Digitized by Google

Digitized by Google

<36616462590011
<36616462590011
Bayer. Staatsbibliothek
FT,E

Ph. u. 347-2

Philos. Lexica. pag. 63.

Digitized by Google

Alf. Sag. a.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER

VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE.

MIT

NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND

LPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

ZWEITER BAND.

MIT KUPFERN.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1799.

Digitized by Google

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

II. BAND. I. ABTHEIL.

MIT EINEM KUPFER.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1799.

Digitized by Google

BIBLIOTHECA
Bayerische
Staatsbibliothek
München

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

II. BD. I. ABTHEIL.

Digitized by Google

Digitized by Google

D.

Dämonologie,

daemonologia, démonologie. Die Art, ſich das höchſte Weſen unter ſolchen Vorſtellungen zu denken, die bloſs Geſchöpfen von gröſsern Vermögen und Kräften, als der Menſch hat, zukommen. So denken ſich z. B. die Koriaken den Schöpfer aller Dinge als ein Weſen, das die Sonne bewohnt, deren feurige Kugel ihnen als ſein Pallaſt und als der Thron des Beherrſchers der Welt vorkömmt. Sie glauben daher auch, er wohne in einem himmliſchen Feuer. Dieſes Weſen, ſagen ſie, iſt allgütig; es kann nicht ſchaden; alles Gute, was hier auf Erden iſt, kömmt von ihm. Aber es giebt auch ein böſes Weſen, das der Urheber alles Uebels iſt, und mit dem allgütigen Weſen die Herrſchaft über die Natur theilt. Die Macht beider iſt gleich; ſo viel das eine ſich mit dem Unglück der Menſchen beſchäftigt, ſo viel ſucht das andere ſie glücklich zu machen. Die Krankheiten, die Stürme, die Hungersnoth, alle Uebel ſind das Werk des böſen Weſens und die Werkzeuge ſeiner Rache (Leſſep Reiſe von Kamtſchatka nach Frankreich. Riga 1791. 2. Th. S. 70.). Dieſe beiden Weſen ſind nichts anders als Vorſtellungen von Dämonen oder Weſen mit menſchlichen Vermögen und Kräften, nur in höherm Grade, als ſie der Menſch hat. Das eine iſt, wie ein guter Menſch, gütig, aber im höchſten Grade, es kann gar nichts Uebels thun; das andere iſt, wie ein böſer Menſch, feindſelig geſinnt, wieder im höchſten Grade, es thut nichts als Uebels. Beide haben eine gleiche, aber alle

menſchlichen Kräfte übertreffende Macht; beide beſchäftigen ſich, wie Menſchen mit der Wohlfahrt der Menſchen. Dieſe höchſte Weſen ſind, nach dieſer Vorſtellung, nur dem Grade nach, aber nicht ſpecifiſch oder weſentlich von den Menſchen verſchieden. Sie haben nehmlich alles das an ſich, was Menſchen an ſich haben, nur in höherm Grade. Sie haben beide Verſtand, Neigungen, Bedürfniſſe; das gute Weſen wohnt in einem Pallaſt, im himmliſchen Feuer; ſie haben beide Kräfte, ſind beide thätig, nur alles im höhern Grade als der Menſch. Weſentlich hingegen oder ſpecifiſch wäre Gott von Menſchen verſchieden, wenn zwiſchen ihm und dem Menſchen eine eben ſolche Verſchiedenheit ſtatt fände, als z. B. zwiſchen der Pflanze und dem Mineral. Dieſe haben beide gewiſſe Eigenſchaften, die das andere nicht bloſs im geringern Grade, ſondern gar nicht hat. Das Mineral z. B. vegetirt nicht, oder hat kein Pflanzenleben, und die Pflanze iſt nicht ſchmelzbar und ſchieſst nicht in Cryſtallen an. Folglich iſt die Dämonologie eine anthropomorphiſtiſche Vorſtellungsart des höchſten Weſens, d. i. eine Verſinnlichung der reinen Vernunftidee Gott (U. 440. P. 246).

2. Das Wort Dämonologie iſt griechiſch und heiſst die Lehre vom Dämon, Dämon (δαιμων) aber heiſst nach Plato, Lactanz und Macrobius ſoviel als ein Weſen, das viel weiſs (δαημων) oder einen groſsen Verſtand hat, ſ. Intelligenz. Man gebraucht daher das Wort Dämonologie gemeiniglich für die Lehre von höhern Weſen als der Menſch iſt, deren Eigenſchaften, weil man keine aus der Erfahrung kennt, man alle vom Menſchen hernimmt, nur den Grad derſelben ſteigert. Eine ſolche Dämonologie lehrte z. B. Cardan.

3. Wenn wir unſere Ideen vom Ueberſinnlichen bloſs auf den praktiſchen Gebrauch einſchränken, oder uns bloſs in praktiſcher Beziehung vorſtellen, ſo werden wir nicht in Dämonologie verfallen. Die Ideen vom Ueberſinnlichen ſind nehmlich die Vorſtel-

Digitized by Google

lungen, welche ſich die Vernunft von gewiſſen Gegenſtänden macht, die gar nicht in die Sinne fallen können, z. B. von Gott, der Unſterblichkeit des menſchlichen Geiſtes u. ſ. w. Die Abſicht der Vernunft bei dieſen ihren Vorſtellungen oder Ideen iſt gar nicht, eine Erkenntniſs von dieſen Gegenſtänden zu verſchaffen, ſondern der moraliſch guten Geſinnung durch ſie Leben zu geben, und die Sittlichkeit über den Rang eines bloſſen Hirngeſpinſtes zu erheben. So iſt die Vorſtellung, daſs es ein höchſtes Weſen giebt, welches die moraliſch gute Geſinnung von uns fordert, und unſere Wohlfahrt nach unſrer, auf der Befolgung ſeines Willens beruhenden, Würdigkeit glückſelig zu werden einrichtet, nothwendig mit einer aufrichtigen Befolgung des Sittengeſetzes verknüpft, weil dieſe ohne jene Vorſtellung unmöglich unſer aufrichtiger Zweck ſeyn könnte. So gehet alſo der Glaube an ein höchſtes Weſen aus der Sittlichkeit des Menſchen hervor, und wirkt zur Belebung derſelben auf ſie zurück. Das iſt der praktiſche Gebrauch, oder die praktiſche Beziehung der Idee von Gott. Sie dient uns alſo nicht dazu, etwas Ueberſinnliches, wie die Gottheit, zu erkennen, ſondern das Moraliſchgute zu wollen und zu vollbringen (P. 247).

4. Wenn man auf dieſe Weiſe nicht einräumt, daſs ſich über dasjenige, was über die ſinnliche Welt hinaus liegt, folglich auch über Gott, etwas, wäre es auch nur das Mindeſte, beſtimmen läſst, was unſre Erkenntniſs erweiterte und uns über das Weſen Gottes belehrte; ſo findet auch keine anthropomorphiſtiſche Vorſtellungsart von Gott, folglich auch keine Dämonologie ſtatt. Man wird ſich dann nicht etwa einen Verſtand Gottes vorſtellen, der wie der menſchliche Verſtand beſchaffen iſt, nur mehr umfaſſend, ſcharfſinniger, deſſen Vorſtellungen auch Gedanken, nur vollkommenere ſind, auch in der Zeit auf einander folgen, nur nicht vergeſſen werden u. ſ. w.; oder den Willen Gottes etwa wie den menſchlichen Willen, nur rein von ſinnlichen Triebfedern, aber doch verbunden mit einer pathologiſchen Liebe, oder Liebe als Neigung zu

Digitized by Google

den vernünftigen Geſchöpfen; folglich abhängig in Anſehung der Zufriedenheit, der Exiſtenz der Gegenſtände u. ſ. w. Hingegen maſst ſich die Vernunft einmal an, Gott, nach einem dogmatiſchen Anthropomorphismus, zur Erweiterung unſers Wiſſens zu erkennen, und nicht bloſs nach einem ſymboliſchen Anthropomorphismus, bloſs zum Behuf des Praktiſchen zu denken (ſ. Anthropomorphismus); ſo hat ſie keine Grenzen mehr, und macht dann Gott zu einem bloſſen Dämon, oder Weſen, zwar mit ſehr groſsen, aber doch menſchlichen Vorſtellungen und Kräften. Man ſieht leicht, daſs wenn man einmal zugiebt, Gott habe einen ſolchen Vorſtand und Willen, wie wir die unſrigen in ihrer Ausübung in der Erfahrung beobachten, man auch zugeben müſſe, daſs er durch Begriffe denke, nach Grundſätzen wolle u. ſ. w., und daſs Gott auf dieſe Weiſe ganz vermenſchlicht werde. Denn es kömmt alsdann nur darauf an, daſs man ſein Nachdenken anſtrenge, und ſich einen vollkommenen Menſchen, d. i. alle menſchlichen Eigenſchaften mit Verneinung ihrer Grenzen, oder in einem Grade, über welchen ſich kein gröſserer angeben läſst, denke. Dann iſt aber Gott immer nur der vollkommenſte Dämon (U. 440. P. 247).

Die Dämonologie iſt aber keines beſtimmten Begriffs fähig; denn bekämen wir Kenntniſſe von andern Weſen mit höhern und ganz andern Eigenſchaften, als der Menſch hat, ſo würde auch der Begriff von Gott an Beſtimmungen zunehmen, oder ſich ganz verändern. So iſt der Gott des Koriaken ein unvollkommnerer Dämon, als der Gott Muhammeds. Die Dämonologie entſpringt nehmlich aus der phyſiſchen Teleologie oder Kenntniſs von den Zwecken der Naturdinge. Je vollkommener dieſe Teleologie, deſto vollkommner iſt auch die in ihr gegründete Dämonologie; aber die vollkommenſte reicht dennoch nicht hin, uns eine Gotteserkenntniſs zu liefern, in der ſich gar nichts anthropomorphiſtiſches (Eigenſchaften, die nur Geſchöpfen zukommen) miſchte, und die alſo nicht Dämonologie wäre (U. 414).

5. Man kann ſich eine Grenzlinie denken, die das Feld ſolcher Vorſtellungen, durch welche wir bloſs ſinn-

Digitized by Google

liche, d. i. ſolche Gegenſtände erkennen, die uns in die Sinne fallen, von dem Felde ſolcher Vorſtellungen abſondert, welche überſinnliche, d. i. ſolche Gegenſtände vorſtellen, die gar nicht in die Sinne fallen können, und für uns folglich nur in unſern Gedanken vorhanden ſind, und auf deren Daſeyn auſser unſern Gedanken wir nur ſchlieſsen, oder es vorauszuſetzen irgend wodurch genöthigt ſind. Das letztere Feld unſerer Vorſtellungen iſt über unſere Erkenntniſskräfte, wir können die Gegenſtände derſelben zur Erweiterung unſrer Erfahrungserkenntniſs und zum praktiſchen Gebrauch wohl denken, aber wir können ſie nicht, zur Erweiterung unſerer Erkenntniſs im Felde des Ueberſinnlichen, erkennen; weil uns auſser dieſen unſern eigenen Vorſtellungen nichts zur Erkenntniſs der Gegenſtände derſelben gegeben iſt. Was wir alſo hier erkennen, iſt bloſs unſer eigener Gedanke, aber kein Gegenſtand auſser demſelben. So iſt die Vorſtellung von Gott ein bloſser Gedanke, der aus unſrer Vernunft entſpringt, nehmlich der Gedanke von der abſoluten oder oberſten Urſache alles deſſen, was exiſtirt. Allein wenn ich dieſen Vernunftgedanken (Idee) mir vorſtelle, ſo kann ich zwar wiſſen, was ich mir denke; aber ich habe keinen Gegenſtand, mit dem ich meinen Gedanken vergleiche, und den ich durch dieſen meinen Gedanken erkennen kann. Wenn ich mir dagegen einen menſchlichen Oberherrn denke, ſo hat dieſer Gedanke einen Gegenſtand, nehmlich an dem wirklichen Oberherrn, den wir in irgend einem Staate ſehen, und mit dem wir unſern Begriff von ihm vergleichen, und ſo den Oberherrn dieſes Staats dadurch erkennen können. Setze ich nun die Idee von Gott in das Feld ſolcher Vorſtellungen, durch welche ich bloſs ſinnliche Vorſtellungen erkenne, denke ich mir ihn z. B. als Oberherrn der Welt, ſo wird meine Gotteserkenntniſs Dämonologie. Setze ich ſie aber in das Feld der Ideen oder Vernunftgedanken, wo ſie auch eigentlich zu Hauſe iſt, und bilde ich mir dabei ein, daſs ich durch ſie einen überſinnlichen Gegenſtand wirklich erkenne, ſo mache ich mir überſchwengliche Begriffe von Gott, d. i. ſolche, die den Schein einer überſinnlichen Erkenntniſs haben, durch die

Digitized by Google

aber nichts erkannt, ſondern, wenn man ſie zu begreifen glaubt, die Vernunft bloſs verwirrt wird. Solche Begriffe ſind z B. die, daſs Gott einen Verſtand habe, der nicht denkt, ſondern anſchauet, einen Willen, der auf Gegenſtände gerichtet iſt, von deren Daſeyn ſeine Zufriedenheit nicht im Mindeſten abhängt, der ewig iſt, d. i. eine Dauer hat, die nicht in der Zeit vorgeſtellt werden kann, welche doch für uns das einzige Mittel iſt, uns eine Dauer vorzuſtellen. Alle dieſe Begriffe ſind nur zur Ausübung des moraliſchen Geſetzes zu gebrauchen, übrigens aber nicht dazu, uns eine Erkenntniſs Gottes zu verſchaffen, welche für unſern Verſtand unmöglich iſt. Wer aber dennoch durch ſie Gott begreifen will, dem geht es wie Jacob Böhmen, der vorgab, die ewige göttliche Natur tief und gründlich erforſcht zu haben; eine ſolche fanatiſche Vorſtellungsart, d. i. überſchwengliche oder vermeintliche überſinnliche Erkenntniſs des höchſten Weſens nennt man Theoſophie (U. 440. P. 247. f. M. II, 356).

Kant. Critik der Urtheilskraft II. Th. §. 85. S. 414. §. 89. S. 440.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. II. B. Hauptſt. VII. *** S. 246 ff.

Darſtellung.

Hypotypoſe, Verſinnlichung, *exhibitio*, *ſubjectio ſub adſpectum*, *exhibition*. Das Geſchäft der Urtheilskraft, demjenigen Begriff, den ſie zur Erkenntniſs gebrauchen will, eine ihm correſpondirende Anſchauung zur Seite zu ſtellen. Man nennt dieſe Darſtellung, wenn der darzuſtellende Begriff ein reiner Raum - oder Zeitbegriff iſt, die Conſtruction, z. B. die Darſtellung eines Triangels iſt die Conſtruction deſſelben, ſ. Acroamatiſch und Conſtruiren (U. XLIX).

2. Die Darſtellung eines Begriffs kann geſchehen, entweder

Digitized by Google

a) durch unſere eigene Einbildungskraft, wie in der Kunſt, wenn wir einen vorhergefaſsten Begriff von einem Gegenſtande, der für uns Zweck iſt, realiſiren, z. B. wenn der Bildhauer ſein Ideal der Venus in Marmor darſtellt; oder

b) durch die Natur, in der Technik derſelben, wenn wir ihr unſern Begriff von Zweck, zur Beurtheilung ihres Products unterlegen, z. B. bei organiſirten Cörpern. So iſt die künſtliche Stellung der Blätter am Stängel und an den Zweigen der Gewächſe die Darſtellung des Zwecks der Pflanzenblätter, daſs ſie nehmlich durch Einſaugung des Thaues, welcher von der Erde aufſteigt, durch die unzähligen kleinen Röhrchen ihrer untern Seite, die Pflanze mit ernähren ſollen. Darum ſind die Blätter der Pflanzen mit vieler Kunſt und Ordnung ſo geſtellt, daſs die unmittelbar vorhergehenden niemals die folgenden bedecken (U. XLIX).

3. Zur Darſtellung in der Technik der Natur (2, b.) gehört die Naturſchönheit. Dieſe iſt Darſtellung des Begriffs der formalen, bloſs ſubjectiven Zweckmäſsigkeit, die wir durch den Geſchmack (äſthetiſch, vermittelſt des Gefühls der Luſt) beurtheilen. Eine Naturſchönheit iſt nehmlich ein ſchönes Ding in der Natur. Die Zweckmäſsigkeit in der Natur beſteht in der Vorſtellung, daſs alle ihre, noch ſo mannichfaltigen, uns durch die Erfahrung bekannt werdenden (empiriſchen) Geſetze zu einem Begriff zuſammenſtimmen, der den Grund ihres Daſeyns enthält, und der Naturzweck genannt wird. Einen ſolchen beſtimmten Zweck hat nun entweder ein Verſtand wirklich bei einem Naturdinge gehabt, dann heiſst die Zweckmäſsigkeit der Natur die reale oder materiale; oder es ſtimmt doch alles ſo zuſammen, als wenn dabei ein Zweck geweſen wäre, ohne daſs ein Verſtand dabei wirklich einen beſtimmten Zweck gehabt hat, dann heiſst die Zweckmäſsigkeit der Natur die ideale oder formale.

Die formale Zweckmäſsigkeit iſt nun wieder entweder von der Art, daſs das Naturding wirklich zu ei-

nem beſtimmten Zweck dienlich iſt, ohne daſs ein Verſtand dieſen Zweck beabſichtiget hat, dann iſt es eine objective formale Zweckmäſsigkeit der Natur; oder es iſt nicht zu einem beſtimmten Zweck dienlich, ſondern es iſt an dem Gegenſtande alles nur ſo, als ſtimmte es zu einem, nicht anzugebenden Zwecke zuſammen, dann iſt der Gegenſtand bloſs zweckmäſsig für mein Erkenntniſsvermögen zur Auffaſſung deſſelben für die Anſchauung, welches die ſubjective formale Zweckmäſsigkeit iſt. Ein Naturding wird nun ſchön genannt, wenn dieſe ſubjective formale Zweckmäſsigkeit nicht durch den Verſtand gedacht, ſondern an dem Gegenſtande angeſchauet wird. Folglich iſt ein ſchönes Ding, als ſolches, die Darſtellung des Begriffs der ſubjectiven formalen Zweckmäſsigkeit, oder es iſt, als hätte eine Urtheilskraft das Naturding zu einem nicht anzugebenden Zweck eingerichtet, wodurch es zweckmäſsig für unſere Gemüthskräfte (Einbildungskraft und Verſtand) zur Auffaſſung (Apprehenſion) deſſelben wird. Das Vermögen der Urtheilskraft, dieſe Darſtellung als ſolche zu betrachten, heiſst der Geſchmack, und dieſe Beurtheilung geſchieht nicht logiſch, durch Begriffe, vermittelſt des Verſtandes, ſonſt wäre dieſe formale Zweckmäſsigkeit objectiv und nicht ſubjectiv; ſondern ſie geſchieht äſthetiſch, durch Gefühle, vermittelſt der Vergleichung des Gegenſtandes mit dem Gefühl der Luſt, welche Vergleichung die Contemplation heiſst (U. L).

4. Zur Darſtellung in der Technik der Natur (2, b.) gehört auch der Naturzweck. Er iſt Darſtellung des Begriffs der realen objectiven Zweckmäſsigkeit, die wir durch den Verſtand und die Vernunft (logiſch, nach Begriffen beſtimmter Zwecke) beurtheilen. Ein Naturzweck iſt nehmlich ein Ding in der Natur, bei welchem ein Verſtand vorausgeſetzt wird, der, vor der Hervorbringung deſſelben, den Begriff dieſes Dinges gehabt, und bei derſelben die Realiſirung dieſes Begriffs, durch die Exiſtenz dieſes Dinges, wirklich beabſichtiget hat. Die wunderbare Ordnung in der Stellung der Blät-

Digitized by Google

ter an den Pflanzen (2, b.) iſt z. B. ein Naturzweck, denn dieſe Ordnung ſtellt mir die Abſicht dar, daſs jedes Blatt etwas zur Ernährung des ganzen Baums beitragen ſoll, weswegen wir eben jene Ordnung abſichtlich nennen. Folglich wird ein Naturding alsdann zweckmäſsig genannt, wenn die objective reale Zweckmäſsigkeit als Grund einer Beſchaffenheit durch den Verſtand gedacht wird, die wir in dem Dinge anſchauen. So iſt alſo ein zweckmäſsiges Ding, als ſolches, die Darſtellung des Begriffs der realen objectiven Zweckmäſsigkeit, oder wir ſtellen uns vor, daſs eine Urtheilskraft das Naturding wirklich abſichtlich ſo eingerichtet hat, weil daſſelbe ihr Zweck war. Das Vermögen aber, dieſe Darſtellung der realen objectiven Zweckmäſsigkeit zu beurtheilen, iſt Verſtand und Vernunft (die logiſche Urtheilskraft), und dieſe Beurtheilung geſchieht logiſch, durch Begriffe (U. L. M. II. 436).

5. Alle Darſtellung, als Verſinnlichung eines Begriffs *a priori*, iſt zwiefach, entweder

a) ſchematiſch (ſ. Schema), wenn die Darſtellung *a priori* iſt, und ein Verſtandesbegriff dadurch verſinnlicht wird. Der Begriff eines Triangels iſt ein Verſtandesbegriff, und die Darſtellung deſſelben durch die mathematiſche Conſtruction iſt ſchematiſch, ſ. Acroamatiſch, 1. So iſt die Vorſtellung des Daſeyns in einer beſtimmten Zeit die ſchematiſche Darſtellung (das Shema), oder Verſinnlichung desjenigen Stammbegriffs des reinen Verſtandes, welcher die Wirklichkeit heiſst; — oder die Darſtellung iſt

b) ſymboliſch (ſ. Symbol), wenn die Darſtellung, ſie ſei nun *a priori* oder *a poſteriori*, einen Vernunftbegriff verſinnlicht. Ein Vernunftbegriff, oder eine Idee, iſt aber ein ſolcher Begriff, dem keine ſinnliche Anſchauung vollkommen angemeſſen ſeyn kann, z. B. die Begriffe Gott, Recht, Tugend. Folglich kann es keine eigentliche Darſtellung derſelben geben. Man legt dieſen Begriffen daher eine Darſtellung unter, die eigent-

Digitized by Google

lich, dem Inhalt nach, etwas anders darſtellt; allein, der Form nach, gleicht ſie doch einem Schema des Vernunftbegriffs. Die Urtheilskraft verfährt hier nur eben ſo, wie beim Schematiſiren, ſie kann aber kein Schema hervorbringen, folglich iſt die Anſchauung, die ſie, durch die Reflexion (das Beſtreben, zu einem Begriff das ſinnliche Bild *a priori* oder das Schema zu finden), dem Vernunftbegriff unterlegt, nicht das wirkliche Schema deſſelben, ſondern die Art des Verfahrens der Urtheilskraft hierbei kömmt nur mit ihrem Verfahren beim Schematiſiren überein. Die Anſchauung eines Vernunftbegriffs iſt alſo nur das Analogon eines Schema, und heiſst Symbol. So wird die Idee oder der Vernunftbegriff eines monarchiſchen Staats, der durch ſolche Geſetze regiert wird, welche das Volk ſelbſt gegeben hat, oder von denen doch vorausgeſetzt werden kann, daſs ſie das Volk würde gegeben haben, durch einen beſeelten Cörper dargeſtellt, deſſen Seele jene Volksgeſetze ſind. Nicht als wenn jener monarchiſche Staat wirklich ein ſolcher beſeelter Cörper wäre, in welchem Falle dieſe Darſtellung auch nicht einmal ſchematiſch, ſondern real ſeyn würde. Eine ſchematiſche Vorſtellung iſt nehmlich nur das Product der Einbildungskraft in ihrem Beſtreben dem Begriff ſein Bild zu verſchaffen, nicht der phyſiſche Gegenſtand des Begriffs ſelbſt, wie z. B. beim Zweck. Der beſeelte Cörper iſt das Symbol jenes Staats; weil jener Staat eben ſo wenig als ein beſeelter Cörper bloſs mechaniſch bewegt wird. Es iſt eine Analogie zwiſchen dem Begriff eines beſeelten Cörpers und der Darſtellung deſſelben in der Natur, und zwiſchen dem Begriff eines durch Volksgeſetze regierten monarchiſchen Staats und der Darſtellung deſſelben. Die Regel, wornach die Urtheilskraft verfährt, um ſich beides durch die Einbildungskraft darzuſtellen, iſt dieſelbe, aber zwiſchen dem beſeelten Cörper und dem monarchiſchen Staat iſt weiter keine Aehnlichkeit, daher iſt der beſeelte Cörper nicht die wirkliche, ſondern nur ſymboliſche Darſtellung jenes monarchiſchen Staats, ſ. Analogie, 24 (U. 255. M. II, 773).

6. Baumgarten ſetzt (Metaphyſ. §. 460.), wie andere neuere Logiker, die ſymboliſche Erkenntniſs der

Digitized by Google

anſchauenden (intuitiven) entgegen, und meint, bei der letztern wäre die Vorſtellung der bezeichneten Sache, bei der erſtern die Vorſtellung des Zeichens. Allein die ſymboliſche Art, ſich etwas vorzuſtellen, iſt die eine Art der Anſchauung, und die ſchematiſche iſt die andere. Beide ſind Darſtellungen. Sie ſind aber von Charakterismen wohl zu unterſcheiden, welche ſolche ſinnliche Zeichen ſind, die Begriffe bezeichnen, und gar nichts zu der Anſchauung des Gegenſtandes enthalten, ſondern bloſs zu einem Mittel der Erinnerung an die Begriffe dienen, z. B. Worte, algebraiſche und mimiſche Zeichen und dergl. Die Conſtructionen der Algebra ſind folglich wohl ſymboliſch, denn ſie geſchehen den ſchematiſchen Conſtructionen der Geometrie analog (C. 745); aber die Zeichen der Algebra ſind keine Darſtellungen der Begriffe, die ſie begleiten, ſondern bloſse Bezeichnungen, die dem Gedächtniſſe zu Hülfe kommen, und dazu dienen, die Begriffe, die ſie bezeichnen, aus dem Gedächtniſſe wieder hervorzuholen (zu reproduciren), ſ. Conſtruiren. Die Vorſtellungsart der Algebra durch ihre Zeichen iſt folglich nicht ſymboliſch, denn ſie haben weder der Materie noch der Form nach etwas mit der bezeichneten Sache gemein; obwohl die Conſtruction ſelbſt oder die Verfahrungsart mit dieſen Zeichen ſymboliſch iſt, indem z. B. das Trennen, Verbinden u. ſ. w. der diſcreten Gröſsen allgemein, d. i. nach der von der Vernunft geforderten abſoluten Vollſtändigkeit, dargeſtellt werden ſoll (U. 755. f. M. II, 774.)

7. Alle Anſchauungen, durch die man Begriffe *a priori* darſtellt, ſind alſo entweder Schemate oder Symbole. Die Schemate ſtellen den Begriff demonſtrativ dar, d. i. ſie geben den Gegenſtand ſelbſt in der Anſchauung, die Symbole aber ſtellen den Begriff vermittelſt einer Analogie dar, zu welcher man ſich auch empiriſcher Anſchauungen bedient, d. i. es wird ein ganz anderer Begriff eben ſo in der Anſchauung dargeſtellt, wie der Vernunftbegriff dargeſtellt werden müſste, wenn es möglich wäre, deſſen Darſtellung eben darum ſymboliſch heiſst. Die Wörter Grund (Baſis), woraus flieſ-

ſen (folgen), u. ſ. w. bezeichnen ſolche ſymboliſche Darſtellungen, ſ. Symbol Der Grund iſt z. B. das, worauf etwas gebauet wird; die Verbindung zwiſchen dem, was gebauet wird, und dem, worauf es gebauet wird, iſt der Verbindung zwiſchen dem Erkenntniſſe, welches aus einem andern Erkenntniſſe gefolgert wird, und dem letztern Erkenntniſſe âhnlich; das letztere iſt gleichſam die Baſis des erſtern. Ich ſchaue alſo in der Vorſtellung, welche den Ausdruck: Grund, bezeichnet, zwar nicht das Erkenntniſs ſelbſt, aus dem ein anderes Erkenntniſs erkannt wird, geradezu (direct) an; aber ich ſchaue auf eben die Art den Begriff des Grundes eines Gebäudes in der ſinnlichen Darſtellung deſſelben an, als ich den Erkenntniſsgrund eines Erkenntniſſes anſchauen würde, wenn eine Anſchauung dieſes Vernunftbegriffs möglich wäre. Wenn man eine bloſse Vorſtellungsart ſchon Erkenntniſs nennen darf (welches, wenn ſie ein Princip nicht der theoretiſchen Beſtimmung des Gegenſtandes iſt, von dem, was er an ſich ſeyn mag, ſondern der praktiſchen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmâſsigen Gebrauch derſelben ſeyn ſoll, wohl erlaubt iſt), ſo iſt alle unſere Erkenntniſs Gottes bloſs ſymboliſch; und derjenige, welcher Verſtand Wille u. ſ. w. Gottes für ſchematiſche Vorſtellungen gewiſſer Eigenſchaften Gottes nimmt, geräth in den Anthropomorphismus, und bekommt Dämonologie ſtatt ſymboliſcher Gotteserkenntniſs, ſ. Dämonologie (U. 256. ff. M. II, 775).

Darſtellungsvermögen,

Anſchauungsvermögen, Einbildungskraft, Bildungsvermögen.

Wenn unſere Sinne Eindrücke erhalten, es ſei nun der äuſsere Sinn, durch äuſsere Gegenſtände, oder der innere Sinn, durch unſere ſelbſtgewirkten Vorſtellungen, ſo haben wir ein Vermögen, dieſe Eindrücke aufzufaſſen (der Sinnlichkeit) und zu einem Ganzen zuſammenzuſetzen. Das Ganze nehmlich, was dieſes Vermögen liefert, iſt eine Anſchauung, oder in Beziehung auf

Digitized by Google

den Begriff, durch welchen ſich der Verſtand daſſelbe denkt, die Darſtellung deſſelben. Wenn ich jetzt einen Garten vor mir ſehe, ſo iſt dieſer Gegenſtand durch eine Kraft in mir gewirkt worden, welche die Darſtellungskraft heiſst, als Naturanlage aber zu dieſer Aeuſserung, das Darſtellungsvermögen. Aber dieſen Garten hätte meine Darſtellungskraft nicht hinzaubern können, wenn nicht etwas in dem Gegenſtande wäre, das durch Affection meiner äuſsern Sinne die Darſtellung des Gartens, den ich mit meinen Augen ſehe, möglich gemacht hätte. Die Fähigkeit ſolcher Affectionen, oder ſinnliche Eindrücke von etwas zu erhalten, das wir als Stoff des Gegenſtandes empfinden, iſt die Sinnlichkeit. Die Anſchauung, welche durch die Darſtellungskraft entſtehet, und macht, daſs ich den ſinnlichen Gegenſtand vor mir habe, hat immer eine Geſtalt, wenn ſie entweder in dem äuſsern Sinne vorgeſtellt wird, oder doch als ein äuſserer Gegenſtand im innern Sinne wieder ſo dargeſtellt wird, wie ſie ſchon im äuſsern Sinne vorhanden war. Da nun das Darſtellungsvermögen dieſe Geſtalt durch ſeine Verknüpfung (Syntheſis) der Eindrücke erzeugt oder bildet, ſo kann es auch das Bildungsvermögen genannt werden. Es iſt ein und daſſelbe Vermögen, welches macht, daſs wir die Gegenſtände, die uns in die Sinne fallen, in Geſtalten vor uns haben, und daſs wir uns dieſe Geſtalten auch dann, wenn die Gegenſtände uns nicht gegenwärtig ſind, vorſtellen können. Das Vermögen, welches das letztere bewirkt, nennt man gewöhnlich die Einbildungskraft (U. 132. 146).

2. Das Darſtellungsvermögen gehört zum Theil zur Sinnlichkeit, denn dieſe muſs den Stoff zum auffaſſen und zuſammenſetzen empfangen, und von dieſer Seite iſt alſo das Bildungsvermögen eine bloſse Fähigkeit oder Empfänglichkeit (Receptivität). Aber es gehört auch zum Verſtande, denn es muſs doch den Stoff ſelbſtthätig auffaſſen und zuſammenſetzen, und von dieſer Seite iſt es ein eigentliches Vermögen (eine Spontaneität). Wenn ich z. B. einen Menſchen ſehen ſoll, ſo

Digitized by Google

muſs mein Sinn des Geſichts von dem Gegenſtand afficirt werden, den ich nachher als Menſch anſchaue. Es iſt nehmlich in dem Gegenſtande etwas, das meinen Sinn afficirt und Empfindung bewirkt, noch ehe ich die Geſtalt vor mir habe, welche macht, daſs ich den Gegenſtand Menſch nenne. Das Darſtellungsvermögen verhält ſich alſo hier leidend, oder empfängt bloſs die Eindrücke, welche Empfindungen genannt werden, und die Materie des Gegenſtandes liefern. Dann aber fängt es an, dieſe Empfindungen ſelbſtthätig zuſammenzuſetzen, und daraus die Geſtalt zu formen, um derentwillen wir das Ganze Menſch nennen. Kant nennt das Darſtellungsvermögen, in ſo ferne es dieſe Geſtalten aus ſinnlichen Eindrücken hervorbringt, indem die reine Sinnlichkeit (ein Zweig des Darſtellungsvermögens) aus ſich ſelbſt die Vorſtellungen der Ausdehnung oder des Raums erzeugt und hinzuthut, die productive Einbildungskraft. Hingegen nennt er das Darſtellungsvermögen, in ſo fern es die Geſtalten bloſs im innern Sinne wieder darſtellt, wenn die Gegenſtände in dem Augenblick dieſer Darſtellung den äuſsern Sinn nicht mehr afficiren, oder ehemals gehabte Eindrücke reproducirt, die reproductive Einbildungskraft, oder auch das Reproductionsvermögen (O. 71.)

3. Da es bei dem Darſtellungsvermögen alles aufs Bilden ankömmt, ſo kann man daſſelbe eintheilen in das

a. Bildungsvermögen;
b. Nachbildungsvermögen;
c. Vorbildungsvermögen;
d. Einbildungsvermögen;
e. Ausbildungsvermögen;

Kant hat dieſe Vermögen in einem bereits (Apperception, 8) angeführten Manuſcript, über pragmatiſche Anthropologie, in vorſtehender Ordnung aufgeführt, erklärt und mit Beyſpielen erläutert, welches ich hier zur Vergröſserung des Werths dieſes Artikels benutzen will.

a. Das Bildungsvermögen iſt dasjenige Vermögen, welches die Empfindung erhält, auffaſſet und zuſam-

Digitized by Google

menſetzt. C. C. E. Schmid (Empiriſche Pſychologie II. Th. §. XXX.) ſagt richtig: die Sinnlichkeit iſt theils Empfindungsvermögen (oder die Fähigkeit, die ſinnlichen Eindrücke zu empfangen, d. i. zu empfinden), theils Anſchauungs- oder Bildungsvermögen. Und Kant ſagt (a. a. O.): man weiſs, daſs die Empfindung von der Bildung muſs unterſchieden werden. Ein Mahler weiſs, wie viel Mühe es ihm koſtet, aus den auf ihn gemachten Eindrücken ein Ganzes (Bild) zu machen. Eine bloſse Menge von Eindrücken auf die Sinnlichkeit giebt noch kein Bild, keinen Gegenſtand. Das Gemüth muſs ein Vermögen haben, aus den verglichenen und zuſammengefaſsten Eindrücken gleichſam ein Bild *à la Mojaique* zu machen.

b. Das Nachbildungsvermögen, die Phantaſie, Imagination, Dichtungsgabe, Dichtungskraft iſt dasjenige Vermögen, welches aus dem durch die Sinne gegebenen Stoff, oder gewiſſen Empfindungen, neue Bilder zuſammenſetzt, und dieſe als reelle Gegenſtände darſtellt (O. 71). Man weiſs, ſagt Kant (a. a. O.), daſs im Bette, bei geſchloſſenen Augen, uns gewöhnlich die Bilder vorkommen, die wir bei Tage gehabt haben, ſ. Nachbildungsvermögen.

c. Das Vorbildungsvermögen iſt dasjenige Vermögen, wodurch wir uns einen Gegenſtand, der uns in die Sinne fallen wird, noch ehe er gegenwärtig iſt, aus den uns gegebenen Datis, im innern Sinn darſtellen. Dieſes Vermögen haben ſogar die Hunde. Wenn der Jäger die Kuppel hervorbringt, ſo freuen ſich die Hunde, daſs ſie auf die Jagd gehen werden, ſ. Vorbildungsvermögen.

d. Das Einbildungsvermögen iſt dasjenige Vermögen, wodurch wir uns eine Vorſtellung von dem machen, was nicht in den Sinnen war, und eine Einbildung, oder Anſchauung der Einbildungskraft heiſst. Sie iſt das Vermögen, durch welches die Ideale vorgeſtellt werden. Wir copiren aber doch immer die Data der Sinne, denn ganz vollkommene Ideale können wir uns nicht einbilden. Z. B.

Digitized by Google

es wollte Jemand eine ganz neue Art Häuſer erfinden, ſo müſste er doch Farbe u. a. m. beibehalten. Aus der Einbildung kann man ſich eine Vorbildung machen auf die Zukunft, z. B. die Schrecken des Todes. Es iſt nicht gut, daſs man in der Philoſophie die Einbildung mit der Nachbildung vermiſcht. Der gemeine Sprachgebrauch unterſcheidet ſchon die Sache, ſo wie wir ſie unterſchieden haben. Zur Einbildung wird immer Erdichtung erfordert, ſie nimmt nur die Materialien aus den Sinnen. Uebrigens nennt man auch das ganze Darſtellungsvermögen das Einbildungsvermögen, ſ. Einbildungsvermögen.

e. Das Ausbildungsvermögen iſt in dem angeführten Manuſcript vermuthlich durch die Schuld des Nachſchreibers nicht erklärt. Es iſt dasjenige Vermögen, wodurch wir eine Vorſtellung deſſen, was in den Sinnen war, ausführlicher darſtellen, als wir es wahrgenommen haben.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 30. S. 132 — 35. S. 146.

Originalideen über die empir. Anthrop. §. 241 — 243. S. 71.

Daſeyn.

Exiſtenz, Wirklichkeit, οὐσία, *exiſtentia*, *actualitas*, *existence*. Diejenige Beſchaffenheit einer Vorſtellung, daſs ſie mit den materialen Empfindungen der Erfahrung (der Empfindung) zuſammenhängt, oder ihren Sitz in der Empfindung hat. Z. B. die Exiſtenz oder das Daſeyn der Stadt Berlin beſtehet darin, daſs ſie nicht bloſs mein Gedanke iſt, daſs dieſe Vorſtellung ihren Sitz nicht bloſs in meinem Verſtande hat; ſondern daſs alle die Merkmale, die ich mir in dem Begriff der Stadt Berlin vereinigt denke, auſser meinen Gedanken daran, einen Gegenſtand haben, der empfunden werden kann, der von mir oder von irgend einem andern Weſen in dieſer Verknüpfung wahrgenommen werden kann (C. 667).

Digitized by Google

2. Nach Kant (C. 106.) iſt der Begriff des Daſeyns und Nichtſeyns eine Kategorie oder ein Stammbegriff des reinen Verſtandes. Was hierunter zu verſtehen iſt, wird ſich ergeben, wenn wir unſre Aufmerkſamkeit vorher auf eine Beſchaffenheit gewiſſer Urtheile richten. Es giebt Urtheile, welche aſſertoriſche genannt werden, in welchen nehmlich das Bejahen oder Verneinen des Prädicats als wirklich, oder wahr betrachtet wird (C. 100). Man kann nehmlich ſtatt des Bindewörtchens iſt in den Urtheilen auch folgende drei Arten von Bindeformeln ſetzen:

a. iſt möglich oder kann ſeyn;
b. iſt wirklich oder exiſtirt;
c. iſt nothwendig oder muſs ſeyn.

Und ſo auch in Abſicht auf das Verneinen:

α. iſt nicht möglich oder kann nicht ſeyn;
β. iſt nicht wirklich oder exiſtirt nicht;
γ. iſt nicht nothwendig oder muſs nicht ſeyn.

Diejenige Beſchaffenheit eines Urtheils nun, daſs man eine von dieſen drei Bindeformeln ſtatt des bloſsen iſt ſetzen kann, heiſst die Modalität des Urtheils. Hat nun ein Urtheil die Modalität b oder β, ſo heiſst daſſelbe aſſertoriſch, z. B. der Stein iſt ſchwer, heiſst ſo viel, als, der Stein iſt als ſchwer wirklich, oder der Stein exiſtirt mit der Eigenſchaft der Schwere. Das aſſertoriſche Urtheil ſagt alſo logiſche Wirklichkeit oder Wahrheit aus, und zeigt an, daſs der Satz mit dem Verſtande nach deſſen Geſetzen ſchon verbunden iſt. Es iſt z. B. ein Geſetz des Verſtandes, daſs alles ſeinen zureichenden Grund haben müſſe, d. h. daſs von allem, was der Verſtand denkt, aus etwas Anderm vollſtändig erkannt werden müſſe, warum er es denkt, welches Andere der Grund heiſst. Folglich muſs auch die Verknüpfung zwiſchen Prädicat und Subject ihren zureichenden Grund haben, ſonſt widerſpräche ſie jenem Geſetze des Verſtandes. Die logiſche Wirklichkeit oder Wahrheit beſtehet nun darin, daſs die Verknüpfung

Digitized by Google

zwiſchen Prädicat und Subject von dem Verſtande nach dem angeführten Geſetze deſſelben ſchon geſchehen iſt, und nicht etwa geſchehen kann, oder gar geſchehen muſs. Kant giebt ein Beiſpiel hierzu, welches ich hier erläutern will. Ein Vernunftſchluſs heiſst hypothetiſch oder bedingt, wenn der Oberſatz ein hypothetiſcher oder bedingter d. i. ſolcher Satz iſt, der aus zwei Sätzen beſtehet, von denen der eine die Bedingung, der andere die Ausſage angiebt, z. B.

die Bedingung	die Ausſage
Oberſatz: Wenn A, B iſt;	ſo iſt C, D.
Unterſatz: Nun iſt A, B;	
Schluſsſatz: Folglich iſt auch C, D.	

Die Bedingung nennt man auch das Antecedens, und die Ausſage, die Conſequenz. Das Antecedens kömmt aber ſowohl im Oberſatze als im Unterſatze vor, nur mit dem Unterſchiede, daſs es im Oberſatze ein problematiſcher Satz iſt.

Wenn A, B iſt

heiſst nehmlich ſo viel als, es iſt die Verknüpfung zwiſchen B und A von dem Verſtande noch nicht geſchehen, ſondern A iſt als B möglich;

A kann das Prädicat B haben;
A kann B ſeyn.

Im Unterſatze kömmt aber das Antecedens aſſertoriſch vor, A iſt B, welches ſo viel heiſst, als:

A iſt als B wirklich;
A hat wirklich das Prädicat B;
A exiſtirt als B.

Wir ſehen hier zugleich, worin der Unterſchied zwiſchen einem problematiſchen und aſſertoriſchen Urtheile beſtehet. Der Inhalt iſt in beiden Urtheilen derſelbe, in beiden wird das Prädicat dem Subject A beigelegt; allein das Bindewörtchen iſt hat in beiden einen verſchiedenen Werth, in dem problematiſchen Urtheile nehmlich wird das Bejahen oder Verneinen

Digitized by Google

als beliebig, in dem aſſertoriſchen Urtheile als wirklich geſchehend betrachtet. Folglich betrifft die Modalität des Urtheils nicht etwas im Inhalt des Urtheils, ſondern etwas in dem Urtheilenden, nehmlich wie er ſich das Urtheil denkt (Lambert Architectonik §. 232. Deſſ. Organon. Dian. §. 263. ff. Kieſewetter Logik. §. 233. ff. — C. 101.)

3. Wir ſehen hieraus, daſs im aſſertoriſchen Urtheil Subject und Prädicat eigentlich durch einen Begriff mit einander verbunden werden, der verſteckt im Bindewörtchen iſt liegt, und von dem das Bindewörtchen die beſondere Beſchaffenheit bekömmt, vermöge der das Urtheil eben ein aſſertoriſches Urtheil genannt wird. Und dieſer Begriff iſt der Begriff der Wirklichkeit, weswegen wir eben ſtatt iſt ſetzen können, iſt wirklich, nehmlich das Prädicat gilt wirklich vom Subject, oder das Subject wird wirklich mit dem Prädicat gedacht. Der Stein iſt wirklich ſchwer. In dieſem Begriff der Wirklichkeit laſſen ſich aber eigentlich keine Merkmale weiter unterſcheiden, es iſt allen Künſten der Logik unmöglich, ihn zu analyſiren, oder in einfachere Vorſtellungen aufzulöſen, die in ihm gedacht würden. Lambert ſagt daher ſchon (Organon, Aleth. §. 24): „der Begriff der Exiſtenz ſcheint unter allen ſchlechterdings klaren Begriffen der einfachſte zu ſeyn, weil er nicht nur nicht aus mehrern innern Merkmalen beſtehet, ſondern auch nicht einmal Grade hat, wodurch etwas exiſtirender ſeyn könnte, als etwas anderes;“ und: „das Einfache in dem Begriffe der Exiſtenz empfinden wir allerdings klar, können es aber nicht anders als durch ſolche Worte anzeigen, die weiter nichts als *Synonyma* (ſinnverwandte Wörter) von dem Wort Exiſtenz ſind, oder dieſen Begriff ſchon vorausſetzen. Bei ſo gar einfachen Begriffen ſind die Cirkel im Definiren nicht wohl zu vermeiden.“ Kant ſagt eben ſo: Daſeyn hat noch Niemand anders als durch offenbare Tautologie erklären können, wenn man ſeine Definition lediglich aus dem reinen Verſtande ſchöpfen wollte (C. 502). Wir ſehen hieraus, der Begriff der Exiſtenz oder des Daſeyns dient zwar zum verbinden, er ſelbſt aber iſt einfach. Wir ſehen ferner, er iſt

Digitized by Google

zum aſſertoriſchen Urtheilen nothwendig und unentbehrlich, ohne ihn könnten wir gar nicht ein Prädicat als ſchon mit dem Subject verbunden denken; er iſt der Begriff, der dieſe Verknüpfung möglich macht, alſo muſs die Anlage zu demſelben in dem Verſtande ſelbſt liegen, und er kann nicht aus der Erfahrung entſprungen ſeyn. Ein Begriff nehmlich, der zum Weſen des Denkens unentbehrlich iſt, kann nicht für das Denken zufällig ſeyn, was aber nothwendig iſt, das muſs *a priori* ſeyn, und aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen. Dazu kömmt, daſs die Verknüpfung in jedem allgemeingültigen Urtheil Nothwendigkeit hat, folglich auch der Begriff, durch welchen eben die Verknüpfung geſchieht, ſo auch hier. Wenn ich ſage, der Stein iſt ſchwer, ſo behaupte ich damit nicht, daſs ich ihn zufällig ſo denke, daſs die geſchehene Verknüpfung zwiſchen Prädicat und Subject in meinem Bewuſstſeyn allein gedacht werde, ſondern daſs ſie in einem Bewuſstſeyn überhaupt, d. i. nothwendig und allgemein in jedem denkenden Subject vorgeſtellt werden muſs.

4. Ein ſolcher einfacher, aus der Anlage des Verſtandes beim Geſchäft des Urtheilens hervorgehender Begriff, der die Verknüpfung zwiſchen Prädicat und Subject möglich macht, heiſst nun Kategorie oder Stammbegriff des reinen Verſtandes. Folglich iſt der Begriff der Wirklichkeit oder des Daſeyns eine ſolche Kategorie. Aber eben dieſelbe ſelbſtthätige Kraftäuſserung (Function) des Verſtandes, wodurch zwei Begriffe in einem Urtheile mit einander zu einer einzigen Vorſtellung verknüpft werden, macht auch, daſs alle aus den einzelnen Eindrücken entſtehenden Empfindungen zu einer einzigen Vorſtellung mit einander verknüpft werden, welche die Anſchauung heiſst, ſ. Anſchauung. Wenn wir daher jetzt ein Haus vor uns ſehen, ſo hat der Verſtand ſchon gewirkt, und eine Verknüpfung (Syntheſis) unzähliger Empfindungen des empiriſchen Mannichfaltigen bewirkt. Wir können daher in dieſen Anſchauungen mehrere Einheiten wahrnehmen, weil der Verſtand durch ſie die

Digitized by Google

Verknüpfung des empiriſchen Mannichfaltigen hervorgebracht, und ſie alſo in den Gegenſtand hinein gelegt hat, z. B. das Haus hat eine Gröſse, Beſchaffenheit, Urſache, Wirklichkeit u. ſ. w. lauter Einheiten, durch die das Mannichfaltige des Hauſes zu einem Gegenſtande verknüpft gedacht wird. Wenn wir alſo eine Anſchauung, z. B. eines Hauſes, haben, ſo giebt der Verſtand den verſchiedenen Empfindungen in dieſer Anſchauung dadurch Einheit, daſs nur durch dieſe Anſchauung das Angeſchauete ſich als ein vorhandener oder exiſtirender Gegenſtand, d. i. als ein ſolcher, der nicht bloſs gedacht, ſondern empfunden wird, darſtellt. Derſelbe Verſtand alſo, der die logiſche Form eines aſſertoriſchen Urtheils zu Stande bringt, bringt auch in eine ſeiner Vorſtellungen einen transſcendentalen Inhalt, d. h. legt die verknüpfende einfache Vorſtellung der Wirklichkeit in manches, was er denkt, vermittelſt der Operation des Denkens ſelbſt. Dieſes letzte thut der Verſtand nehmlich durch dieſelbe Handlung, durch welche er das aſſertoriſche Urtheil hervorbringt. Diejenige Operation des Verſtandes, wodurch er in das Mannichfaltige der Anſchauung diejenige Einheit bringt, durch welche der Gegenſtand derſelben als exiſtirend erkannt wird, und diejenige, durch welche zwei Begriffe zu der Einheit verbunden werden, vermittelſt welcher ſie als wirklich mit einander verknüpft gedacht werden, iſt eine und dieſelbe Operation des Verſtandes. Zwiſchen beiden iſt nur der Unterſchied, daſs jene Wirklichkeit die Wirklichkeit des Gegenſtandes iſt, und alſo dieſe Einheit den Namen einer ſynthetiſchen oder metaphyſiſchen Einheit verdient; dahingegen die andere nur die Wirklichkeit in einem Urtheile iſt, und folglich dieſer Einheit nur der Name einer analytiſchen oder logiſchen Einheit gebührt (M. I, 114. C. 104. f.)

5. Es iſt nehmlich ein groſser Unterſchied zwiſchen der analytiſchen oder logiſchen, und der ſynthetiſchen oder metaphyſiſchen Wirklichkeit, welche letztere man auch die reale nennen kann.

Digitized by Google

Die erſtere iſt die Wirklichkeit in einem aſſertoriſchen Urtheile, oder die bloſse Copula des Urtheils, doch ſo, daſs dasſelbe dadurch aſſertoriſch wird. Die letztere aber iſt die Wirklichkeit in dem Gegenſtande eines Urtheils, daſs nehmlich das, was geurtheilt wird, auch nicht bloſs Gedanke iſt, nicht bloſs in dem innern Sinn des vorſtellenden Subjects, ſondern abgeſondert von dem, der es ſich vorſtellte, alſo auch für andere Weſen, exiſtirt. Soll nehmlich in der Verknüpfung verſchiedener Vorſtellungen die ſynthetiſche Einheit der Wirklichkeit oder des Daſeyns erkannt werden, d. h. ſoll es ein wirklicher Gegenſtand und nicht bloſs ein als wirklich gedachter Begriff ſeyn; ſo muſs

a. ein Inhalt, oder verſchiedene Vorſtellungen da ſeyn, die mit einander zur ſynthetiſchen Einheit der Wirklichkeit verknüpft werden;

b. muſs auch eine vermittelnde Vorſtellung ſtatt finden, durch welche es möglich wird, jene verſchiedenen Vorſtellungen, die doch nicht bloſse Gedanken, ſondern empiriſch gegeben ſeyn ſollen, zu einer Einheit (die Wirklichkeit) zu verbinden, die doch ein bloſses Verſtandesproduct, ein bloſser Gedanke *a priori* iſt.

a. Hätte die Vorſtellung der Wirklichkeit eines Gegenſtandes keinen Inhalt, könnte man nicht etwas angeben, was wirklich wâre, ſo dächten wir bloſs den leeren Verſtandesbegriff der Wirklichkeit ſelbſt. Nun ſoll die Wirklichkeit eben ausſagen, daſs der Gegenſtand kein bloſser Gedanke iſt, oder den Gedanken *in concreto* darſtellen (Pr. 47.), d. i. dem Begriff einen Gegenſtand, der auſser dem Begriff liegt, hinzufügen. Es iſt uns aber auſser unſern Gedanken nichts weiter gegeben, als die Eindrücke auf die Sinnlichkeit und die dadurch gewirkten Empfindungen, dieſe geben alſo das Mannichfaltige, welches zu der ſynthetiſchen Einheit der Wirklichkeit verbunden, als exiſtirend erkannt wird.

b. Aber wie iſt es möglich, daſs etwas, das doch nicht bloſser Gedanke iſt, durch einen aus dem Ver-

Digitized by Google

ſtande entſpringenden Begriff gedacht werde und Einheit bekomme? Dies iſt die Frage bei jedem reinen Verſtandesbegriffe. Bei dem unſrigen fragen wir daher nur, wie ſoll es möglich ſeyn, daſs etwas darum für wirklich erkannt werde, weil es als wirklich gedacht wird? oder, wie kann der Gedanke, das iſt wirklich, mehr werden als ein bloſser Gedanke, kurz, wie kann das, deſſen Inhalt Empfindung iſt, durch die Verſtandesbegriffe ſo gedacht werden, daſs der Gedanke vom Daſeyn eines Begriffs der Gedanke vom Daſeyn eines Gegenſtandes werde? Wie komme ich aus dem Felde der bloſsen Gedanken hinaus in das Feld wirklicher Gegenſtände? Aus dem Verſtande entſpringt der Begriff des Daſeyns, und macht gleichſam einen Damm nach dem Felde der Gegenſtände hin, von dem Felde der Gegenſtände her macht wiederum die Empfindung einen ſolchen Damm nach jenem Damm bloſser Gedanken zu, allein beide Dämme reichen nicht an einander: oder ohne Allegorie, Empfindungen und reine Verſtandesbegriffe ſind ungleichartig; wie macht es denn die Urtheilskraft, die Empfindung durch den Begriff der Wirklichkeit zu einem exiſtirenden Gegenſtande zu bilden, oder welches iſt die Brücke, die jene beiden Dämme zuſammenhängt?

6. Dieſe Brücke iſt das, was Kant das transſcendentale Schema, hier der Wirklichkeit, nennt. Es iſt nehmlich bei den Verſtandesbegriffen eben die Frage, die auch bei den geometriſchen Begriffen ſtatt findet, wie können ſie Erfahrungserkenntniſs möglich machen? Warum muſs auch die Summe der drei Winkel in einem hölzernen Dreieck zwei rechten gleich ſeyn? Weil die Darſtellung des Triangels in der Einbildungskraft, oder das Schema eines jeden empiriſchen Dreiecks, es nothwendig macht, und dieſe Darſtellung im reinen Raum vermittelſt derſelben Thätigkeit der Einbildungskraft geſchiehet, durch welche die äuſsern Gegenſtände im Raum erzeugt werden. So iſt es nun auch mit den reinen Verſtandesbegriffen, dieſe haben ihr Schema in der Zeit. Die Zeit ſtehet nehmlich mit den

Digitized by Google

reinen Verſtandesbegriffen in Verbindung, weil dieſe der Grund aller Verknüpfung des Mannichfaltigen der Zeit ſind. Wenn ich mir z. B. die Zeit als eziſtirend vorſtelle, ſo iſt das nichts anders als eine Art der Verknüpfung der Zeittheile durch den Verſtandesbegriff des Daſeyns. Die Vorſtellungen, es iſt eine Zeit, es war eine Zeit, es wird eine Zeit ſeyn, machen die Zeit zu einem Gegenſtande, der durch das Daſeyn beſtimmt iſt. Dies iſt aber nicht möglich, ohne mir eine Zeit zu denken, von welcher jene durchs Daſeyn beſtimmte Zeiten Theile ſind, oder ſich in derſelben befinden. Folglich denken wir uns das Daſeyn ſchematiſch, oder bildähnlich (verſinnlichen uns daſſelbe) als Zeitbeſtimmung, durch einen Inhalt, welcher eine gewiſſe Zeit ausfüllt, und dadurch die Zeit beſtimmt, oder durch die Vorſtellung, daſs etwas zu einer beſtimmten Zeit gehört. Da nun alles in der Zeit ſeyn muſs, was erfahren werden ſoll, weil die Zeit die Form einer jeden Anſchauung und alſo die formale Bedingung aller Erfahrung iſt, ſo heiſst Wirklichkeit ſo viel, als die Beſtimmung einer Zeitlänge, durch einen Inhalt, vermittelſt der Empfindung (welche allen Inhalt giebt). Es exiſtirt eine Stadt Berlin, heiſst nichts anders, als, in der Zeitreihe iſt ein Zeitraum dadurch beſtimmt, daſs in demſelben etwas kann empfunden werden, was man die Stadt Berlin nennt. Die beſtimmte Länge dieſer Exiſtenz heiſst die Dauer. Es iſt übrigens nicht zu leugnen, daſs Kants Ausdruck, das Schema der Wirklichkeit iſt das Daſeyn in einer beſtimmten Zeit, unverſtändlich iſt, da Daſeyn und Wirklichkeit ganz gleichbedeutende Wörter ſind. Die Wirklichkeit kann aber nicht ihr eigenes Schema ſeyn, und obige Worte ſollten folglich alſo heiſsen: das Schema der Wirklichkeit iſt die Beſtimmung der Vorſtellung eines Dinges, daſs es zu einer beſtimmten Zeit gehöre. Mache ich mir nehmlich die Vorſtellung von einem Dinge ſo, daſs ich es in eine beſtimmte Zeit ſetze, ſo denke ich es als exiſtirend; empfinde ich es aber in einer beſtimmten Zeit, oder hängt es mit meinen Empfindungen ſo zuſammen, daſs ich es unter gewiſſen Bedingun-

Digitized by Google

gen auch in einer beſtimmten Zeit empfinden müſste, ſo erkenne ich es als exiſtirend. Exiſtiren heiſst daher auch zu einer beſtimmten Zeit gehören (C. 184. M. I, 206).

7. Wir haben alſo nun ein Kennzeichen der Wirklichkeit gefunden, welches zugleich das ganze Weſen der Wirklichkeit ausdrückt, von der wir etwas erkennen können. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zuſammenhängt, iſt wirklich, iſt da, exiſtirt. Die Bedingungen der Erfahrung ſind dasjenige, ohne welches keine Erfahrung ſtatt finden kann. Dieſe Bedingungen ſind entweder formal oder material. Die formalen Bedingungen ſind diejenigen, von welchen die bloſse Form der Erfahrung abhängt, z. B. Raum, Zeit, Verſtandesbegriffe u. ſ. w. Die materialen Bedingungen ſind diejenigen, von welchen die Materie oder der Inhalt der Erfahrung abhängt. Die erſtern machen die Erfahrung bloſs möglich; ohne Raum, z. B., kann es keine Erfahrung von äuſsern Gegenſtänden geben, Raum macht alſo ſolche Erfahrungen möglich, aber wenn ich auch den bloſsen Raum anſchaue (welches vermittelſt der Einbildungskraft geſchieht), ſo habe ich doch darum noch keine Erfahrung, ſondern es muſs erſt noch etwas im Raume ſeyn, der Raum muſs erfüllt ſeyn, es muſs Materie im Raume ſeyn. Materie kann aber nicht anders im Raume ſeyn, da der Raum bloſs Form unſrer Anſchauungen iſt, als dadurch, daſs unſre Sinnlichkeit afficirt wird, und wir dieſe Affection empfinden, d. h. daſs dieſe Affection auf unſre Vorſtellungsfähigkeit wirke. Empfindung des Gegenſtandes, oder doch Zuſammenhang deſſelben mit unſrer Empfindung iſt das, was da macht, daſs wir denſelben als wirklich oder exiſtirend denken (C. 266. M. I, 314).

8. Den Satz: was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung zuſammenhängt, iſt wirklich, nennt Kant ein Poſtulat des empiriſchen Denkens, d. h. es iſt einer von den drei

Sätzen, welche die Art anzeigen, wie das, was ich mir von Gegenſtänden der Erfahrung vorſtelle, mit meinem Erkenntniſsvermögen verbunden ſeyn muſs, wenn ich mir überhaupt Begriffe von Erfahrungsgegenſtänden machen ſoll. Soll ich einen Gegenſtand der Erfahrung als wirklich denken, ſo muſs ich oder ein Anderer ihn wahrnehmen können, er muſs mit der Empfindung, als der Materie der Anſchauungen, die in meinen Sinnen iſt, zuſammenhängen; denn eben darin beſtehet ja die Wirklichkeit eines Gegenſtandes, daſs derſelbe als wahrnehmbar für irgend ein vorſtellungsfähiges Subject gedacht werden muſs (C. 286. f). Soll ich alſo die Wirklichkeit der Dinge erkennen, ſo heiſst das ſo viel, als, ich ſoll erkennen, daſs die Dinge wahrgenommen werden können. Folglich fordert (poſtulirt) obiger Satz die Empfindungsfähigkeit, die Empfindung und das Bewuſstſeyn der Empfindung. Das heiſst, zur Wirklichkeit gehört dreierlei:

a. Empfindungsfähigkeit oder Sinnlichkeit. Wenn wir nehmlich nicht empfinden könnten, ſo wäre auch nichts da, denn wir erhielten dann keine ſinnlichen Eindrücke, und folglich wären wir ohne ſinnliche Gegenſtände. Allein iſt das nicht zu viel behauptet, ſollte es nicht heiſsen, für uns wäre dann nichts da? Ganz richtig; wir hätten dann aber auch nicht einmal den Begriff des Daſeyns, weil, wenn auch die Anlage dazu im Verſtande läge, dennoch, da kein Stoff geliefert würde, der durch dieſen Begriff verknüpft werden könnte, der Begriff der Exiſtenz gar nicht hervorgehen und zum Bewuſstſeyn gelangen könnte. Wir wüſsten folglich nichts vom Daſeyn. Was heiſst nun, etwas iſt da, aber nicht für uns? Nichts anders, als, etwas wird von einem Weſen nicht bloſs gedacht, ſondern auch empfunden, dahingegen wir es nicht empfinden, ſondern höchſtens bloſs denken. Geſetzt aber, etwas könnte von keinem Weſen, auch nicht von ſich ſelbſt empfunden werden, könnte es dennoch da ſeyn? das heiſst, giebt es noch ein anderes Merkmal des Daſeyns als die Empfindung? Ja, es muſs dann mit der

Digitized by Google

Empfindung, nach den Analogien der Erfahrung (ſ. Analogie der Erfahrung) ſo zuſammenhängen, daſs die Empfindung, die wir haben, nicht ſeyn könnte, wenn dieſes Etwas nicht da wäre. So wird die magnetiſche Materie nicht empfunden, aber die Phänomene der Anziehung könnten nicht ſo ſeyn, wie ſie empfunden werden, wenn es nicht eine ſolche Materie gäbe. Fällt aber auch dieſer Zuſammenhang mit der Empfindung weg, iſt auch dann noch ein Daſeyn möglich? Antwort, dann wäre das Ding, das da ſeyn ſollte, kein Gegenſtand der Erfahrung, kein ſinnliches Weſen, ſondern ein Ding an ſich. Wie ſich aber der Begriff des Daſeyns zu dieſem verhalte, wollen wir ſehen, wenn wir noch unterſucht haben, was zum Daſeyn der Erfahrungsgegenſtände gehört. Es gehört dazu

b. Empfindung, wie in 7. gezeigt worden iſt, und

c. das Bewuſstſeyn der Empfindung des Gegenſtandes, oder doch einer Empfindung, mit welcher derſelbe, nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung als ſolcher darlegen, zuſammenhängt. Denn wenn wir uns der Empfindungen nicht bewuſst werden, ſo ſind ſie bloſse Eindrücke, wie der Lichtſtrahlen auf eine Spiegelfläche, und es iſt uns dann nichts gegeben, was wir zur Einheit der Vorſtellung der Exiſtenz verknüpfen könnten (C. 272. M I, 323).

9. Wer das bisher Geſagte durchdacht hat, wird nun hoffentlich einſehen, daſs der Unterſchied zwiſchen Kants Theorie vom Daſeyn und der Theorie derer, welche die ſinnlichen Gegenſtände für Dinge an ſich halten, darin beſtehe: daſs die letztern behaupten, das Daſeyn ſei etwas in dem Begriff des Gegenſtandes liegendes, ein Merkmal des Begriffs ſelbſt; daſs Kant aber behauptet: das Daſeyn ſei nur die Vorſtellung von einem Verhältniſſe des Gegenſtandes zur Denkkraft, und folglich gar kein Merkmal des Begriffs des vorhandenen Dinges; daſs der Begriff des Daſeyns auch

Digitized by

nicht von einem exiſtirenden Dinge abſtrahirt ſei, ſondern ſeinen Urſprung in der Beſchaffenheit der Denkkraft ſelbſt habe. Die erſtere Behauptung Kants folgt daraus, daſs ich ſchon den ganzen Begriff von einem Gegenſtande habe, wenn auch das Daſeyn deſſelben fehlt, und daſs dadurch, daſs das Daſeyn noch hinzukömmt, der Begriff nicht vergröſsert wird, oder ein Merkmal mehr bekömmt, ſondern der Gegenſtand nur aus dem Felde bloſser Gedanken in das Feld der Anſchauungen verſetzt wird. „Nehmet ein Subject, welches ihr wollt, z. E. den Julius Caeſar. Faſſet alle ſeine erdenklichen Prädicate oder Merkmale, ſelbſt die der Zeit und des Orts nicht ausgenommen, in ihm zuſammen, ſo werdet ihr bald begreifen, daſs er mit allen dieſen Beſtimmungen exiſtiren, oder auch nicht exiſtiren kann.“ Wenn er exiſtirt, ſo erhält er darum nicht ein einziges Merkmal mehr, als wenn er nicht exiſtirt; die Exiſtenz macht ihn nicht zu einem andern Julius Caeſar, als der iſt, den wir bloſs denken, ohne Exiſtenz (S. II, 159). Kants zweite Behauptung folgt daraus, daſs jede Vorſtellung nothwendig mit einem der drei Begriffe der Modalität verknüpft, und entweder als möglich, oder wirklich, oder nothwendig, oder als unmöglich, nicht wirklich, oder zufällig gedacht werden muſs. Was aber nothwendig und allgemein iſt, kann nicht aus der Erfahrung entſprungen, ſondern muſs von dem Erkenntniſsvermögen in die Erfahrung hinein gelegt worden ſeyn.

10. Aus dem allen folgt nun, daſs die Wahrnehmung der einzige Charakter der Exiſtenz oder des Daſeyns iſt. In dem bloſsen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter ſeines Daſeyns angetroffen werden, denn der Begriff iſt immer der nehmliche, ich mag den Gegenſtand deſſelben bloſs als möglich, oder als wirklich, oder gar als nothwendig denken. Habe ich auch alle weſentliche Merkmale eines Begriffs, oder alle innere Beſtimmungen eines Dinges, d. i. diejenigen, die ſein ganzes Weſen ausmachen, ſo habe ich darum doch noch nicht das Daſeyn deſſelben oder

Digitized by Google

ſeinen Gegenſtand in der Wirklichkeit. Weil nehmlich das Daſeyn bloſs die Frage betrifft, ob das Ding, von dem wir uns den Begriff machen, auch irgend wahrgenommen werden könnte, wenn es uns dazu gegeben wäre; ſo könnte allenfalls die Wahrnehmung auch vor dem Begriff deſſelben hergehen, wodurch ſich der vorhandene oder exiſtirende Gegenſtand von dem bloſsen Denken deſſelben auffallend unterſcheidet. Denke ich mir nehmlich erſt einen Gegenſtand durch ſeinen Begriff, und nehme ihn dann erſt wahr, ſo hatte ich vor der Wahrnehmung bloſs die Vorſtellung von der Möglichkeit des Gegenſtandes; nehme ich aber erſt den Gegenſtand wahr, und mache mir alsdann erſt einen Begriff von ihm, ſo habe ich den Stoff dazu aus der Wahrnehmung genommen, und der Gegenſtand meines Begriffs muſs als wirklich gedacht werden. So iſt die Wahrnehmung der Charakter, und zwar der einzige Charakter der Wirklichkeit oder des Daſeyns (C. 272. M. I, 324).

11. Das Ding kann aber auch als wirklich oder exiſtirend erkannt werden, ehe es wahrgenommen wird. Eine ſolche Erkenntniſs des Daſeyns nennt man die Erkenntniſs deſſelben *a priori*; allein dieſes *a priori* iſt *comparative* zu verſtehen, daſs die Erkenntniſs nehmlich nicht unmittelbar, ſondern durch Schlüſſe, aus einer andern Erfahrung entſpringt, ſ. *A poſteriori*, 4. Es darf nehmlich nur ein Ding mit andern Wahrnehmungen, nach den Analogien der Erfahrung, als den Grundſätzen aller empiriſchen Verknüpfung zuſammenhängen, ſo erkenne ich das Daſeyn deſſelben durch einen Schluſs, der ſich auf dieſe Analogien, aber auch auf eine andere Wahrnehmung gründet. Ein Beiſpiel hierzu findet ſich in dem Artikel *A poſteriori* 4. wo das zukünftige Daſeyn eines Ereigniſſes, nehmlich das Verbrennen eines Hauſes, nach der Analogie der Cauſalität (der Urſache und Wirkung) als die nothwendige Wirkung der Flamme, wenn das Haus nicht würde gelöſcht werden, erkannt wird, ſ. 8, a. (C. 273.). Nach der Beſchaffenheit unſerer Organe kann uns die Wahrnehmung eines gewiſſen

Digitized by Google

Dinges gänzlich unmöglich ſeyn; ſo muſs z. B. zwiſchen der Sonne und unſerm Auge eine Materie vorhanden ſeyn, welche es möglich macht, daſs unſer Auge den Eindruck des Sonnenlichts erhält, denn wie ſollte ſonſt das Sonnenlicht auf unſre Sehenerven wirken können? Wir ſchlieſsen alſo hier richtig auf das Daſeyn einer Materie (des Aethers), durch deſſen Schwingungen unſere Seheorgane Stöſse bekommen, ob wir wohl, der Beſchaffenheit unſerer Organe nach, dieſe Materie nicht unmittelbar wahrnehmen können. Es würde eine ſolche Materie von uns gewiſs empiriſch angeſchauet werden, wenn unſere Sinne dazu organiſirt wären. Man muſs daher die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt nicht auf die Organiſation unſerer Sinne gründen; denn davon hängt freilich unſere ſubjective Erfahrung ab, aber nicht die Erfahrung als ſolche, oder die Form der Erfahrung. Was wir nehmlich nicht erfahren, das können vielleicht andere Weſen erfahren, daher folgt aus der Unmöglichkeit unſerer Wahrnehmung nicht die Unmöglichkeit des Daſeyns. Bis dahin aber, wo unſere Erfahrung hinreicht, oder wo noch irgend ein Zuſammenhang mit unſern Wahrnehmungen nach den Geſetzen der Erfahrung ſtatt findet, reicht auch unſere Erkenntniſs vom Daſeyn der Dinge hin. Wovon aber beides nicht ſtatt findet, davon iſt auch das Daſeyn für uns nicht erkennbar. Hiergegen ſtreitet nun ein gewiſſer Idealismus, deſſen Einwürfe im Artikel Berkley und die Widerlegung deſſelben im Artikel Idealismus zu finden iſt.

12. Soll alſo ein Gegenſtand unmittelbar für wirklich erkannt werden, ſo gehört dazu

a. Afficirung der Sinnlichkeit;

b. die daraus entſpringende Empfindung;

c. das Denken derſelben als Object, oder die Verbindung der Empfindungen zu Einem Bewuſstſeyn;

d. das Beſtimmen des Objects durch die Kategorien, oder das Bilden eines Begriffs vom Object.

Digitized by Google

e. die Beſtimmung des Objects der Wahrnehmung in Anſehung der Zeit;

f. die Vorſtellung des Objects vermittelſt des Verſtandes, durch das Schema der Zeit, als wirklich oder vorhanden.

Fällt aber a. b. und e. weg, oder abſtrahiren wir gänzlich von der ſinnlichen Vorſtellung der Zeit, ſo bleibt nichts weiter übrig, als der Actus des Zuſammenfaſſens deſſen, was im Bewuſstſeyn iſt, in d., und zwar ſo, daſs ſich der Verſtand dieſe Zuſammenfaſſung als geſchehen d. i. als wirklich denkt. Dann iſt es aber nicht die Wirklichkeit eines Erfahrungsgegenſtandes, ſondern das Aſſertoriſche in einem Urtheil, was ich denke; oder, wie Kant ſich (C. 101.) ausdrückt: ich denke, daſs der Satz mit dem Verſtande, nach deſſen Geſetzen, ſchon verbunden ſei, d. h. daſs ich nach dem logiſchen Geſetze wirklich ſo urtheile. Der Begriff der Wirklichkeit beſtimmt nehmlich für Erfahrungsgegenſtände die Zeit, durch die Empfindung in derſelben, und giebt dadurch den Gedanken: der Gegenſtand exiſtirt, oder, es befindet ſich in der oder der Zeit ein Gegenſtand, d. i. ein ſolcher, von dem irgend ein Weſen eine mit Empfindung begleitete Vorſtellung (Wahrnehmung) haben kann. Dieſer Begriff der Wirklichkeit aber, ohne das transſcendentale Schema der Zeitbeſtimmung, iſt der bloſs reine Verſtandesbegriff, und beſtimmt dann bloſs das Bewuſstſeyn, durch die Vorſtellung, daſs der Satz, als ſolcher, zu demſelben gehöre, oder daſs der Verſtand wirklich ſo urtheile, welche Vorſtellung das Urtheil eben aſſertoriſch macht. So bleibt immer bloſs der, die logiſche Form eines Urtheils bewirkende, Begriff übrig, wenn wir bei den Kategorien von aller ſinnlichen Vorſtellung, oder dem transſcendentalen Schema, abſtrahiren. Eben daher kann Kant aus den verſchiedenen logiſchen Functionen des Verſtandes zu urtheilen die Kategorien herleiten. Dies iſt aber auch die Urſache, warum ſich der Begriff des Daſeyns, ohne Einmiſchung des transſcendentalen Schema und der Empfindung, alſo ohne ſinnliche Vorſtellung, nicht real definiren läſst. Denn real definiren heiſst, die Möglichkeit eines ſolchen Gegenſtandes, als der Begriff angiebt, zeigen. Der

Digitized by Google

Begriff der Wirklichkeit verliert aber, wenn man dabei von der Sinnlichkeit abſtrahirt, alle Bedeutung oder Beziehung auf einen Gegenſtand (C. 300.)

Der Begriff der Exiſtenz drückt alſo aus, daſs ein Object auch auſser dem Begriff von ihm geſetzt ſey (C. 422 *); folglich kann er nur auf ein Object gehen, von dem man einen beſtimmten Begriff hat. Nur gehet vor der Beſtimmung des Objects durch den Verſtand, ja vor der Vorſtellung, daſs es ein Object ſei, noch das den Sinnen durch die Empfindung Gegebene her, oder die unbeſtimmte empiriſche Anſchauung d. i. Wahrnehmung deſſen, was ich nachher als Object denke. Dieſe Wahrnehmung ſchlieſst allerdings die Vorſtellung der Exiſtenz von Etwas in ſich, allein ich muſs immer ſagen von Etwas, d. h. das Angeſchaute als Object denken, wenn ich es als exiſtirend erkennen ſoll. Sonſt iſt die Exiſtenz, welche die Wahrnehmung in ſich ſchlieſst, noch nicht die eigentliche Kategorie, ſondern bloſs die Vorſtellung des gegebenen Realen, was freilich wirklich vorhanden iſt, aber nicht eher als vorhanden erkannt werden kann, als bis es als Etwas und ein beſtimmtes Etwas erkannt wird, ſ. Descartes, 3.

13. Und nun können wir die Frage in 8, a. beantworten, wie ſich der Begriff des Daſeyns zu den Dingen an ſich verhalte. Gott iſt z. B. kein Erfahrungsgegenſtand; was heiſst nun, Gott exiſtirt, oder das Daſeyn Gottes? Daſs es nicht heiſsen könne, Gott iſt irgend wann, oder irgend wo, wird ein Jeder zugeben, weil Gott ſonſt durch Raum und Zeit beſtimmt, folglich ein Sinnenweſen ſeyn, und alſo in die Sinne fallen müſste. Der Begriff des Daſeyns dient aber, wie wir geſehen haben, eigentlich nur dazu, etwas als in der Zeit befindlich zu erkennen. Nun iſt etwas entweder bloſs in der Zeit, nehmlich unſere Gedanken, oder zugleich im Raum, nehmlich die Cörper; von beiden kann ich alſo nur begreifen, daſs ſie exiſtiren, d. h. daſs ich ſie entweder in meinem innern oder äuſſern Sinne ſelbſt empfinde, oder daſs ſie mit meinen Empfindungen nach den Geſetzen der Erfahrung ſo zuſam-

Digitized by Google

menhängen, daſs ich, wenn es mir möglich wäre, die Erfahrung weit genug fortzuſetzen, darauf ſtoſsen müſste. Gedanken und Cörper erkennen wir daher nur als exiſtirend, d. h. wir können unſere Vorſtellung davon auf einen Gegenſtand beziehen, der ſich uns durch Empfindung ankündigt oder ankündigen würde. Allein der Begriff der Exiſtenz kann dem Anſehen nach, logiſch, als Prädicat von einem jeden Begriff gebraucht werden, dann heiſst das, dieſer Begriff hat auch auſser meinen Gedanken noch einen Gegenſtand, welchen ich durch dieſen Begriff denke, oder eigentlich, es giebt einen Gegenſtand unter den exiſtirenden Dingen, dem der Begriff zukömmt, welchen ich jetzt denke; Gott exiſtirt, heiſst daher, die Vernunftidee von der oberſten Urſache aller Dinge hat auch auſser meiner Vorſtellung noch einen Gegenſtand, der durch die Vorſtellung bloſs vorgeſtellt wird. Gott iſt kein bloſser Gedanke. Oder eigentlich ſollte es heiſsen: Es giebt unter den exiſtirenden Dingen auch eins, dem die Prädicate zukommen, die wir zuſammen genommen in der Vernunftidee Gott denken (S. II. 164). Aber dieſe Beziehung der Idee Gott auf einen Gegenſtand iſt wiederum doch nur ein bloſser Gedanke, und nicht wie das Urtheil, die Stadt Berlin exiſtirt, ein auf den Zuſammenhang mit der Empfindung ſich gründendes Urtheil, oder ein auf einen Erfahrungsgegenſtand ſich beziehendes Erkenntniſs. Daher kann ich mir Gott wohl als exiſtirend denken, aber ſeine Exiſtenz nicht erkennen, nicht meine Idee von Gott durch Empfindung auf ihren Gegenſtand beziehen. Dieſes erhellet auch daraus, daſs es uns nicht möglich iſt, uns eine Vorſtellung von dem Daſeyn eines Weſens zu machen, welches zu keiner Zeit, d. i. nie, und an keinem Ort, d. i. nirgends iſt, weil nur ſinnliche Weſen zu irgend einer Zeit, und an irgend einem Ort ſeyn können. *) Wollte man aber ſagen, Gott iſt

*) Cruſius behauptete eben darum, daſs ein jedes Ding, dem die Exiſtenz zukömmt, irgendwo und irgendwann ſeyn müſſe (ſ. Cru-

zu jeder Zeit und an jedem Ort, immer und überall, ſo iſt das offenbar eine anthropomorphiſtiſche Vorſtellung von ſeiner Allgegenwart, die den groſsen Newton offenbar in Dämonologie ſtürzte, indem ſie verurſachte, daſs er den Raum, der allein überall ſei, für das Senſorium der Gottheit hielt. Dieſe Verſinnlichung der Gottheit, die Gott zu einem ausgedehnten Weſen von einer feinen, der Wahrnehmung ſich entziehenden, Materie macht, indem der Gedanke nicht im Raum ſeyn kann, fällt weg, wenn, wie Kant mit apodiktiſcher Gewiſsheit behauptet, Zeit und Raum bloſs Formen unſers ſinnlichen Erkenntniſsvermögens ſind. Wenn aber Gott nie oder nirgends iſt, ſo heiſst das nicht etwa, es giebt gar keinen Gott, ſo iſt das nicht Atheismus, ſondern es heiſst bloſs, man muſs ſich das Daſeyn Gottes nicht als eine ſinnliche, durch Zeit und Raum beſchränkte Exiſtenz denken. Die Exiſtenz eines Dinges im Felde der Erfahrung bekömmt dadurch Realität, daſs das Ding entweder als in einer beſtimmten Zeit befindlich empfunden wird, oder doch nach Erfahrungsgeſetzen mit andern exiſtirenden Dingen zuſammenhängt. Dinge auſser dieſem Felde laſſen ſich nun nicht empfinden, alſo läſst ſich ihre Exiſtenz auch nicht rechtfertigen (M. I, 731.). Es iſt nehmlich gar kein Mittel vorhanden, ihr Daſeyn zu erkennen. Die Exiſtenz derſelben müſste gänzlich *a priori* erkannt werden. Unſer Bewuſstſeyn aller Exiſtenz aber gehört gänzlich zur Einheit der Erfahrung, und eine Exiſtenz auſser dieſem Felde kann zwar nicht für ganz unmög-

---

ſius 2); aber die Exiſtenz überſinnlicher Gegenſtände z. B. der Seele, oder Gottes, und das Daſeyn des Raums, als eines wirklichen Dinges, müſste ihn nothwendig in Verlegenheit ſetzen. Cruſius hätte ſagen ſollen, daſs ein jedes ſinnliches Ding, dem die Exiſtenz zukömmt, irgendwo und irgendwann ſeyn müſſe, daſs wir aber eben darum die Exiſtenz eines überſinnlichen Dinges, das nicht im Raum und in der Zeit iſt, nicht begreifen können. S. Herz Betrachtungen S. 97. ff.

Digitized by Google

lich erklärt werden, ſie iſt aber eine Vorausſetzung, die wir durchaus nicht rechtfertigen können (C. 629).

Wenn uns nun das Geſetz der Sittlichkeit nöthigt, einen Gott zu glauben, ſo bleibt uns folglich nichts anders übrig, als das Daſeyn Gottes analogiſch zu denken, und zu ſagen, Gott exiſtirt, heiſst, ſo wie zu meinen ſinnlichen Vorſtellungen ein wirklicher Gegenſtand gehört, ſo gehört zu meiner Idee, Gott, ein verborgenes Etwas, deſſen Daſeyn aber nur durch das Symbol eines ſinnlichen Daſeyns gedacht, aber nicht begriffen werden kann.

14. Baumgarten (Metaph. §. 41.) ſagt: „eine Sache iſt, auſser ihrem Weſen, auch in Abſicht aller Affectionen (Beſtimmungen, die aus den weſentlichen Stücken folgen) beſtimmt, oder ſie hat nicht alle dieſe Affectionen. Iſt das erſte, ſo iſt ſie eine wirkliche Sache (*actuale*); iſt das andere, ſo iſt ſie eine bloſs mögliche Sache (*mere poſſibile, nihil ſeu nonens privativum.*) Die Wirklichkeit iſt demnach der Inbegriff aller Affectionen, die in einer Sache mit ihrem Weſen möglich ſind, d. i. ſie iſt die Erfüllung (*complementum*) des Weſens, oder der innerlichen Möglichkeit, in ſo fern dieſe letztere nur als ein Inbegriff der Beſtimmungen gedacht wird.“ Baumgarten hat allerdings darin recht, daſs man durch die Wirklichkeit mehr ſetzt, als durch die bloſse Möglichkeit, denn ſonſt wären ja Möglichkeit und Wirklichkeit einerlei Begriffe. Allein darin hat Baumgarten unrecht, daſs er die Wirklichkeit für etwas in der Sache erklärt. Aus dem Weſen einer Sache folgt gar nicht die Wirklichkeit, dieſe iſt nicht eine Folge der weſentlichen Stücke. Ein Ding enthält nie mehr Beſtimmungen, wenn es wirklich iſt, als es enthält, wenn es bloſs möglich iſt. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeſte mehr, als hundert mögliche. Denn da dieſe den Begriff, jene aber den Gegenſtand bedeuten, ſo würde, im Fall dieſer mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenſtand ausdrücken, und alſo

Digitized by Google

auch nicht der angemeſſene Begriff von demſelben ſeyn. Aber in meinem Vermögenszuſtande iſt mehr bei hundert wirklichen Thalern, als bei dem blofsen Begriffe derſelben (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenſtand iſt bei der Wirklichkeit nicht blofs in meinem Begriffe analytiſch enthalten, ſondern kömmt zu meinem Begriffe (der eine Beſtimmung meines Zuſtandes iſt) ſynthetiſch hinzu, ohne daſs, durch dieſes Seyn auſserhalb meinem Begriffe, dieſe gedachten hundert Thaler ſelbſt im mindeſten vermehret werden (M. I, 729. C. 626. f).

Das Seyn iſt offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Es iſt blofs das Setzen (die Poſition) eines Dinges in eine beſtimmte Zeit, im Gegenſatze des Setzens eines Urtheils, welches durch das Bindewörtchen iſt geſchieht. Jenes kann man den tranſcendentalen Gebrauch (d. i. den, durch welchen ein Ding geſetzt wird), dieſes den logiſchen Gebrauch (d. i. den, durch welchen ein Urtheil geſetzt wird) des Begriffs Seyn nennen.

Beide die Möglichkeit und Wirklichkeit ſetzen ein und daſſelbe Ding, mit allen ſeinen Beſtimmungen, nur in ein verſchiedenes Verhältniſs mit dem Erkenntniſsvermögen. Die Möglichkeit bezieht das Ding blofs auf den Verſtand, und ſtellt daſſelbe entweder blofs ohne innern Widerſpruch dar, das iſt die logiſche Möglichkeit, oder als übereinſtimmend mit dem empiriſchen Gebrauche des Verſtandes, d. i. mit dem Gebrauch deſſelben unter Vorausſetzung der Formen der Anſchauung, Raum und Zeit, und der reinen Verſtandesbegriffe, z. B. Urſache, Wirkung u. ſ. w., welches die metaphyſiſche Möglichkeit iſt. Die Wirklichkeit hingegen bezieht zwar daſſelbe Ding auch auf den Verſtand, aber doch ſo, daſs es entweder als ſchon mit dem Verſtande verknüpft (daſs der Gedanke wirklich ſei) vorgeſtellt wird, welches die logiſche Wirklichkeit iſt; oder als mit der Wahrneh-

Digitized by Google

mung verknüpft, welches die materiale oder metaphyſiſche Wirklichkeit iſt. (C. 287 *). Hieraus folgt, daſs es falſch iſt, was Baumgarten ſagt: „es gehört demnach eine jedwede innerliche Beſtimmung einer Sache entweder zu ihrem Weſen, oder zu ihrer Wirklichkeit," weil die Wirklichkeit gar keine innerliche Beſtimmung einer Sache iſt, ſondern bloſs die Verknüpfung des Dinges mit der Wahrnehmung durch den Verſtandesbegriff; ſ. übrigens Analogie der Erfahrung, 4. 5. und Idealismus.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abthl. I. Buch. I. Hauptſt. II. Abſchn. S. 101. 104 f. — III. Abſchn. S. 106. — II. Buch. I. Hauptſt. S. 184. — II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 266. 277. f. 287 *). — III. Hauptſt. S. 300. 302. — II. Abth. II. Buch. III. Haupſt. IV. Abſchn. S. 626. f. — S. 629. — VII. Abſchn. S. 667. Deſſ. Prolegom. §. 5. S. 47.

Dauer,

ſ. Zeit

Dauern,

ſ. Zeit

Declaration,

ſ. Begriff, 13.

Decompoſition,

ſ. Theilung

Deduciren,

ſ. Deduction

Deduction,

transſcendentaler Beweis, auch critiſcher Beweis, *deductio*, *deduction* (ſ. Beweis, 11). Die Erklärung der Art, wie ſich Begriffe oder Sätze *a priori* auf Gegenſtände beziehen können (C. 117); oder, die Rechtfertigung der objectiven und allgemeinen Gültigkeit und der Einſicht der Möglichkeit eines ſynthetiſchen Satzes, oder eines Begriffs, wenn ſie *a priori* ſind (P. 80). Das Wort Deduction hat Kant von den Rechtslehrern entlehnt, welche darunter den Be-

Digitized by Google

weis, der den Rechtsanſpruch darthun ſoll, verſtehen. So macht Cajus, in einem Rechtshandel, auf ein Capital Anſpruch, das Jemand nachgelaſſen hat; und der Beweis, daſs dieſer Anſpruch in den Rechten gegründet ſei, und das Capital folglich dem Cajus gehöre, heiſst die Deduction. Man kann dieſe Deduction, die nachweiſet, was in einem einzelnen Falle Rechtens (*quid iuris*) iſt, auch die Rechtsdeduction nennen, um ſie von der empiriſchen Deduction eines Begriffs oder Satzes, welches die Erklärung der Art iſt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über Gegenſtände erworben worden, und von der transſcendentalen Deduction zu unterſcheiden. So iſt die Darſtellung der reinen Verſtandesbegriffe, als Principien der Möglichkeit der Erfahrung, die transſcendentale Deduction derſelben; die Erklärung der Gründe hingegen, worauf ſich unſere gegenwärtigen Begriffe von der Elektricität ſtützen, iſt die empiriſche Deduction derſelben, weil die Elektricität ein Gegenſtand iſt, von deſſen empiriſcher Beſchaffenheit Niemand etwas *a priori* wiſſen kann, und folglich unſre Erkenntniſs von derſelben nur durch die Erfahrung und das Bemühen, dieſelbe unter allgemeine Begriffe und Geſetze zu bringen (Reflexion) entſtanden ſeyn kann. Man kann endlich auch noch nachweiſen, bei welcher Gelegenheit ein Begriff oder Satz *a priori* erzeugt worden iſt. So geben allerdings die Eindrücke der Sinne den erſten Anlaſs, die ganze Erkenntniſskraft, in Anſehung der Begriffe und Sätze *a priori*, zu eröffnen, und dadurch aus jenen im Bewuſstſeyn aufgenommenen Eindrücken der Sinne Erfahrung zu Stande zu bringen. Dieſe enthält dann zwei ſehr ungleichartige Elemente, nehmlich eine Materie zur Erkenntniſs, oder jene ins Bewuſstſeyn aufgenommenen Eindrücke aus den Sinnen, und eine gewiſſe Form, ſie zu ordnen, aus dem innern Quell des reinen Anſchauens und Denkens, dem Erkenntniſsvermögen, welches, bei Gelegenheit der ſinnlichen Eindrücke, zuerſt in Thätigkeit geſetzt wird, und Begriffe hervorbringt. Ein ſolches Nachſpüren der erſten Beſtrebungen unſerer Erkenntniſskraft, um von ein-

Digitized by Google

zelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen hinauf zu ſteigen, betrifft eine Thatſache (*quaeſtionem facti*), und wird von Kant nicht Deduction, ſondern die Erklärung des Beſitzes einer reinen Erkenntniſs genannt (C. 116. ff). Bei einem Erfahrungsbegriffe oder Erfahrungsſatze iſt die Erklärung des Beſitzes einerlei mit der Ableitung ſeines Urſprungs.

2. Die transſcendentale Deduction iſt alſo die Erklärung der Möglichkeit eines Begriffs, oder ſynthetiſchen Satzes *a priori*, und Kant nennt ſie auch, wenn er in ſeinen critiſchen Schriften mit ſolchen Sätzen oder Begriffen zu thun hat, die Deduction derſelben ſchlechthin, weil es keine empiriſche Deduction derſelben geben kann (P. 167). Der Begriff der Urſache z. B. bedarf einer ſolchen transſcendentalen Deduction, d. i. einer Nachweiſung, ob wir auch in einem rechtmäſsigen Beſitze dieſes Begriffs ſind, ob wir auch einen gültigen Gebrauch von demſelben machen, kurz, ob und unter welchen Bedingungen es wirklich ſo etwas giebt, was wir Urſache nennen. Hume ſuchte die Quelle dieſes Begriffs in der Erfahrung, und wollte den Urſprung deſſelben auf eben die Art erklären, wie wir etwa zeigen können, auf welchem Wege, nehmlich durch Beobachtungen, Verſuche und Reflexion, wir zu richtigen Begriffen von der Elektricität gelangen, ſ. Analogie der Urſache und Wirkung, 21. ff. Allein das war der Verſuch einer empiriſchen Deduction des Begriffs Urſache, die von einem ſolchen, aus dem Verſtande entſpringenden Begriffe, nicht möglich iſt. Hume wollte den Begriff der Urſache phyſiologiſch ableiten, oder erklären, wie wir durch Beobachtung der Natur zu demſelben gelangen; er zeigt aber blofs an einer Erfahrung, wie wir in den Beſitz des reinen Verſtandesbegriffs der Urſache kommen, aber dieſe Gelangung zum Beſitze deſſelben und folglich die ganze Erfahrung ſelbſt würde ganz unmöglich ſeyn, wenn nicht in dem Verſtande die Anlage zu einer ſolchen Verknüpfung der Erfahrung läge, aus der nun, auf Veranlaſſung ſinnlicher Eindrücke, der Begriff der Urſache

Digitized by Google

durch den Verſtand ſelbſtthätig erzeugt, und dadurch etwas für eine Urſache erkannt wird. Was Hume alſo leiſtet, iſt folglich die Erklärung des Beſitzes des reinen Verſtandesbegriffs Urſache, welche nur bei Erfahrungsgegenſtänden zugleich die empiriſche Deduction derſelben iſt, aber bei reinen Begriffen gar nicht Deduction heiſsen kann, weil ſie bloſs eine Thatſache lehrt, aber nicht den Grund derſelben darthut, der nicht in der Erfahrung ſelbſt, ſondern im Erkenntniſsvermögen liegt. Bei Begriffen und ſynthetiſchen Sätzen *a priori* iſt nehmlich die empiriſche Deduction derſelben darum unmöglich, weil man die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, die in denſelben liegt, aus keiner auch noch ſo oft wiederholten Erfahrung ableiten kann. Was wir für die Urſache einer Wirkung erkennen, darauf muſs die Wirkung nothwendig und in allen Fällen, wo kein Hinderniſs die Wirkung unmöglich macht und folglich die Urſache vorhanden iſt, folgen; viele Fälle ſind aber noch nicht alle Fälle, und darum verunglückte Hume's Verſuch, dieſe Begriffe von Urſach und Wirkung aus der Vergleichung noch ſo vieler Erfahrungsfälle abzuleiten. Er zeigte bloſs, daſs dieſe Begriffe in der Erfahrung vorkommen, und das konnte er, weil ſie der Verſtand in die Erfahrung hinein legt, und eben dadurch die Erfahrungserkenntniſs nach der Verknüpfung von Urſach und Wirkung möglich macht. Kant hingegen deducirt den Begriff der Urſache dadurch, daſs er zeigt, wenn dieſer Begriff nicht aus dem reinen Verſtande entſpränge, und durch ihn Einheit in die Erfahrung gebracht würde, ſo würde es unmöglich ſeyn, die objective Folge der Erſcheinungen nicht für ſubjectiv zu halten, d. h. die Folge der Dinge auf einander in der Erfahrung wäre dann nicht mehr nothwendig und für alle Menſchen, die ſie wahrnehmen, dieſelbe, folglich wäre ſie auch nicht weiter von der zufälligen und willkührlichen Folge der Dinge in der beliebigen Vorſtellung einzelner Subjecte unterſchieden, und wir wüſsten nie, ob wir dieſe Folge der Dinge untereinander uns bloſs ſo vorſtellten, oder ob ſie wirklich in der Erfahrung ſo zu finden ſey (P. 93), ſ. Ana-

Digitized by Google

logie der Urſache und Wirkung, 10. C. 117. 119. Pr. 14. M. I, 133. 135).

3. Zu den Anſchauungen, Begriffen und Sätzen, welche einer transſcendentalen Deduction bedürfen, gehören vornehmlich die reinen Anſchauungen, Raum und Zeit (ihre Deduction findet ſich C. 37 — 73.); die Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verſtandes, z. B. Urſache, Wirkung, Daſeyn u. ſ. w.; ferner die Grundſätze des reinen Verſtandes, z. B. alle Veränderung muſs eine Urſache haben, alle Erſcheinungen ſind der Anſchauung nach extenſive Gröſsen u. ſ. w. (C. 195.); ferner die Möglichkeit des höchſten Guts (P. 209.) und aller Imperativen der Sittlichkeit, z. B. des Princips derſelben: handle nach der Maxime, durch welche du wollen kannſt, daſs ſie allgemeines Geſetz werde, des Imperativs: du ſollſt nie einen Menſchen aus Rachſucht tödten, u. ſ. w. Die transſcendentale Deduction der Begriffe zeigt nun, daſs es in der Natur wirklich Urſachen, Wirkungen, exiſtirende Dinge geben muſs; die der transſcendentalen Grundſätze, daſs und warum ihnen alles in der Natur unterworfen ſeyn muſs; die der ſittlichen Principien, daſs und warum alle vernünftigen Weſen darnach handeln ſollen.

4. Es kömmt noch eine Eintheilung der Deductionen in der Critik der reinen Vernunft vor, nehmlich die in die objective und ſubjective Deduction. Die objective Deduction beſtehet nehmlich darin, daſs gezeigt wird, ein Begriff oder ſynthetiſcher Satz habe wirklich ein Object oder einen Gegenſtand, durch den er *in concreto* dargeſtellt wird, ſo daſs er nicht ein bloſs leerer Gedanke bleibt. Die ſubjective Deduction beſtehet hingegen darin, daſs der Begriff oder Satz aus der Natur unſrer Vernunft abgeleitet wird (C. 395). Man deducirt die Kategorien objectiv, wenn man zeigt, wie durch ſie allein Erfahrung möglich iſt. Dies kann man nun mit den Vernunftbegriffen (Ideen) z. B. Gott, Freiheit, Seele, u. ſ. w. nicht (C. 691); aber man kann zeigen, daſs dieſe Ideen aus der Natur unſrer

Digitized by Google

Vernunft entſpringen. Die Vernunft iſt nehmlich das Vermögen, Vollſtändigkeit und Einheit in die Reihen der Erfahrungserkenntniſs zu bringen; dazu entſpringen aus ihr, wenn ſie auf Erkenntniſs hinwirkt, die Ideen, z. B. der oberſten Urſache oder Gottes, des abſoluten Anfangs oder der Freiheit, des abſoluten Subjects oder der Seele. Dieſe Ideen haben alſo keinen Gegenſtand in der Erfahrung, ſondern zeigen nur der Erfahrung einen idealen Geſichtspunct an, nach welchem ſie erweitert und ſyſtematiſch gemacht werden muſs. Die Vernunft giebt alſo durch dieſe Ideen die Maximen oder Regeln an, nach welchen der Verſtand bei der Erweiterung der Erfahrungserkenntniſs verfahren muſs. Dies heiſst die ſubjective Ableitung der Ideen aus der Natur der Vernunft oder die ſubjective Deduction derſelben (C. 697. f. M. I, 824).

5. Auch die reinen äſthetiſchen Urtheile bedürfen einer transſcendentalen Deduction, d. h. es bedarf einer Legitimation (Rechtfertigung), wie man ſich anmaſsen darf, etwas für ſchön zu erklären, und dadurch zu behaupten, daſs es Jedermann gefallen ſolle, ohngeachtet man keine Gründe dafür angeben kann (U. 151. 135). Die Allgemeingültigkeit eines Geſchmacksurtheils transſcendental deduciren heiſst alſo, die Möglichkeit derſelben aus reinem Verſtande, ohne empiriſche Quellen darthun, ſ. Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems.

6. Endlich kann auch die Eintheilung eines Syſtems deducirt werden, d. h. man kann den Beweis der Vollſtändigkeit dieſer Eintheilung ſowohl, als auch der Stetigkeit, daſs nehmlich der Uebergang vom eingetheilten Begriffe zum Gliede der Eintheilung in der ganzen Reihe der Unterabtheilungen durch keinen Sprung (*diviſio per ſaltum*) geſchehe, führen, welches eine am ſchwerſten zu erfüllende Bedingung für den Baumeiſter eines Syſtems iſt (K. XIII *).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. I. Th. I. und II. Abſchn. §. 2 — 8. S. 37 — 73. — II. Th. I. Abth.

Digitized by Google

I. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. §. 13. S. 116. ff. — II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 193. ff. — II. Abth. I. Buch. III. Abſchn. S. 393. — II. Buch. III. Hauptſt. VII Abſchn. S. 691. 697.

Deſſ. Prolegom. Vorrede. S. 14.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 80. 93. II. B. II. Hauptſt. S. 203.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 30. 31. S. 131. 133.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. III. S. XIII *).

Deduction der Kategorien.

ſ. Kategorien.

Definiren.

ſ. Begriff, 11.

Definition.

ſ. Begriff, 11.

Deiſt.

ſ. Theologie.

Deiſtiſch.

ſ. Theologie.

Demonſtrabel,

demonſtrabilis, *démonſtrable*, *démontrable*. So heiſst ein Begriff oder Satz, wenn der ihm correſpondirende Gegenſtand, es ſei nun in der reinen oder empiriſchen Anſchauung gegeben werden kann (U. 240), ſ. Acroamatiſch. So iſt der Begriff der Gröſse demonſtrabel, denn er kann in der Raumesanſchauung *a priori*, z. B. einer geraden Linie gegeben werden.

2. Die Verſtandesbegriffe (Kategorien und Prädicabilien) müſſen jederzeit demonſtrabel ſeyn, d. i. der ihnen correſpondirende Gegenſtand muſs in der Anſchauung gegeben werden können, denn dadurch können wir allein ihre objective Realität darthun. Unter Demonſtriren iſt nehmlich das Darſtellen zu

verſtehen, ſo wie man in der Anatomie darunter ebenfalls das Vorzeigen des Gegenſtandes verſtehet. Der Anatomiker ſagt z. B. er demonſtrire das menſchliche Auge, wenn er die Begriffe von den Theilen des Auges, die er vorher bloſs in Worten (discurſiv) vorgetragen hat, an einem wirklichen Auge, vermittelſt der Zergliederung des Organs, in der Anſchauung vorzeigt (U. 241). Die Verſtandesbegriffe ſind nehmlich nur Gedanken, ſobald ihnen aber ein ihnen correſpondirender Gegenſtand in der Anſchauung beigefügt wird, werden ſie Erkenntniſſe. Die Begriffe der Urſache und Wirkung können z. B. an der Undurchdringlichkeit, dem Stoſse der Cörper, der Ausdehnung der Luft durch die Hitze, den Zerſtörungen durch den Sturmwind, der Erleuchtung durch das Licht u. ſ. w. gegeben werden. Die Begriffe der Urſache und Wirkung können alſo durch empiriſche Anſchauungen belegt, d. i. der Gedanke davon an einem Beiſpiele gewieſen (demonſtrirt) werden, d. h. der Begriff derſelben iſt demonſtrabel. Dieſes muſs möglich ſeyn, weil man ſonſt leicht mit einem Hirngeſpinſte ſpielen könnte. Woher wollte man ſonſt wiſſen, ob es auch z. B. eine Urſache gebe? (M. II, 752. U. 240). Es iſt etwas ſehr bemerkungswürdiges, daſs wir die Möglichkeit keines Dinges nach der bloſsen Kategorie oder dem reinen Verſtandesbegriffe einſehen können, ſondern immer eine Anſchauung bei der Hand haben müſſen. Die Kategorien der Relation z. B. bleiben leere Gedanken, ſo lange wir ihnen nicht einen ſinnlichen Gegenſtand beigeſellen können, in dem ſie dargeſtellet werden.

a. Die Kategorie der Subſtanz ſagt, ohne alle Verſinnlichung, aus, daſs etwas, dem dieſer Begriff zukömmt, bloſs Subject, niemals Beſtimmung (Accidenz) eines andern Dinges ſei;

b. die Kategorie der Urſache, daſs wenn etwas ſei, auch etwas anders (die Wirkung) ſeyn müſſe;

c. die Kategorie der Wechſelwirkung, daſs wenn mehrere Dinge da ſind, dieſe Dinge wechſelſeitig auf einander wirken, ſo daſs, wenn das erſte da iſt,

Digitized by Google

nothwendig auch das andere da ſeyn müſſe, und umgekehrt.

Alles dieſes läſst ſich aber aus bloſsen Begriffen nicht einſehen, es muſs etwas da ſeyn, woran ich es anſchaue, z. B. ein Menſch, an dem ich den Begriff der Subſtanz in der Anſchauung vor mir habe, u. ſ. w. Mit den übrigen Kategorien iſt es eben ſo. Wie ein Ding mit vielen einerlei, d. i. eine Gröſse ſei, kann ich mir gar nicht denken, ich muſs es an dem Raume, an der Zeit, oder an dem, was Raum und Zeit erfüllt, an einem Cörper anſchauen. So lange es alſo an Anſchauung fehlt, weiſs man nicht, ob man durch die Kategorien einen wirklichen Gegenſtand denkt, und ob ihnen auch überall irgend ein Object zukommen könne, und ſo beſtätigt ſich, daſs ſie allein, ohne Anſchauung, bloſse Gedankenformen ſind. Man verſtehet nehmlich unter Gedankenformen das, was eine Anſchauung zu einem Gedanken formt, oder ihm die Form eines Gedankens giebt. Dies kann nun nicht ſchon ſelbſt Erkenntniſs ſeyn, weil es noch keinen Inhalt hat, der dadurch erkannt wird. Daher rührt es denn eben, daſs die Kategorie allein nicht eher einen realen (nicht bloſs logiſchen) Gedanken giebt, bis ſie demonſtrirt, d. i. in einer Anſchauung dargeſtellt wird (M. I, 336. C. 288).

3. Wenn die Logiker die Ausdrücke demonſtrabel und indemonſtrabel gebrauchen, ſo verſtehen ſie darunter gemeiniglich, mittelbar und unmittelbar gewiſs. Sie bedienen ſich nehmlich dieſer Ausdrücke gemeiniglich nur von Sätzen. So ſagt Meier (Auszug aus der Vernunftlehre §. 192): „die Erkenntniſs einer Wahrheit iſt entweder eine erweiſliche (*cognitio demonſtrabilis*), oder eine unerweiſliche Erkenntniſs (*cognitio indemonſtrabilis*). Dieſe wird uns gewiſs, ſobald wir ſie deutlich einſehen; jene aber nicht. Dieſe iſt ohne Beweis völlig gewiſs; jene aber nicht.“ Der Unterſchied zwiſchen dem bisherigen Sprachgebrauch und dem Kantiſchen beſtehet folglich darin, daſs man demonſtrabel nannte, was ſich beweiſen läſst; Kant hingegen nennt demonſtrabel, was ſich ſinnlich dar-

ſtellen oder vorzeigen läſst, der wörtlichen Bedeutung des Worts gemäſs; welches auch mit der Bedeutung des Worts Demonſtration übereinſtimmt, welches nicht einen jeden Beweis, ohne Unterſchied, ſondern nur diejenige Art derſelben bedeutet, welche die Geometer haben, von denen alle Momente des Beweiſes in der Anſchauung dargeſtellt werden können, ſ. Acroamatiſch (U. 241).

4. Die reine Philoſophie hat ſowohl mittelbar- als unmittelbar gewiſſe Sätze, welche ſie aus Gründen *a priori* beweiſen kann, die aber darum doch nicht demonſtrabel ſind, oder ſich demonſtriren laſſen. Ein beweisfähiger Satz iſt nur dann demonſtrabel, wenn ſich ſein Beweis durch Darſtellung in der Anſchauung führen läſst. Die Mathematik allein kann demonſtriren, die Philoſophie nur durch Begriffe (diſcurſiv oder acroamatiſch) beweiſen. Demonſtriren heiſst nehmlich, im Beweiſen, oder auch im Definiren, ſeinen Begriff zugleich in der Anſchauung darſtellen. Beides, demonſtriren und durch Begriffe darthun, heiſst beweiſen; aber demonſtriren heiſst überhaupt, einem Begriff ſeinen Gegenſtand in der Anſchauung beifügen, und das kann auch bei dem Definiren geſchehen (U. 241. M. II. 753), ſ. Acroamatiſch.

5. Begriffe der Vernunft ſind indemonſtrabel, denn die Vernunftideen z. B. Gott, Seele u. ſ. w. kann man nicht in der Anſchauung darſtellen. Von ſolchen Begriffen muſs aber dennoch gezeigt werden, daſs ſie gewiſſen Principien der Erkenntniſsvermögen gemäſs aus denſelben entſpringen. Dieſes heiſst die ſubjective Deduction der Vernunftideen, und iſt im Artikel Deduction, 4. erläutert worden. Dieſe ſubjective Deduction zeigt, daſs die Ideen nicht grundlos ſind. Das Princip der Vernunft iſt z. B.: alle Erfahrung zu einer ſyſtematiſchen Einheit zu bringen; ſie macht ſich daher die Idee von Gott, um alle Verknüpfung der Welt ſo zu betrachten, als wäre ſie aus einer

Digitized by Google

einzigen Urſache entſprungen. Dieſe Idee iſt alſo die von einer allgenugſamen Urſache aller kosmologiſchen Reihen (U. 240).

6. Man hat in der praktiſchen Philoſophie zwei ſolcher indemonſtrabeln Vernunftbegriffe, die unſerer Willkühr in Beziehung auf moraliſche Geſetze nothwendig zum Grunde gelegt werden müſſen, nehmlich die Idee von der transſcendentalen Freiheit, und von der Tugend; beiden kann kein Gegenſtand in der Anſchauung beigefügt werden. Auch iſt das überſinnliche Subſtrat aller Erſcheinungen überhaupt eine ſolche Vernunftidee, welche nirgends anzuſchauen iſt, weil ſie die Vorſtellung von dem iſt, was vermittelſt der Anſchauung ſinnlicher Gegenſtände erſcheint, folglich nicht ſelbſt Erſcheinung ſeyn kann. Eben ſo iſt es mit der transſcendentalen Freiheit, oder der abſoluten Unabhängigkeit von allen vorhergehenden beſtimmenden Urſachen, welches eine Idee iſt, die die Vernunft bloſs zur Möglichkeit der moraliſchen Handlung gebraucht, welche nicht frei wäre, wenn ſie von vorhergehenden Urſachen beſtimmt würde. Nun iſt aber in der Natur alles dem Geſetze der Urſache und Wirkung unterworfen, folglich gehört eine ſolche transſcendentale Freiheit nicht zur Natur, und kann alſo ſchon der Art von Begriffen nach, zu der ſie gehört, nicht dargeſtellt werden, indem es in der Natur nichts geben kann und giebt, was die Qualität einer ſolchen Freiheit hätte. Die Tugend aber iſt die Idee von der gänzlichen Unterwerfung der Naturtriebe unter das Moralgeſetz, und iſt alſo durch keine einzelne Handlung darzuſtellen, weil eine jede, dem Grade nach, immer noch hinter dem Vernunftbegriff der Tugend, einer Idee von der vollkommenſten Befolgung des Moralgeſetzes aus Pflicht, die kein Grad erreicht, zurückbleibt (U. 241. M. II. 754).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. IV. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 288.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 67. Anmerk. I. S. 240. f.

Demonſtration,

apodiktiſch-intuitiver Beweis, ἀπόδειξις, *demonſtratio, démonſtration.* Der ſicherſte, überzeugendeſte und unumſtöſslichſte unter allen Beweiſen, derjenige nehmlich, welcher nicht nur apodiktiſch iſt, ſondern auch durch Conſtruction geführt wird, oder intuitiv iſt. Dieſe Beweiſe ſind nur in der Mathematik zu finden; auch iſt es jeder philoſophiſchen Wiſſenſchaft unmöglich, ſie zu führen. Sie ſind apodiktiſch, heiſst, ſie ſind mit dem Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit verbunden; und ſie ſind intuitiv, heiſst, ſie werden ſo geführt, daſs die Wahrheit des zu beweiſenden Satzes, an einer Darſtellung derſelben, vermittelſt der Einbildungskraft, angeſchauet werden kann. Die ganze Beſchaffenheit dieſer Beweiſe kann man aus zwei Beiſpielen erſehen, einem geometriſchen, im Artikel Acroamatiſch, und einem algebraiſchen, im Artikel Conſtruiren, 18. Wolfs Bemühungen, auch in der Philoſophie zu demonſtriren, waren alſo vergeblich (C. 762).

2. Ein philoſophiſcher Beweis für die Wahrheit eines Satzes *a priori* iſt zwar auch apodiktiſch, aber nicht intuitiv, ſondern diſcurſiv, folglich keine Demonſtration. Die Erfahrung giebt uns auch wohl zu einer empiriſchen Behauptung, d. i. einer ſolchen, die etwas betrifft, das man erfahren kann, die Anſchauung; dieſer Beweis iſt alſo intuitiv, allein er iſt nicht apodiktiſch, denn er beweiſet nur, daſs die Sache ſo iſt, wie man behauptet, aber nicht, daſs ſie ſo ſeyn muſs, alſo kann ein Erfahrungsbeweis nicht eine Demonſtration heiſsen. Solche Erfahrungsbeweiſe kann man empiriſch-intuitive nennen. So beweiſet man, daſs der Blitz elektriſches Feuer ſei, durch die Verſuche mit der Elektriſirmaſchine und dem Gewitterableiter, welche beide einerlei Materie liefern (C. 762).

3. Die Gewiſsheit einer Demonſtration iſt anſchaulich, und man nennt ſie die Evidenz, d. i. eine Gewiſsheit, die man am Gegenſtande anſchaut, und wo-

Digitized by Google

bei jeder Fehltritt ſichtbar wird. Die Gewiſsheit eines discurſiven oder acroamatiſchen Beweiſes iſt auch Gewiſsheit, aber ſie kann nur gedacht, nicht angeſchauet werden. Das hierher gehörende Beiſpiel eines ſolchen Beweiſes ſ. im Artikel: Acroamatiſch (C. 762. M. I. 878).

4. Man hat die Demonſtration, weil man darunter bloſs einen apodiktiſchen Beweis verſtand, lange Zeit verkannt, und geglaubt, die Philoſophie ſei eben ſolcher evidenten Beweiſe fähig, als die Mathematik. Kant hat zuerſt darauf aufmerkſam gemacht, daſs die philoſophiſche Erkenntniſs des Vortheils entbehren muſs, die Schlüſſe ſeines Beweiſes in der Anſchauung vor Augen zu ſtellen. Schon im Jahre 1763 lehrte er, in der Beantwortung einer von der königlichen Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin aufgegebenen Preisfrage (S. II. 486) dieſen Unterſchied zwiſchen der Mathematik und Philoſophie in ihren Beweiſen, daſs nehmlich die erſtere das Allgemeine *in concreto* (in der einzelnen Anſchauung) und durch reine Vorſtellung *a priori* erwegen kann; daſs hingegen die letztere das Allgemeine jederzeit *in abſtracto* (durch Begriffe) betrachten muſs. Die Arithmetik, ſagt er, ſetzt ſtatt der Sachen ſelbſt ihre Zeichen, mit den beſondern Bezeichnungen ihrer Vermehrung oder Verminderung, ihrer Verhältniſſe u. ſ. w., und verfährt hernach mit dieſen Zeichen nach leichten und ſichern Regeln, durch Verſetzung, Verknüpfung oder Abziehen, und mancherlei Veränderung; an die bezeichneten Sachen wird aber nicht eher gedacht, als bis beim Beſchluſs das ſymboliſche Reſultat entziffert wird, ſ. Conſtruiren, 18. In der Geometrie hat man gar den Gegenſtand ſelbſt beſtändig vor ſich. Ich will z. B. die Eigenſchaft aller Cirkel erkennen, ſo zeichne ich einen einzigen, Fig. 23. Es zeiget ſich nun an dieſem einzigen, an welchem ich alle Cirkel vor mir habe, unter andern das Verhältniſs zweier Linien (AB und CD), die ſich innerhalb des Cirkels ſchneiden. Auch dieſe beiden Linien gelten wieder ſtatt aller möglichen Linien, die ſich innerhalb des Cirkels ſchneiden, und die ich in den beiden gezeichneten Linien wieder alle vor mir ſehe. Man

Digitized by Google

vergleiche nun hiermit das Verfahren der Philoſophie, ſagt Kant, ſo wird man es davon gänzlich verſchieden finden, ſ. Acroamatiſch, 4. ff. (C. 702. S. II, 486. f.).

5. Die Zeichen der philoſophiſchen Betrachtung ſind niemals etwas anders als Worte, und dieſe Zeichen ſind ſehr unvollkommen. Kant macht (S. II, 487) die vortreffliche Bemerkung, daſs die Worte ſich darin von den algebraiſchen Zeichen ſehr zu ihrem Nachtheil unterſcheiden, daſs ſie weder (wie jene) in ihrer Zuſammenſetzung die Theilbegriffe, woraus die ganze Idee beſteht, welche das Wort anzeigt, noch in ihren Verknüpfungen die Verhältniſſe der philoſophiſchen Gedanken zu bezeichnen vermögen. Man hat daher in dem philoſophiſchen Beweiſe nicht, wie in dem algebraiſchen, gänzlich von dem Sinn der Worte (oder Zeichen der Gedanken) abſtrahiren, ſondern muſs ſich bei jedem Wort immer den damit bezeichneten abſtracten Begriff vorſtellen; dahingegen in der Algebra das Allgemeine oder Abſtracte durch die Zeichen *in concreto* dargeſtellt wird (S. II, 487).

Kant. Critik der reinen Vern. Methodenlehre I. Hauptſt. I. Abſchn. 3. S. 762. f.

Deſſ. ſämtl. kleine Schriften II. Band. Unterſ. über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürl. Theol. und der Moral. 1. Betracht. §. 2. S. 486. f.

Demonſtriren,

vorzeigen, darlegen, *demonſtrare, oſtendere, exhibere, démontrer.* Demonſtriren kann zweierlei heiſsen:

a. überhaupt, das Darſtellen, ſo wird es in der Anatomie gebraucht;

b. insbeſondere, das apodiktiſch-intuitive Beweiſen.

Demonſtriren heiſst nehmlich, der eigentlichen Wortbedeutung nach, vorzeigen, darlegen, und

Digitized by Google

das kann ſowohl beim Definiren eines Begriffs, als beim Beweiſen eines Satzes geſchehen (U. 240. f.).

Man ſehe übrigens die vorhergehenden Artikel: Demonſtrabel und Demonſtration.

Demüthigung,

intellectuelle Verachtung, *humiliatio*, *humiliation*. Die Demüthigung iſt die Herabſetzung der moraliſchen Selbſtſchätzung. Die Selbſtſchätzung iſt die Beſtimmung des eigenen Werths; ſie iſt moraliſch, wenn wir unſern Werth nach der in uns herrſchenden moraliſchen Geſinnung beſtimmen; und die Anſprüche derſelben werden herabgeſetzt, wenn wir durch irgend etwas zu der Erkenntniſs gebracht werden, daſs wir einen geringern Werth haben, als wir uns beilegten. Was nun unſern Eigendünkel (d. i. die Selbſtliebe, wenn ſie ſich geſetzgebend und zum unbedingten praktiſchen Princip macht) niederſchlägt, d. i. ihm in unſerm eigenen Urtheil Abbruch thut, das demüthigt. Man ſieht alſo, das moraliſche Geſetz demüthigt unvermeidlich jeden Menſchen, wenn dieſer mit demſelben den Hang ſeiner ſinnlichen Natur vergleicht (P. 132. 140).

2. Dieſe Demüthigung iſt ein Gefühl, denn es ſchlägt die Selbſtliebe nieder, dieſe beſtehet aber in den Neigungen, und dem Hange, dieſe zur oberſten praktiſchen Bedingung d. i. zum Endzweck unſrer Handlungen zu machen, Neigung aber beruhet auf Gefühlen. Da nun alles, was Gefühlen Abbruch thut, ihnen entgegen wirken, und folglich ſelbſt Gefühl ſeyn muſs, ſo folgt, daſs die Demüthigung, welche der Selbſtliebe (jenen Neigungen und jenem Hange) Abbruch thut, ſelbſt ein Gefühl ſeyn muſs. Dieſes Gefühl, das in Beziehung auf das vernünftige, von Neigungen afficirte Subject, welches daſſelbe hat, Demüthigung heiſst, iſt daſſelbe, welches in Beziehung auf das Moralgeſetz, welches dieſes Gefühl wirkt, Achtung für das Geſetz heiſst, ſ. Achtung (P. 133).

Digitized by Google

3. Die Wirkung des Gesetzes auf die Selbstliebe ist also bloss negativ, indem sie bloss der Thätigkeit des Subjects, so fern Neigungen die Bestimmungsgründe desselben sind, mithin der Meinung von seinem persönlichen Werth Abbruch thut. Dieser Werth wird nehmlich, soweit das Subject nicht mit dem moralischen Gesetze übereinstimmt, auf nichts herabgesetzt. Uebrigens folgt aus 2, dass wir die Nothwendigkeit dieses Gefühls *a priori* einsehen, weil nehmlich ohne dasselbe das Moralgesetz den Willen nicht gegen die Neigungen bestimmen könnte.

Kant. Critik der prakt. Vern. I. Th. 1. B. III. Hauptst. S. 132. f. u. 140.

Denken,

διανοεισθαι, *cogitare*, *penser*. Das Erkennen durch Begriffe (C. 94.). Erkennen heisst Vorstellungen, die wir haben, auf einen Gegenstand beziehen, oder uns vorstellen, dass diejenigen Vorstellungen, die wir haben, irgend Etwas vorstellen. Nun giebt es Vorstellungen von ganz verschiedener Art, nehmlich Anschauungen und Begriffe. Anschauung ist diejenige Art von Vorstellung, durch welche sich mir der Gegenstand unmittelbar selbst darstellt, es sei nun dadurch, dass er wirklich auf meine Sinne Eindrücke macht, und mir, vermittelst der Zusammensetzung dieser Eindrücke durch mein Erkenntnissvermögen, gegenwärtig ist; oder dadurch, dass ich ihn mir in meinem Gemüth, vermittelst meiner Einbildungskraft, vorstelle, s. Anschauung. Eine solche Anschauung bezieht sich also unmittelbar selbst auf einen Gegenstand, d. i. man kann sie nicht haben, ohne den Gegenstand selbst anzuschauen. Wenn ich z. B. einen Baum sehe, oder einen musikalischen Ton höre, oder auch mir beides bloss durch meine Einbildungskraft vergegenwärtige, so kann ich das nicht, ohne den Gegenstand selbst, entweder wirklich, oder im Gemüthe, anzuschauen; meine Vorstellung eines Baums, dadurch, dass ich ihn erblicke, ist die unmittelbare Vorstellung des Gegenstandes selbst. Es ist zwischen der Vorstellung des Baums vermittelst des Sin-

Digitized by Google

nes des Geſichts und dem Gegenſtande ſelbſt nicht noch eine Zwiſchenvorſtellung. Die Anſchauung iſt alſo die unmittelbare Erkenntniſs des Gegenſtandes; und das Erkennen durch Anſchauungen heiſst anſchauen. Dennoch würde die bloſse Anſchauung, ohngeachtet ſie den Gegenſtand unmittelbar vorſtellt, blind ſeyn, wir würden uns zwar bewuſst ſeyn, daſs wir eine Vorſtellung hätten, aber wir würden uns nicht einmal bewuſst ſeyn, daſs es ein Gegenſtand ſei, den wir uns vorſtellten, wenn nicht noch das Denken, oder das Erkennen durch Begriffe hinzukäme. Wenn wir eine Anſchauung haben, ſo müſſen wir wenigſtens die Vorſtellung haben; du erkenneſt Etwas unmittelbar, oder du ſchaueſt einen Gegenſtand an, du hörſt oder ſieheſt Etwas; alsdann folgen nach und nach die Vorſtellungen, wodurch wir uns die Frage beantworten: was iſt das, was du ſieheſt, oder hörſt? Dann erkennen wir aber nicht mehr durch Anſchauung, ſondern wir machen uns von dem, was wir anſchauen, dem Etwas oder Gegenſtande, Vorſtellungen, dadurch, daſs wir den Gegenſtand beſtimmen, oder ihm Prädicate beilegen. Das heiſst nun durch Begriffe erkennen oder denken, indem diejenige Vorſtellung von einem Gegenſtande, durch die er nicht angeſchauet, ſondern die Anſchauung erſt verſtanden wird, der Begriff heiſst. Das Denken iſt alſo das Mittel, die Anſchauungen zu verſtehen, und alles Denken zweckt als Mittel auf Anſchauung ab; denn das Denken wäre ein bloſses Spielen mit Vorſtellungen, wenn es nicht zum Zweck hätte, etwas dadurch zu erkennen, was nicht bloſs gedacht, ſondern entweder in der Anſchauung gegeben iſt, oder doch mit derſelben nothwendig zuſammenhängt.

2. Durch die Anſchauungen bekommen wir nehmlich Gegenſtände zum Erkennen, und ohne Anſchauungen ſpielen wir bloſs mit unſern eigenen Vorſtellungen oder Gedanken; durch die Begriffe aber werden ſie gedacht, oder verſtehen wir erſt, was dieſe Gegenſtände ſind. Die Fähigkeit, durch die es uns möglich iſt, die Anſchauungen zu bekommen, heiſst die Sinnlichkeit, das Vermögen aber, durch das es uns möglich iſt, ſie zu denken, oder zu

Digitized by Google

verſtehen, heiſst der Verſtand. Alles Denken aber muſs ſich entweder geradezu (*directe*) auf Anſchauung beziehen, z. B. wenn ich denke: das (nehmlich, was ich ſehe) iſt ein Baum; oder im Umſchweife (*indirecte*) d. i. durch gewiſſe Merkmale. Z. B. wenn ich denke, ein Baum iſt eine Pflanze, die einen holzichten Stamm hat, ſo ſtelle ich mir den Baum durch die Merkmale holzichter Stamm vor, aber ich muſs doch zuletzt zur Anſchauung meine Zuflucht nehmen, um zu ſehen, ob es auch ſo etwas giebt, und ob es nicht ein bloſser Gedanke iſt, der keinen Gegenſtand auſser ſeinem Begriffe hat. Da uns nun auf keine andere Weiſe Gegenſtände gegeben werden können, als durch Anſchauung, folglich durch die Sinnlichkeit, als die Fähigkeit anzuſchauen, ſo hat alles Denken zuletzt die Sinnlichkeit zum Zweck, und muſs ſich am Ende auf ſie beziehen, oder in derſelben ſeine Sicherheit (daſs der Gedanke einen Inhalt hat, der kein Hirngeſpinſt iſt) finden (C. 41. 94.)

Die Sache der Sinne iſt alſo anzuſchauen; die des Verſtandes zu denken. Wenn ich jetzt Menſchenſtimmen höre, ſo ſchauen meine Sinne dieſe Stimmen an; aber mein Verſtand denkt: dieſer Schall iſt die Stimme eines Menſchen auf der Straſse. Kant giebt nun, indem er dieſen Unterſchied zwiſchen anſchauen und denken macht, noch eine zweite Erklärung vom Denken, nehmlich: Denken iſt Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn vereinigen. Denn wenn ich denke, ſo bin ich mir eines Gegenſtandes bewuſst, von dem ich mir etwas vorſtelle, und alles, was ich mir von dieſem Gegenſtande vorſtelle, das vereinige ich in dem einen Bewuſstſeyn des Gegenſtandes. Wenn ich ſage: der Tiſch iſt ſchwarz, ſo vereinige ich die beiden Vorſtellungen Tiſch und ſchwarz in einem Bewuſstſeyn, nehmlich dem von einem Gegenſtand, welcher beides, ein Tiſch und ſchwarz, iſt. Dieſe Vereinigung der Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn iſt das Urtheil. Alſo iſt denken ſo viel, als urtheilen, oder Vorſtellungen auf Urtheile überhaupt beziehen, d. i. ſie als dasjenige betrachten, was zu Urtheilen vereinigt werden ſoll.

Digitized by Google

Wenn wir einen Gegenſtand durch Begriffe erkennen, ſo thun wir nichts anders, als daſs wir alle die Begriffe in Einem Bewuſstſeyn des Gegenſtandes vereinigen, den wir in der Anſchauung vor uns haben. Das geſchieht aber, indem wir die Vorſtellung von dem noch unbeſtimmten Gegenſtande zum Subject des Urtheils machen, und alle die Begriffe demſelben beilegen, die, als Merkmale deſſelben, dem Gegenſtande zukommen, der in der Anſchauung vor uns iſt. Durch Begriffe erkennen und urtheilen iſt alſo einerlei, beides aber heiſst denken (Pr. 88).

3. Sich einen Gegenſtand denken, und einen Gegenſtand erkennen iſt aber nicht einerlei. Dieſer Unterſchied iſt von der gröſsten Wichtigkeit. Es iſt nehmlich unmöglich, durch Begriffe zu erkennen, oder zu urtheilen, ohne daſs wir einen Gegenſtand haben, den wir erkennen, oder deſſen noch unbeſtimmten Begriff wir zum Gegenſtand eines Urtheils machen, und ihn durch die Prädicate des Urtheils beſtimmen. Allein dieſer Gegenſtand ſelbſt kann ein bloſſer Gedanke d. i. ein Begriff ſeyn, zu dem uns kein wirklicher, nicht bloſs gedachter, Gegenſtand gegeben iſt, ſondern den wir ſelbſt erdacht haben, dann denken wir uns bloſs den Gegenſtand, oder er hat kein Etwas, das durch den Begriff des Gegenſtandes in unſerm Urtheil, oder das Subject deſſelben erkannt würde. Wir erkennen hingegen einen Gegenſtand, wenn wir nicht nur

a. den Begriff haben, durch den wir uns einen Gegenſtand denken; ſondern

b. auch eine Anſchauung, die den Gegenſtand giebt, den wir durch den Begriff denken.

In dieſem Falle allein können wir ſagen, wir erkennen durch den Begriff in a den Gegenſtand, der nicht wieder bloſs gedacht wird, ſondern durch die Anſchauung in b gegeben iſt. Geſetzt aber, dem Begriff in a könnte keine Anſchauung zugeſellet werden,

Digitized by Google

durch welche der Gegenſtand gegeben würde, ſo würde er zwar einen Gegenſtand haben, weil durch jeden Gedanken doch Etwas gedacht wird, allein dieſes Etwas wäre wieder bloſs gedacht, und es würde alſo wohl ein Gegenſtand gedacht, aber eigentlich kein Gegenſtand erkannt. So wie alſo Anſchauungen, ohne daſs ſie gedacht werden, blind ſind, ſo ſind Gedanken oder Begriffe, denen keine Anſchauung beigefügt werden kann, ohne gegebenen Gegenſtand, folglich leer, d. h. es wird durch ſie gedacht, aber nichts erkannt. Alles Erkennen iſt alſo wohl ein Denken, aber nicht alles Denken ein Erkennen wirklicher und nicht bloſs gedachter Gegenſtände. Man kann daher einen Unterſchied machen zwiſchen dem bloſs logiſchen Denken, bei dem nicht daran gedacht wird, ob der Gegenſtand wirklich oder nur gedacht ſei, und dem realen Denken, bei dem ein Gegenſtand in der Anſchauung durch Begriffe erkannt wird. Man thut daher wohl, wenn man unter denken ſchlechthin das Vereinigen mehrerer Anſchauungen in einem Begriff, oder mehrerer Begriffe in einem Urtheile; unter erkennen aber das Beziehen dieſer Begriffe oder Urtheile auf den durch die Anſchauung gegebenen Gegenſtand verſtehet. Denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht ſelbſt widerſpreche; erkennen aber kann ich nicht, was ich will, denn dazu gehört, daſs ich mir die reale Möglichkeit des zu Erkennenden beweiſen kann. Daſs z. B. ein Pallaſt von Glas exiſtirt, kann ich mir wohl denken, aber ob er wirklich exiſtirt, kann ich nur erkennen, wenn ich ihn mit Augen ſehe, oder wenn mir ein glaubwürdiger Menſch erzählt, daſs er exiſtire, und wie und wozu er erbauet wurde; denn alsdann beweiſe ich mir ſeine Möglichkeit, entweder durch das Zeugniſs meiner eignen Erfahrung aus ſeiner Wirklichkeit, oder aus dem Zuſammenhange mit andern Erfahrungen, nach dem Geſetze der Cauſalität, ſ. Analogie der Urſache und Wirkung (C. 146. XXVI.).

4. Daſs ein Gedanke auf einen Gegenſtand bezogen wird, und wirklich in demſelben Sinn und Bedeutung hat, d. i. denſelben wirklich vorſtellt, das macht ihn zu einer

Digitized by Google

Erkenntniſs. Man drückt alſo durch das Wort denken das Hervorbringen ſowohl eines Gedankens, dem kein Gegenſtand, als auch eines Gedankens, dem ein Gegenſtand gegeben werden kann, aus; im erſtern Fall iſt der Gedanke leer, und man hat dadurch zwar gedacht, in der That aber durch dieſes Denken nichts erkannt. Man ſagt alſo, man habe gedacht, wenn der Verſtand in Thätigkeit geweſen iſt; man habe ſelbſt gedacht, wenn man nicht Andrer, ſondern ſeine eigenen Gedanken gedacht hat; man habe nachgedacht, wenn der Gegenſtand zum Denken gegeben war, ſo daſs man über denſelben gedacht hat; man habe bloſs gedacht, wenn der Gedanke keinen Gegenſtand hat, der in der Erfahrung gegeben werden kann, oder mit einer Erfahrung nothwendig zuſammenhängt, und man folglich bloſs mit Vorſtellungen geſpielt hat (C. 194 f.).

5. Man ſieht hieraus, daſs das Wort denken von Kant für das Denken im metaphyſiſchen Sinne, oder erkennen gebraucht wird, wenn er ſagt: das Denken iſt die Handlung, gegebene Anſchauung auf einen Gegenſtand zu beziehen; denn er meint damit die Wirkung der Verſtandeskraft, da ſie das, was das Subject, vermittelſt der Sinnlichkeit, anſchauet, gleichſam von der Anſchauung trennt, und ſich durch den Begriff Gegenſtand (das, was nicht bloſs Vorſtellung der Sinne, wie die Anſchauung, iſt, folglich etwas, das in der Anſchauung angeſchauet wird, oder Erſcheinung) vorſtellt. Der Verſtand bringt nun gewiſſe Einheiten des Denkens des gegebenen Mannichfaltigen hervor, dieſe ſind die Stammbegriffe des reinen Verſtandes oder Kategorien; iſt für dieſe keine Anſchauung gegeben, ſo iſt ihr Gegenſtand bloſs transſcendental, d. h. er iſt bloſs der Gedanke einer ſolchen Einheit, durch die ein Erfahrungsgegenſtand erkannt werden kann, überhaupt. Es wird dadurch nur das Denken eines Gegenſtandes überhaupt ausgedrückt (C. 304).

6. Nicht dadurch alſo, daſs ich bloſs denke, erkenne ich irgend ein Object, ſondern nur dadurch, daſs

Digitized by Google

ich eine gegebene Anſchauung in Abſicht auf die Einheit des Bewuſstſeyns beſtimme. Die Einheit des Bewuſstſeyns iſt nehmlich jene Einheit des Denkens (in 5.), welche Kategorie heiſst, und das Erkennen beſtehet nun darin, daſs ich eine Anſchauung, die mir gegeben iſt, z. B. eines Baums, in Anſehung dieſer Einheiten, und folglich dadurch als einen Gegenſtand beſtimme, daſs ich ſage, er hat die und die Gröſse, die und die Beſchaffenheiten, u. ſ. w. Wenn ich mir z. B. bewuſst bin, daſs ich eine Stunde lang gedacht, die und die Gedanken gehabt habe u. ſ. w., ſo bin ich mir der Anſchauung meiner ſelbſt bewuſst, und ich habe mich ſelbſt als denkend durch die Verſtandesbegriffe der Quantität, Qualität, u. ſ. w. beſtimmt; welches mir möglich war, weil ich meinen innern Zuſtand als einen Gegenſtand in der Zeit anſchauete, ihn vermittelſt der Kategorien auf gewiſſe Begriffe brachte, und ihn folglich in Anſehung der Function des Denkens beſtimmte. Folglich habe ich mich als denkend erkannt. Geſetzt aber, ich bin mich meiner blos als denkend bewuſst, abſtrahire aber dabei von aller Zeit, folglich von allen Wirkungen meiner Denkkraft, als Erſcheinungen im innern Sinn, ſo denke ich mich blos als denkend, erkenne mich aber nicht, weil mir dann kein in der Zeit erſcheinender Gegenſtand gegeben iſt, den ich anſchauete, und auf die Begriffe einer beſtimmten Gröſse, Beſchaffenheit u. ſ. w. bringen könnte (C. 406).

7. Wir können nun von allem Inhalt des Denkens und Erkennens, das iſt von allem, was gedacht wird, und der Beziehung deſſelben auf einen Gegenſtand, abſtrahiren, und blos die Form des Denkens überhaupt, oder das, was das Denken zum Denken macht, betrachten, ſo giebt uns dieſe Betrachtung eine Wiſſenſchaft, welche die allgemeine Logik heiſst. Eine Einheit des Bewuſstſeyns, die durch die Kategorien gedacht wird, in das gegebene Mannichfaltige der Anſchauung bringen, heiſst denken, im metaphyſiſchen Sinne, oder erkennen; abſtrahire ich dabei wieder von dem gegebenen Mannichfaltigen der Anſchauung, d. i. von allem dem, was mir durch die Sinne zum Denken geliefert wird, ſo bleibt mir noch die

Digitized by Google

bloſse Form des metaphyſiſchen Denkens oder des Erkennens übrig; abſtrahire ich nun noch von dem durch die reine Form der Anſchauung Gegebenen (nehmlich den Schematen oder Zeitbedingungen der Kategorien), kurz von allem Sinnlichen, Raum und Zeit, ſo bleibt nichts übrig, als die Form des bloſsen logiſchen Denkens, d. i. die Form des Denkens überhaupt, von der die allgemeine Logik die Geſetze angiebt. Wenn ich ſage, der Menſch iſt ſterblich, ſo iſt die Art der Verknüpfung zwiſchen Menſch und ſterblich die Form des Denkens. Abſtrahiren wir aber nicht von allem Inhalt des Denkens, hier Menſch und ſterblich, ſo iſt dieſer Inhalt entweder durch die Sinne geliefert (empiriſch), welches bei den Begriffen Menſch und ſterblich der Fall iſt, oder aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſprungen; folglich giebt es eine Logik, welche die Regeln des Denkens der Erfahrungsgegenſtände enthält, die man die angewandte Logik nennen kann, weil die Regeln der gemeinen Logik bloſs auf das Denken dieſer Gegenſtände angewendet werden, und eine Logik, welche die Regeln des reinen Denkens, oder des aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringenden Inhalts des Denkens, enthält, welche Kant die transſcendentale Logik nennt (C. 79).

8. Man kann, wie ich (in 7) ſagte, von aller Sinnlichkeit beim Verſtandesgebrauch abſtrahiren, d. h. wenn ich z. B. den Verſtandesbegriff der Subſtanz gebrauchen will, ſo kann ich nicht anders etwas als Subſtanz (das, woran alles wechſelt, und welches dabei immer daſſelbe bleibt) erkennen, als wenn ich daſſelbe als etwas in der Zeit Beharrendes anſchaue; abſtrahire ich nun nicht nur von dem Etwas, welches ich als Subſtanz erkenne, ſondern auch von der Zeit, die allein die Vorſtellung des Beharrlichen in der Zeit, oder der Dauer, möglich macht, ſo bleibt mir nichts übrig von dem Begriff der Subſtanz, als, ſtatt eines Beharrlichen, an dem alles wechſelt, ein Subject, von dem alles die Prädicate ſind. Wir ſehen hieraus, daſs alſo die Vorſtellung von der Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat durch die nehmliche Function des Denkens gedacht wird, durch welche ich, wenn die

Anſchauung in der Zeit dazu kömmt, die Vorſtellung des Beharrlichen (der Subſtanz) mit den daran wechſelnden Beſtimmungen derſelben (den Accidenzen) denke. Hieraus folgen nun nachſtehende Sätze (C. 305):

I. Wenn ich alles Denken aus einem empiriſchen Erkenntniſs wegnehme, ſo bleibt gar keine Erkenntniſs irgend eines Gegenſtandes übrig; denn der Gegenſtand wird dann bloſs angeſchauet, aber ohne zu wiſſen, was man anſchauet. Es fällt nehmlich in die Augen, daſs alsdann bloſs etwas angeſchauet wird, ohne allen Gedanken, alſo auch ohne den erſten unter allen Gedanken, daſs es Etwas, es ſei nun Gröſse, oder Beſchaffenheit, oder Verhältniſs d. i. ein Gegenſtand ſei; die Anſchauung wird alſo auch nicht auf einen Gegenſtand bezogen, worin eben die Erkenntniſs beſtehet. Folglich bleibt gar keine Erkenntniſs übrig, wenn ich alles Denken aus einem empiriſchen Erkenntniſſe wegnehme.

II. Wenn ich hingegen alle Anſchauung (empiriſche und reine) aus einem Erkenntniſſe weglaſſe, ſo bleibt wieder keine Erkenntniſs eines Gegenſtandes übrig; denn es wird dann bloſs gedacht, aber ohne einen Gegenſtand zu denken. Es bleibt dann, weil dem Denken aller Inhalt genommen iſt, den nur die Anſchauung liefert, nichts übrig, als die Gedankenform (Kategorie), aber es wird durch ſie kein Gegenſtand gedacht, d. i. der Gedanke iſt leer.

Wir ſehen aber hieraus, daſs ſich die Kategorien oder Denkformen weiter erſtrecken, als die ſinnliche Anſchauung; denn durch dieſe kann ich nur einen einzigen Gegenſtand anſchauen, durch die Kategorie kann ich aber jede mögliche Anſchauung, die ihr nur Inhalt giebt, denken, ja wäre eine ganz andere Sinnlichkeit möglich, mit andern oder mehrern Formen als Raum und Zeit, ſo würden die Kategorien auch zum Erkennen der Anſchauungen dieſer Sinnlichkeit dienen (C. 309). Wir können uns keinen Gegenſtand denken, ohne ihn als Etwas,

Digitized by Google

es ſei nun Gröſse, oder Beſchaffenheit, oder Verhältniſs, d. i. durch Kategorien zu denken, wodurch die Anſchauung eben als ein Gegenſtand gedacht wird; und wir können keinen gedachten Gegenſtand erkennen, ohne durch Anſchauung, die es allein möglich macht, daſs ich meinen Gedanken noch auf etwas auſser demſelben beziehen kann, wodurch er erſt die Erkenntniſs eines Gegenſtandes wird, da er vorher bloſs der Gedanke von einem Gegenſtande war (C. 165).

9. Die Kategorien ſind alſo das, wodurch ſowohl das Denken, als das Erkennen geſchieht, ſ. Kategorien. Will man aber den Verſtand zu überſinnlichen Gegenſtänden gebrauchen, ſo iſt nichts zum Erkennen gegeben, denn der überſinnliche Gegenſtand wird nicht angeſchauet, und iſt folglich bloſs in meinen Gedanken; folglich kann ich einen ſolchen Gegenſtand wohl denken, aber nichts von ihm erkennen. Ich kann mich, vermöge meiner praktiſchen Vernunft in eine Verſtandeswelt, in der bloſs Freiheitsgeſetze gelten, und die unter keinen zwingenden Naturgeſetzen ſteht, hinein denken; allein ich kann nichts davon erkennen, denn ich kann mich weder hinein ſchauen, noch mich hinein empfinden; alles, was wir uns alſo davon vorſtellen, bleibt immer bloſser Gedanke (G. 118).

10. Es wird bei dem Worte: Welt, intelligibele, gezeigt werden, daſs die praktiſche Vernunft gar nicht ihre Grenzen überſchreitet, wenn ſie ſich in eine Verſtandeswelt hinein denkt. Verſtandeswelt iſt nur ein negativer Gedanke in Anſehung der Sinnenwelt, oder ſoviel als Nichtſinnliche Welt. Die Sinnenwelt giebt nehmlich der Vernunft keine Geſetze, die den Willen zu ſittlichen Handlungen beſtimmen; folglich iſt die moraliſche Geſetzgebung zu einer nichtſinnlichen Welt, die der Verſtand bloſs denken kann, alſo einer Verſtandeswelt gehörig. Der Begriff einer ſolchen Verſtandeswelt iſt aber doch in einem Puncte poſitiv, nehmlich darin, daſs die Freiheit oder Unabhängigkeit von

Digitized by Google

den ſonſt zwingenden Geſetzen der ſinnlichen Welt, als negative Beſtimmung oder Verneinung, zugleich mit einem poſitiven Vermögen, mit einer Cauſalität der Vernunft, nehmlich ſittliche d. i. freie Handlungen zu wirken, verbunden iſt. Ich kann hier aber, wegen alles deſſen, was noch von dem Denken des Ueberſinnlichen, und dem Gebrauch der Ideen deſſelben ſowohl, als ihrer praktiſchen Realität zu ſagen iſt, auf den Artikel Welt, intelligibele, verweiſen, weil alles, was von der intelligibeln Welt behauptet wird, ein Denken derſelben ohne gegebenen Gegenſtand iſt (C. 118. f.)

Kant. Critik der rein. Vern. Vorrede zur 2. Aufl. S. XXVI*) — Elementarlehre II. Th. Einleitung II. S. 79. — I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. II Abſchn. §. 8. S. 94. — II. Hauptſt. I. Abſchn. §. 13. S. 118. f. — II. Abſchn. §. 22. S. 146 — §. 27. S. 165 — S. 194. f. — II. Buch. III. Hauptſt. S. 304. f. — S. 309. — II. Abth. II. Buch. I Haupſt. S. 406. — S. 411*).

Deſſ. Grundleg. zur Met. der Sitt. S. 118.

Deſſ. Prolegom. §. 22. S. 88.

Denkungsart,

ſ. Eigenthümlichkeit, intelligibele.

Dependenz,

Abhängigkeit, *dependentia*, *dépendence*. Dieſen Namen führt das Verhältniſs des Bedingten zu ſeiner Bedingung, oder der logiſchen Abhängigkeit, vermöge deſſen etwas als Folge von ſeinem Grunde, und der metaphyſiſchen Abhängigkeit, vermöge deſſen etwas als Wirkung von ſeiner Urſache abhängt, z. B. Luft von der Wärme, die ſie ausdehnt, und einen Strom derſelben verurſacht, den wir Sturm nennen (C. 393), ſ. Analogie der Urſache und Wirkung.

2. Die metaphyſiſche Dependenz iſt alſo ein reiner Verſtandesbegriff, nehmlich derjenige, wodurch die Folge zwiſchen zwei Vorſtellungen als nothwendig

Digitized by Google

und allgemein vorgeſtellt und folglich objectiv oder allgemeingültig wird. Hätte nehmlich unſer Verſtand nicht die ihm weſentliche Eigenſchaft, daſs er die Gegenſtände als von einander dependent erkennte, ſo würde er nicht wiſſen, ob bloſs nach ſeiner ſubjectiven Vorſtellungsweiſe die Gegenſtände auf einander folgten, oder ob ſie Jedermann in dieſer Folge auf einander erkennen müſste, und ob die Folge in den Gegenſtänden liege. Dadurch aber, daſs es dem Verſtande eigen iſt, einen Gegenſtand als dependent von einem andern zu erkennen, weiſs er, daſs vor dem einen Gegenſtande (der Wirkung) der andere (als ſeine Urſache) vorhergehen muſs, und auf den einen (die Urſache) der andere (die Wirkung) folgen muſs. Da dieſe Vorſtellung nun mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit verbunden iſt, ſo iſt ſie ein reiner Verſtandesbegriff, der aus zwei Correlaten oder ſich auf einander beziehenden Begriffen der Urſache und Wirkung beſtehet. Weil die Urſache im Lateiniſchen *cauſa* heiſst, ſo nennt man die Verknüpfung durch Dependenz auch die Cauſalverknüpfung. Wir haben eigentlich fünf verſchiedene Begriffe, die ſich auf dieſe Verknüpfung beziehen:

a. Die Urſache iſt derjenige Begriff von einem Gegenſtande, daſs wenn er geſetzt wird, etwas Anderes (die Wirkung) als ſeine Folge mit ihm geſetzt wird; oder auch, die Bedingung von dem, was geſchieht.

b. Die Wirkung iſt derjenige Begriff von einem Gegenſtande, daſs wenn er geſetzt wird, etwas Anderes (die Urſache), als das, worauf es folgt, mit ihm geſetzt wird; oder auch, ein Factum, in ſo ferne es von einer Bedingung abhängt.

c. Die Cauſalverknüpfung iſt die Verknüpfung zwiſchen Urſache und Wirkung.

d. Die Cauſalität iſt die Eigenſchaft, da durch etwas, was wir Urſache nennen, etwas anderes, nehm-

Digitized by Google

lich die Folge, nach Geſetzen geſetzt werden muſs (G. 97).

e. Die Dependenz iſt die Eigenſchaft, da etwas, was wir Wirkung nennen, durch etwas anderes, nehmlich die Urſache, als Folge derſelben, nach Geſetzen geſetzt wird (G. 97).

Ein jeder Verſtandesbegriff, alſo auch die der Cauſalverknüpfung, müſſen nun ein ſinnliches Verbindungsmittel (Schema) haben, wodurch es möglich wird, die Eindrücke der Sinne durch dieſe Begriffe zu denken und zu erkennen. Dies iſt nun für die Cauſalverknüpfung der Wechſel (Succeſſion) des Mannichfaltigen, in ſo fern er einer Regel unterworfen iſt (nehmlich der, daſs in dem, was vorhergehet, die Bedingung liegt, nach welcher das, was folgt, folgen muſs). Der Wechſel des Mannichfaltigen geſchieht aber nothwendig in der Zeit, in der allein etwas vorhergehen und etwas folgen kann. Das Schema der Urſache iſt nun das Reale in der Zeit, d. i. daſs ein wirklicher Eindruck auf die Sinne gemacht wird, und dieſer als Empfindung in der Zeit gedacht wird, und zwar ſo, daſs, wenn es nach Belieben geſetzt wird, jederzeit etwas Anderes darauf folgt. Durch dieſe Vorſtellung der Nothwendigkeit der Succeſſion des Mannichfaltigen in der Zeit kann allein eine Reihe ſinnlicher Eindrücke zu Gegenſtänden verknüpft werden, die mit einander in der Verknüpfung durch Urſache und Wirkung ſtehen. Laſſen wir die Zeit, in der etwas auf etwas anderes nach einer Regel folgt, aus der Cauſalverknüpfung weg, ſo bleibt uns nur die reine Kategorie übrig, in der wir aber nichts weiter finden, als die logiſche Verknüpfung, zwiſchen dem Grunde und dem Gegründeten. Aber die metaphyſiſche Verknüpfung zwiſchen der Urſache und ihrer Wirkung fällt weg, weil zu derſelben ein nothwendiger Wechſel in der Zeit gehört, welcher, ohne daſs der Gegenſtand, an dem der Wechſel vorgehet, in der Zeit ſei, nicht möglich iſt (C. 183. 301. M. I. 203). Jene fünf Begriffe haben alſo auch ihre fünf Schemate oder Verſinnlichungen, wodurch ſie allein Anwendung auf den zur Erfahrung gegebenen Stoff bekommen, nehmlich:

Digitized by Google

a. die Caufalverknüpfung — den Wechfel in der Zeit;

b. die Urfache — das Reale mit feiner vorhergegründeten nothwendigen Folge in der Zeit;

c. die Wirkung — das Accidenz, vor dem etwas Reales in der Zeit nothwendig hergeht;

d. die Caufalität — die nothwendige Beftimmung der Zeit als einer auf eine andere nothwendig folgenden;

e. die Dependenz — die nothwendige Beftimmung der Zeit als einer vor einer andern nothwendig hergehenden. S. übrigens die Artikel: Urfache und Wirkung.

3. Der Begriff der Caufalverknüpfung hat Kant auf fein ganzes Syftem geleitet, Hume aber war es, der Kant auf jenen Begriff aufmerkfam machte. Es wird daher denen, die mit Humes Schriften nicht bekannt find, hoffentlich angenehm feyn, wenn ich Humes ganze Gedankenfolge über die Caufalverknüpfung im Auszuge hier herfetze. Hume fagt (*Eſſais philoſophiques ſur l'Entend. hum., IV. Eſſai. Doutes Sceptiques touchant les Opérations de l'Entendement*):

a. Alles Räfonnement in Anfehung der Thatfachen gründet fich auf das Verhältnifs (Relation) der Urfachen zu ihren Wirkungen. Von diefem Verhältniffe rührt in der That diejenige Evidenz her, die nicht von dem Zeugniffe der Sinne und dem Gedächtniffe abhängen kann. Fraget Jemanden, warum er an eine Thatfache glaube, welche fich da ereignet, wo er fich doch nicht befindet, z. B. dafs fein Freund jetzt auf dem Lande fei, er wird immer ein anderes Factum zum Grunde anführen, z. B. einen Brief, den er von feinem Freunde erhalten habe. Alles Räfonnement in Anfehung der Thatfachen ift von derfelben Natur, es wird dabei immer eine Verbindung zwifchen einem gegenwärtigen

Digitized by Google

Factum und einem andern, welches man als Folge (Conſequenz) daraus herleitet, vorausgeſetzt.

Es giebt nun keinen einzigen angeblichen Fall, wo die Kenntniſs der Cauſalverknüpfung *a priori* erlangt werden könnte; ſondern dieſe Kenntniſs haben wir bloſs der Erfahrung zu verdanken, welche uns gewiſſe Gegenſtände in einer unabänderlichen Verbindung zeigt. Ein Menſch von der gröſsten Fähigkeit, und der im Denken und Schlieſsen noch ſo ſehr geübt iſt, wird dennoch nie aus der bloſsen Betrachtung und Unterſuchung der in die Sinne fallenden Eigenſchaften eines ihm ganz neuen Gegenſtandes auch nur eine einzige ſeiner Urſachen und Wirkungen angeben können.

Was iſt alſo die gemeinſchaftliche Quelle des Räſonnements über Thatſachen? Antwort: die Cauſalverknüpfung. Was iſt aber das Fundament alles Räſonnements über dieſe Verknüpfung ſelbſt und aller Folgerungen, die man daraus herleitet? Antwort: die Erfahrung. Aber nun entſtehet eine neue Frage: welches iſt der Grund, auf den ſich alle die Folgerungen ſtützen, die man aus der Erfahrung herleitet? Dieſe Frage nun beantwortet Hume (*V. Eſſai. Solution ſceptique des Doutes précédents*) ſo:

b. Dieſer Grund oder dieſes Princip iſt die Gewohnheit. Allemal wenn die häufige Wiederholung eines beſondern Acts eine Dispoſition erzeugt hat, denſelben Act hervorzubringen, ohne daſs ſich das Räſonnement, oder andere geſetzliche Wirkungsarten des Verſtandes darein miſchen, ſo ſagen wir, daſs dieſe Dispoſition die Wirkung der Gewohnheit ſei. Dadurch wird zwar der letzte Grund dieſer Verfahrungsart nicht angegeben; aber doch ein Geſetz der menſchlichen Natur, das durch ſeine Wirkungen wohl bekannt iſt. Es iſt auch möglich, daſs unſere Unterſuchungen nicht weiter (nehmlich nicht bis zu einer erſten Urſache) führen. Immer aber iſt es ein, wenn auch nicht richtiger, doch gewiſs ſehr verſtändlicher Satz, daſs die Beobachtung der

Digitized by Google

fortdauernden Verbindung zwiſchen zwei Dingen, z. B. zwiſchen der Wärme und der Flamme, macht, daſs die Gewohnheit (dieſe Verbindung immer wahrzunehmen) uns beſtimmt, von dem Daſeyn des einen dieſer Dinge auf das Daſeyn des andern zu ſchlieſsen. Ihr erzählt eine Thatſache, ich frage, welchen Grund habt ihr, ſie zu glauben; dieſer Grund kann nichts anders ſeyn, als eine vorhergehende Thatſache: da nun dieſes nicht bis ins Unendliche ſo fort gehen kann, ſo müſſet ihr nothwendig bei einer Thatſache ſtehen bleiben, die entweder jetzt euern Sinnen gegenwärtig iſt, oder die euch euer Gedächtniſs darſtellt. Alſo: der Glaube an geſchehene und wirklich exiſtirende Dinge hängt ganz und gar von zwei Dingen ab:

α. von der Wahrnehmung eines Gegenſtandes durch die Sinne oder durch das Gedächtniſs; und

β. von der gewohnten Verbindung deſſelben mit andern Gegenſtänden.

Worin beſtehet aber der Unterſchied zwiſchen einer Fiction, wo die Einbildungskraft eine Reihe von Begebenheiten mit aller Täuſchung der Wirklichkeit zuſammenſetzt, und dem Glauben an wirkliche Thatſachen? In einem gewiſſen Gefühl, das von dem letzten unzertrennlich und mit der erſtern unvereinbar iſt; woraus folgt, daſs dieſes Gefühl nicht von unſrer Willkühr abhängt. Dieſes Gefühl heiſst eben Glaube, und iſt nichts anders, als eine ſolche Vorſtellung eines Gegenſtandes, die lebhafter, feſter und unveränderlicher iſt, als irgend eine durch die bloſse Einbildungskraft. Alſo

α. das Gefühl des Glaubens iſt nichts anders als eine Vorſtellung, welche mehr Intenſität und Conſiſtenz (Feſtigkeit) hat, als die bloſsen Wirkungen der Einbildungskraft;

β. dieſe Art ſich etwas vorzuſtellen iſt das Reſultat der Gewohnheit, den vorgeſtellten Gegenſtand

Digitized by Google

mit etwas zu verbinden, das jetzt den Sinnen oder dem Gedächtniſſe gegenwärtig iſt.

Dies findet ſowohl bei der Cauſalität, als auch bei der Aehnlichkeit und den Verhältniſſen der Zeit und des Raums ſtatt. Endlich zeigt Hume *(VII. Eſſai. De l'idée de Pouvoir, ou de Liaiſon néceſſaire)*

c. eben daſſelbe von den Begriffen der Kraft und nothwendigen Verknüpfung. Es ſcheint nicht, als wenn irgend eine Operation der Cörper, oder der Seele auf den Cörper ins Beſondere, uns die in Wirkſamkeit geſetzte Kraft der Urſachen oder die Verknüpfung zwiſchen ihnen und ihren Wirkungen begreiflich machen könne. Wir können uns die Möglichkeit der Verknüpfung nicht einmal vorſtellen. Alle Begebenheiten ſind für uns, wie es ſcheint, getrennt. Sie ſcheinen neben einander geſtellt, aber nicht verknüpft zu ſeyn. Der Begriff einer nothwendigen Verknüpfung unter den Begebenheiten entſteht durch die Wahrnehmung einer gewiſſen Anzahl ähnlicher Begebenheiten, die beſtändig auf einander folgten. (Stäudlin Geſchichte und Geiſt des Skepticismus II. Band, VI. Periode. Hume. 5 — 9. S. 190 — 192.) (Pr. 8.) ſ. Hume.

Kant giebt nun (Pr. 8.) zu, daſs Hume in a. unwiderſprechlich bewieſen habe, daſs es der Vernunft gänzlich unmöglich ſei, *a priori*, und aus Begriffen, eine ſolche Verbindung, als die zwiſchen Urſache und Wirkung iſt, zu denken. Denn eine Verknüpfung *a priori* enthält Nothwendigkeit. Es iſt aber gar nicht abzuſehen, wie darum, weil Etwas (die Urſache) iſt, darum auch etwas Anderes (die Wirkung) nothwendiger Weiſe ſeyn müſſe; wie alſo der Begriff von einer ſolchen Verknüpfung *a priori* ſeyn könne. Aber Kant giebt darum Humen dennoch nicht zu, daſs, weil die beſtimmte Wirkung aus ihrer beſtimmten Ur-

Digitized by Google

ſache erſt in der Erfahrung ſich zeige und *a priori* nicht eingeſehen werden könne, darum der Begriff dieſer Cauſalverknüpfung der Dinge ſelbſt aus der Erfahrung entſpringe. Er löſet die ganze Schwierigkeit dadurch auf, daſs er behauptet, die Cauſalverknüpfung ſei nicht eine Verknüpfung zwiſchen Dingen an ſich, denn dann wäre es freilich unbegreiflich, wie ein Ding darum ſeyn ſollte, weil ein Anderes vorher war; ſondern ſie ſei nur eine Verknüpfung zwiſchen der Art Vorſtellungen, die wir durch die Sinne erhalten, und die darum Erſcheinungen heiſsen. Dieſe Erſcheinungen müſſen, der Natur unſers Verſtandes gemäſs, eben ſo wohl in der Verbindung als Grund und Folge gedacht werden können, als jede andere Vorſtellung, weil ſonſt keine Erkenntniſs von ihnen möglich ſeyn würde. Nun kömmt aber bei dieſen gegebenen ſinnlichen Vorſtellungen noch die reine ſinnliche Vorſtellung der Zeit hinzu, wodurch es möglich wird, dieſe Vorſtellungen eben ſo zu verknüpfen, als die gegenwärtige Zeit mit der vergangenen und zukünftigen. Ein Grund aber mit der Zeitvorſtellung verbunden iſt eine Erfahrungsurſache, und eine Folge mit der Zeitvorſtellung verbunden eine Erfahrungswirkung; beide ſind die einzigen Arten von Urſachen und Wirkungen, die wir erkennen können, und die zugleich alle Erfahrung, d. i. Erkenntniſs durch Wahrnehmung, möglich machen, indem ſie Nothwendigkeit in dasjenige hinein bringen, was ſonſt zufällig iſt, und es objectiv oder allgemein gültig machen, da es ſonſt bloſs ſubjectiv ſeyn würde. Das Uebrige ſ. in dem Artikel: **Analogie der Urſache und Wirkung**, 21. ff.

4. Die Cauſalität iſt entweder **bedingt** oder **unbedingt**. Die bedingte Cauſalität heiſst im engeren Verſtande die **phyſiſche** Cauſalität oder die **Natururſache**, und iſt diejenige Urſache, die wieder eine Urſache hat. Die unbedingte Cauſalität heiſst auch die **Freiheitsurſache**, und iſt diejenige Urſache, die weiter keine Urſache hat, oder die Freiheit (C. 447). So iſt das Feuer eine Art von bedingter Cauſalität, denn

Digitized by Google

es brennt, aber es ist doch die Wirkung einer Entbindung des Wärmestoffs aus der Luft. Der Wille ist hingegen eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und diese Causalität ist unbedingt, wenn Freiheit die Eigenschaft derselben ist; denn alsdann wirkt sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen. Das Feuer hingegen ist ein vernunftloses Wesen, das eine solche Causalität hat, die Naturnothwendigkeit heisst, weil diese Causalität durch den Einfluss fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt wird (G. 97. M. II, 127). s. Freiheit. Eine moralisch gute Handlung steht unter beiderlei Art von Causalität, unter einer bedingten, denn sie wird durch psychologische Ursachen oder Bestimmungsgründe, und durch physische Ursachen im engern Sinne des Worts, oder durch Cörperkräfte gewirkt, beide Arten von Ursachen sind aber wieder Wirkungen anderer Ursachen; die Handlung steht aber auch unter einer unbedingten Causalität, denn sie ist die Wirkung eines freien Willens, d. i. eines solchen, der nicht weiter durch etwas anderes bestimmt wird, sondern sich selbst durchs Gesetz allein bestimmt.

Descartes.

Renatus des Cartes, Carteſius, *Carteſius*, *René Deſcartes*, der erste gründliche Reformator der gesammten Philosophie und Stifter einer neuen Schule, welche die Aristotelische Schule verdrängte. Er war aus einer angesehenen adlichen Familie, und wurde zu la Haye in der Provinz Touraine in Frankreich 1596 gebohren. Sein Vater war Joachim Descartes, Parlementsrath von Bretagne. Die natürliche Neigung, die der junge Descartes hatte, von allen Dingen die Ursachen zu erforschen, und die unaufhörlichen Fragen, die er seinem Vater darüber that, veranlasten, dass dieser ihn gewöhnlich seinen kleinen Philosophen nannte. Als er stark genug war, seine Studien anzufangen, denn er hatte einen sehr schwächlichen Cörper, schickte

Digitized by Google

ihn sein Vater in das Jesuiter-Collegium nach la Fleche. Er übertraf hier alle seine Mitschüler in allem, was man ihn lehrte, und besonders in der Dichtkunst, die er immer sehr geliebt hat. Er liebte die Lectüre leidenschaftlich, und las alle guten Schriften, wes Inhalts sie auch waren. Auch in der Algebra machte er grosse Fortschritte. Nachdem er die scholastische Philosophie durchgehört hatte, verliefs er 1612 im 16ten Jahre la Fleche sehr unzufrieden mit seinen erlangten Kenntnissen. Er nahm sich vor, von der Logik nur folgende vier Grundsätze zu behalten:

a. Man mufs nichts für wahr annehmen, als was so klar und gewifs ist, dafs man es nicht bezweifeln kann;

b. Man mufs die Schwierigkeiten, welche man auflösen will, in so viele Theile zerlegen, als nöthig ist, um sie bequemer aufzulösen;

c. Man mufs seine Gedanken ordnen;

d. Man mufs bei der Eintheilung nichts auslassen.

Mit der Moral machte er es eben so, und behielt nur folgende vier Maximen:

α. Man mufs den Gesetzen und Gewohnheiten seines Landes gehorchen;

β. Man mufs in seinen Entschliefsungen fest seyn, und den zweifelhaften Meinungen eben so standhaft folgen, wenn man sich einmal dazu bestimmt hat, als den sichersten;

γ. Man mufs daran arbeiten, mehr sich selbst, als das Glück zu überwinden;

δ. Man mufs in allen Dingen die Wahrheit suchen, und dieses zu seinem Hauptgeschäft machen, ohne doch Anderer Beschäftigungen zu tadeln.

Auf Anrathen seines Vaters ging er nach Paris, um sich in cörperlichen Uebungen zu vervollkommnen,

Digitized by Google

den Ton der grofsen Welt zu lernen, und ſo als Weltmann ſein Glück zu machen. Hier genoſs er eine Zeitlang die Vergnügungen groſser Städte, überlieſs ſich dem Spiel und andern Zerſtreuungen. Bald aber wurde er dieſer Lebensart überdrüſsig, machte Bekanntſchaft mit Gelehrten, beſonders mit Mydorge, einem der gröſsten Mathematiker dieſer Zeit, und erneuerte die Bekanntſchaft mit dem Pater Merſenne, den er ſchon zu la Fleche gekannt hatte. Letzterer inſonderheit heilte ihn durch ſeinen Umgang von der Spielſucht, und gewann ihn ganz für die Philoſophie. Von nun an widmete er ſich ganz der Unterſuchung der Wahrheit, und als Merſenne, wegen einer ihm aufgetragenen Lehrſtelle, Paris verlaſſen muſste, entzog ſich Descartes allem Umgange, und lebte bis 1616 an den äuſserſten Enden der Pariſer Vorſtadt St. Germain. Als ihn hier endlich einer ſeiner ehemaligen Geſellſchafter entdeckte, verlieſs er Paris, ging nach Holland, und nahm unter Moritzens Armee Kriegsdienſte. Bald aber nahm er ſeinen Abſchied, und ging als Freiwilliger in Baierſche Dienſte. Endlich trat er in Kaiſerliche Dienſte, und verlieſs zuletzt den Militairdienſt gänzlich, und that eine groſse Reiſe durch Ungarn, Polen, Deutſchland, die Niederlande, und kam 1622 nach Frankreich zurück. Dort nahm er ſein mütterliches Erbtheil in Bretagne in Beſitz, verkaufte es, und machte noch eine Reiſe durch die Schweitz und Italien. Nach ſeiner Zurückkunft verlebte er drei Jahr in der Vorſtadt St. Germain, und beſchäftigte ſich daſelbſt mit phyſikaliſchen Verſuchen und der Fortſetzung der Forſchungen, die er ſchon in Baierſchen Kriegsdienſten zu Neuburg an der Donau angefangen, und ſeitdem nicht aus dem Auge verlohren hatte, nehmlich nach feſten Grundlagen einer ſichern Metaphyſik. Als er aber dennoch bald wieder daſelbſt überlaufen wurde, nahm er noch einmal Kriegsdienſte, um die Belagerung von Rochelle zu ſehen, und kam dann wieder nach Paris. Mit dem Vorſatze, ſeine Philoſophie zum Druck auszuarbeiten, verlieſs Descartes 1629 im 33ſten Jahre ſeines Alters ſein Vaterland, und wählte Holland zu ſeinem Aufenthalt. Er lebte daſelbſt gemeiniglich auf dem Lande in

Digitized by Google

der Nachbarſchaft einer Stadt. Jetzt beſchäftigte ihn vornehmlich die Gründung ſeines metaphyſiſchen Syſtems, doch unterſuchte er auch alle Theile der Philoſophie, beſonders aber die Metaphyſik und Phyſik.

2. Das erſte, was Descartes herausgab, war eine Abhandlung über die Art, Wiſſenſchaften zu ſtudiren, unter dem Titel:

de methodo, 1639.

In dieſem Buche trägt er die angeführten logiſchen Grundſätze a — d vor. Ob er gleich viel geleſen hatte, ſo behauptete er dennoch, daſs er das, was er wüſste, einzig und allein ſeinem Nachdenken zu verdanken habe. Sein erſter Grundſatz (1, a.) iſt vernünftig und einer philoſophiſchen Denkungsart gemäſs. Er drückt ihn eigentlich ſo aus:

> Ich habe nichts für wahr gelten laſſen, als wovon ich erkannte, daſs es gewiſs und evident wahr ſei, d. i. ich habe mir kein entſcheidendes Urtheil über irgend einen Satz erlaubt, bis ich einen hinreichenden Beweis dafür gefunden, ſo daſs ich gar nicht mehr daran zweifeln konnte.

Descartes war von der Vollkommenheit ſeiner Methode ſo ſehr überzeugt, daſs er ſagt, es ſei unmöglich, in dieſem Buche drei Zeilen zu finden, die verändert oder ausgeſtrichen werden dürften; und ſollte Jemand in irgend einer, ſei es auch der kleinſten Stelle etwas falſches antreffen, ſo folge daraus, daſs ſeine ganze Philoſophie nichts tauge. Auch trug er in dieſem Werke jene vier moraliſchen Maximen (1, α — δ) vor. Das ganze Werk iſt urſprünglich in franzöſiſcher Sprache geſchrieben. Im folgenden Jahre 1640 gab Descartes ſeine Meditationen heraus, worin die Hauptwahrheiten der natürlichen Theologie und Pſychologie vorgetragen, zugleich aber, nach des Urhebers Meinung unerſchütterlich bewieſen ſind, ſo daſs hier nun die feſten Gründe zu aller philoſophiſchen Wiſſenſchaft gelegt ſeyn ſollten. Er war von der völligen Erreichung

ſeines Zwecks ſo überzeugt, daſs er verſicherte, die Beweiſe hätten geometriſche Evidenz, und ſeien völlig unwiderſprechlich. Er ſchickte dieſe Meditationen an die geſchickteſten und berühmteſten Metaphyſiker, bat ſie um Mittheilung der ſtärkſten Einwürfe, die ſie aufzubringen vermöchten, und verſprach, allen dieſen Einwürfen Genüge zu thun, oder nach ihnen ſein Syſtem zu verbeſſern. Es liefen nun viel Einwürfe ein. Descartes erfüllte ſein Verſprechen, und gab dieſe Einwürfe mit ſeinen Beantwortungen heraus. Aber an ſeinem Syſtem änderte und beſſerte er nichts von einigem Belange.

Im Jahr 1649 kam Descartes auf die dringende Einladung der Königin Chriſtina nach Stockholm, und unterrichtete daſelbſt die Königin alle Morgen um 6 Uhr. Durch dies frühe Ausfahren zog er ſich eine Erkältung zu, fiel in ein Entzündungsfieber, verweigerte hartnäckig den angerathenen Aderlaſs, und ſtarb im Februar 1650. Sein Cörper wurde einbalſamirt nach Paris gebracht.

3. Wir werden, lehrt Descartes, als Kinder gebohren, und ehe wir noch unſere Vernunft zu gebrauchen im Stande ſind, haben wir ſchon über ſinnliche Gegenſtände manche Urtheile, und mit ihnen manche Vorurtheile eingeſammelt, von welchen uns nichts anders befreien kann, als daſs wir in unſerm Leben einmal das alles bezweifeln, was nur einigermaſsen als ungewiſs verdächtig iſt. Dies Zweifelhafte ſogar für falſch zu halten, kann nicht ſchaden, damit deſto deutlicher das Gewiſſeſte und am leichteſten Erkennbare eingeſehen werde. Doch muſs dieſes Zweifeln bloſs auf die Speculation eingeſchränkt bleiben; im Handeln kann man ſchlechterdings nicht umhin, nach dem Wahrſcheinlichen ſich zu richten. Man zweifle alſo, ob irgend ein Gegenſtand der Sinne exiſtirt. Auch an mathematiſchen Wahrheiten zweifle man (*Princip. philoſ.* P. I. §. 1—8).

Digitized by Google

4. Er behauptete nach dieſem Grundſatze den empiriſchen, ſkeptiſchen (Pr. 208), materiellen (P. 241) oder problematiſchen Idealismus, d. i. er hatte die Theorie, daſs das Daſeyn der Gegenſtände im Raum, als auſser uns befindlich, zweifelhaft und unerweislich ſei. Eine einzige empiriſche Behauptung (*aſſertio*) fand er über allen Zweifel erhaben. Unter allem Zweifeln, ſagt er, und ob man gleich ohne alle Mühe annimmt, es ſei kein Gott, kein Himmel, kein Cörper, ja man habe ſelbſt weder Hände, noch Füſse, noch Cörper, iſt uns doch unmöglich vorauszuſetzen, daſs wir ſelbſt, die wir das alles denken, nichts ſeyn; denn es widerſpricht ſich, daſs das, was denkt, zu der Zeit, da es denkt, nicht exiſtire. Und ſo iſt der Satz: ich denke, alſo bin ich (ſ. *Cogito ergo ſum*), der allererſte und gewiſſeſte, der dem nach gehöriger Ordnung Denkenden ſich darbietet (*Princip. philoſ.* P. 1. §. 7). Da er nun an allen Dingen, auſser ſeinem Ich, zweifelte, ſo war er ſeiner Seele gewiſs, aber nicht ſeines Cörpers, und behauptet, daſs ſie gar nichts Einartiges mit irgend einem Theile der cörperlichen Natur, ſondern ein völlig immaterielles Weſen ſei. Kant hebt dieſen problematiſchen Idealismus durch einen Beweis auf, für den Satz: daſs wir von äuſsern Dingen auch Erfahrung und nicht bloſs Einbildung haben. Dieſer Beweis beſtehet darin, daſs er zeigt, wie ſelbſt unſere innere, dem Descartes unbezweifelte Erfahrung, nur unter Vorausſetzung äuſserer Erfahrung möglich ſei (C. 274. f.) ſ. Idealismus.

Wenn Descartes Behauptung: Ich bin, weil ich denke, richtig ſeyn ſoll, d. i. wenn aus der Erfahrung, daſs wir denken, unſere Exiſtenz gefolgert werden ſoll, ſo müſste ſein Schluſs ſo ausſehen:

Oberſatz: Alles was denkt, exiſtirt;

Unterſatz: Ich aber denke;

Schluſsſatz: Folglich exiſtire ich.

Digitized by Google

Der Oberſatz hat Allgemeinheit, denn er heifst: Alles was denkt. Folglich iſt er *a priori*, und ſetzt Nothwendigkeit voraus; denn aus der Nothwendigkeit folgt eben die Allgemeinheit. Der Satz iſt alſo identiſch mit dem: Alles was denkt mufs exiſtiren, oder mit dem Denken iſt Nothwendigkeit des Daſeyns verbunden. Exiſtiren müſſen heifst nothwendig da ſeyn; folglich wäre jedes denkende Weſen durch ſeine Eigenſchaft des Denkens nothwendig vorhanden, oder ein nothwendiges Weſen. Daher kann nun der Satz: Ich bin, nicht aus dem Satze: Ich denke, gefolgert werden.

Die Sätze: Ich denke, und, Ich bin, ſind identiſch, das heifst, der letztere iſt ganz in dem erſtern enthalten, indem Ich denke nichts anders heifst, als, Ich bin denkend. Der Satz: Ich bin denkend, heifst aber wiederum nichts anders, als, in mir ſind Gedanken überhaupt, noch unbeſtimmt was es für welche ſind. Folglich drückt dieſer Satz eine noch unbeſtimmte empiriſche Anſchauung, d. i. Wahrnehmung im innern Sinne aus. Ich bin denkend heifst nichts anders, als, Ich ſchaue jetzt einen unbeſtimmten Gegenſtand (Gedanken) im innern Sinn an, oder in mir ſind Gedanken. Mithin beweiſet dieſer Satz, dafs ſchon vor demſelben, ehe er gedacht wurde, das Gemüth afficirt worden ſei, und Empfindung erhalten habe, weil ſonſt der Actus: Ich denke, nicht hätte ſtatt finden können, der zwar nicht aus der Erfahrung entſpringt, aber doch nur bei Gelegenheit der Erfahrung aus dem Erkenntnifsvermögen hervorgehen kann. Vor dem Satze: Ich denke, gehet alſo ſchon Empfindung, als etwas zur Sinnlichkeit Gehöriges, her; denn ich könnte mir nicht meines Denkens bewufst werden, wenn mir nicht ein Stoff zum Denken gegeben wäre. Alſo exiſtirt ſchon in der That etwas, ehe ich ſagen kann, dafs Ich exiſtire, ob daſſelbe gleich noch nicht Erſcheinung iſt, ſondern ein noch ganz unbeſtimmtes Etwas, das erſt, durch die Kategorien beſtimmt, Erſcheinung werden ſoll. Dieſes Etwas iſt aber noch weniger ein Ding an ſich (Noumenon), wel-

Digitized by Google

ches gar nicht wahrgenommen werden kann. Es ist nichts weiter als der im innern Sinn zum Gedanken gegebene Stoff, die zur innern Erfahrung gegebene Materie, welche nachher durch den Verstandesbegriff des Realen in der Zeit erkannt wird. Die Existenz in dem Satze: Ich denke, ist also noch nicht der Verstandesbegriff des Daseyns, denn durch diesen denkt man sich schon einen auf bestimmte Begriffe gebrachten Gegenstand, welcher durch die Kategorie des Daseyns als wirklich in einer bestimmten Zeit vorhanden, nicht blos im Begriffe gedacht, erkannt wird. Der Satz: Ich denke, ist also ein Erfahrungssatz; allein das Ich in demselben ist keine Erfahrungsvorstellung, sondern das, was alles Denken möglich macht; aber er enthält doch die Erfahrung des Denkens überhaupt. Aus allem diesem folgt, dass Descartes hier in zwei Fehler gefallen ist:

a. behauptet er, es gäbe nur eine sichere Erfahrung, nehmlich die, dass denkende Wesen existiren; und sein Satz: Ich denke, setzt doch etwas anderes wirklich existirendes voraus, nehmlich den zum Denken gegebenen Stoff. Ohne dieses Empirische wäre nichts, was gedacht wird, und die Erfahrung: Ich denke, das ist, die Anwendung des reinen intellectuellen Vermögens nicht möglich;

b. ist hier kein Schluss vom Denken auf die Existenz des Ich, sondern der Schluss des Descartes lautet eigentlich so: ich existire denkend, folglich existire ich. Also beweiset hier das Denken nichts, und der Satz: Ich denke, heisst nichts weiter, als: in meinem Bewusstseyn sind Gedanken, oder das Subject der Gedanken hat Gedanken. Dieses Bewusstseyn oder das Subject der Gedanken ist das, wodurch die Vorstellung der Existenz und der Zeit erst möglich wird, und kann folglich nicht durch die Existenz und die Vorstellung der Zeit bestimmt werden. Die reine Vorstellung Ich gehet al-

Digitized by Google

lem Denken voraus, folglich auch dem des Daſeyns und der Zeit, in die der Gedanke als vorhanden geſetzt wird; ſie iſt folglich der Grund der Vorſtellung der Exiſtenz und der Zeit, und kann alſo nicht wieder die Folge der Exiſtenz und der Zeit ſeyn, oder durch dieſe bedingt werden. Das Ich iſt entweder der Gegenſtand der innern Anſchauung, und da erſcheint es als denkend, durch die Gedanken, aber das Daſeyn der Cörper als Erſcheinungen iſt dann eben ſo gewiſs, als das Daſeyn der Gedanken, weil auch ſie Vorſtellungen oder Gedanken ſind, und es kann durch den Satz: Ich denke, das Daſeyn der Seele als Nichterſcheinung nicht bewieſen werden, ſ. *Cogito ergo ſum*; oder es iſt das Subject der Gedanken oder des Bewuſstſeyns, dann wird das Daſeyn deſſelben als eines Dinges an ſich bloſs gedacht, aber nicht erkannt, weil es nicht zum Erkennen gegeben iſt, indem es ſonſt wieder nur Erſcheinung ſeyn würde (C. 422 *. f. Pr. 141).

5. Descartes hat auch wahrſcheinlich den ontologiſchen Beweis für das Daſeyn Gottes, nehmlich aus dem Begriff des allervollkommenſten Weſens, welches nicht ohne die Exiſtenz denkbar ſei, aufs neue erfunden; denn ihm war allem Anſehen nach nicht bekannt, daſs ſchon Anſelm, Biſchof von Canterbury im 11ten Jahrhundert auf dieſe Art das Daſeyn Gottes zu beweiſen geſucht hatte. Von Descartes Hypotheſe, aus welcher ſich alle Phänomene der Welt ſollten erklären laſſen, ſ. Archäologie, III, a.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 4. *** S. 274. f. — II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 422. *) f.

Deſſ. Prolegom. §. 49. S. 141. — Probe u. ſ. w. S. 208.

Eberſtein Geſchichte der Logik und Metaphyſ. 1. B. Einleit. S. 9. ff.

Digitized by Google

Jöcher. Gelehrtenlexicon, Art. Carteſius.

Les hommes illuſtres par Perrault. Tom. I. p. 163. *ff.*

Tiedemann. Geiſt der ſpeculativen Philoſophie. 6. B. S. 77. ff.

Determinismus,

determinismus, déterminisme. Dieſen Namen führt der Satz der Beſtimmung der Willkühr durch innere hinreichende Gründe (R. 58 *). Wir haben nehmlich ein Vermögen, etwas nach Belieben zu thun und zu laſſen, oder ein ſolches Begehrungsvermögen, das ſich ſelbſt zu einer Handlung beſtimmen kann, durch hinreichende Gründe, die nicht in dem Object liegen, um deſſentwillen gehandelt wird, welches äuſsere Gründe wären, ſondern in dem Vermögen zu begehren ſelbſt, welches innere Gründe ſind. In ſo fern dieſes Vermögen mit dem Bewuſstſeyn verknüpft iſt, daſs die Handlung von uns wirklich vollbracht werden kann, oder kein leerer Wunſch bleiben darf, heiſst es Willkühr. Der Satz nun, daſs unſere Willkühr ſtets durch ſolche innere Gründe zu ihren Handlungen beſtimmt werde, heiſst der Determinismus. Geſetzt, ich ſehe eine wohlſchmeckende Frucht auf dem Teller vor mir liegen, und ſie macht in mir das Verlangen rege, ſie zu genieſsen. Hätte ich nun bloſs ein Vermögen zu begehren, wie ein vernunftloſes Thier, ſo würde ich ſie ohne Umſtände eſſen. Allein ich habe ein Vermögen, ſie, nach Belieben, zu eſſen oder nicht, nachdem die Regel iſt, welche meine Willkühr beſtimmen ſoll. Will ich eſſen, was mir ſchmeckt, ſo eſſe ich ſie; will ich nur eſſen, was mir geſund iſt, ſo eſſe ich ſie nicht, weil ich weiſs, ſie wird mir den Magen erkälten. Bei dieſer Beſchaffenheit meines Begehrungsvermögens, daſs ich mir bewuſst bin, ich kann die Handlung wirklich thun oder auch laſſen, und daſs ich daher zu einem von beiden hinreichende Gründe haben muſs, die nicht bloſs in dem Object der Handlung, ſondern in meiner Willkühr liegen, kann ich nun nicht anders als nach hin-

Digitized by Google

reichenden Gründen handeln, die in mir selbst liegen und mich bestimmen; und diese Behauptung heifst eben der Determinismus.

2. Durch diesen Determinismus, wider den nichts einzuwenden ist, hat man die Freiheit der Willkühr begreiflich machen wollen, welches gänzlich unmöglich ist. Die Freiheit der Willkühr bestehet nehmlich weder darin, dafs die Willkühr sich ohne alle innere Gründe bestimmen kann, welche Behauptung der Indeterminismus seyn würde, noch darin, dafs sie durch innere Gründe bestimmt wird, wobei die Willkühr sowohl frei als unfrei seyn kann. Denn derjenige, welcher nach solchen Regeln handelt, die blofs auf Genufs, ohne alle Rücksicht auf Recht und Unrecht, gehen, ist ein Sklave des Lasters, und handelt nicht nach freier Willkühr, ob er wohl eine freie Willkühr hat. Sondern die Freiheit der Willkühr bestehet darin, dafs sie nicht nothwendig durch sinnliche Antriebe bestimmt wird, sondern es auf mein Belieben ankömmt, ob der sinnliche Antrieb, der meine Willkühr afficirt, zugleich der Bestimmungsgrund meiner Handlung seyn soll oder nicht (K. V). Bestimmt mich nun der sinnliche Antrieb zugleich als Bestimmungsgrund zum Handeln, so bin ich nicht frei, sondern hänge vom sinnlichen Antriebe ab; folglich mufs ich einen andern Bestimmungsgrund meiner Willkühr zum Handeln haben, nehmlich den, dafs mein Bestimmungsgrund zum allgemeinen Gesetze für jede von sinnlichen Antrieben unabhängige Willkühr tauge (P. 52). Also liegt die Freiheit der Willkühr nicht in der Bestimmung derselben durch einen innern Grund, indem auch die nicht freie durch einen innern Grund bestimmt wird. Folglich erklärt der Determinismus die Freiheit der Willkühr gar nicht.

3. Die Schwierigkeit bei der Lehre von der Freiheit der Willkühr liegt nehmlich gar nicht darin, dafs die Willkühr determinirt ist, sondern darin, dafs sie prädeterminirt und dennoch frei ist. Will-

Digitized by Google

kührliche Handlungen ſind nehmlich Begebenheiten in der ſinnlichen Welt, ſie hatten ihre Urſachen, aus denen ſie entſprangen. Dieſe Urſachen gingen in der Zeit vor den willkührlichen Handlungen als ihren Wirkungen her. Nun ſoll jede willkührliche Handlung in dem Augenblick, da ſie geſchieht, frei, d. i. unabhängig von allem ſeyn, was ſie nothwendig macht. Da nun keine Begebenheit, folglich auch keine Handlung, ohne ihre Urſache entſtehen kann, in dem Augenblick aber, da die Handlung geſchieht, die vorhergehende Zeit mit der in derſelben befindlichen Urſache der Handlung bereits verfloſſen, folglich nicht mehr in meiner Gewalt iſt; ſo liegt die Schwierigkeit darin, wie eine Handlung frei, und dennoch (nicht determinirt, ſondern) prädeterminirt ſeyn, oder in einer ſchon verfloſſenen Zeit ihre Urſache haben kann (R. 58 *).

4. Um ein Beiſpiel zu geben, wie wenig die ſogenannten Determiniſten, welche den Satz des zureichenden Grundes mit der Freiheit des Willens zu vereinigen ſuchten, die eigentliche Schwierigkeit bei der Lehre von der Freiheit der Willkühr gekannt und gelöſet haben, will ich jetzt die Lehren des Heinrich Home, eines der eifrigſten Determiniſten, im Auszuge vortragen. Auch er hat, wie alle übrigen Determiniſten, den Erkenntniſsgrund (*principium cognoſcendi*) der Handlung, welcher etwas im Verſtande iſt, mit dem wirklichen Entſtehungsgrund (*principium fiendi*) der Handlunng, oder der wirkenden Urſache derſelben in der verfloſſenen Zeit, verwechſelt; nicht der erſtere, ſondern der letztere widerſpricht der Freiheit der Willkühr (R. 58 *).

5. Die menſchlichen Handlungen, ſagt Home (Verſuche über die erſten Gründe der Sittlichkeit und der natürlichen Religion in zweien Theilen, von Heinrich Home; aus dem Engliſchen überſetzt und mit Anmerkungen begleitet, von C. G. Reutenberg, Prediger an der Martinskirche zu Braunſchweig. Braunſchweig 1768. 8. I. Th. III. Verſuch. S. 108), geſche-

hen nach Bewegungsgründen. Ein Geiziger ergreift z. B. jede bequeme Gelegenheit ſich zu bereichern, und doch hätte ſeine Handlung zuweilen anders ſeyn ſollen. Dieſe Vorſtellungen widerſtreiten einander. In der materiellen Welt ſchreitet alles in einer feſtgeſetzten und beſtimmten Folge von Urſachen und Wirkungen fort; denn es leidet gar keinen Widerſpruch, daſs ſo zufällig und wankend auch die kleinſten Veränderungen der verſchiedenen Elemente der Materie zu ſeyn ſcheinen, dennoch ihre geringſten Veränderungen das Reſultat von beſtimmten Geſetzen ſind. Die Bewegungsgründe machen die menſchlichen Handlungen eben ſo nothwendig. Dies verhält ſich mit allen Handlungen ſo; denn jede Handlung gründet ſich auf eine Urſache, nehmlich ihren Bewegungsgrund. Selbſt wenn die Seele zwiſchen zwei Handlungen zweifelhaft iſt, ſo wird ſie doch endlich zu der beſtimmt, deren Bewegungsgrund für diesmal den ſtärkſten Einfluſs auf die Willkühr hat. Das iſt eben ſo wenig zweifelhaft, als daſs in einer Wage das gröſste Gewicht die Schaale niederziehen muſs. Der Bewegungsgrund mag übrigens ſo veränderlich ſeyn, als man will, ſo iſt doch ſein Einfluſs zur Handlung eben ſo nothwendig, als der Einfluſs des vernünftigſten Bewegungsgrundes. Der ſtärkere Bewegungsgrund bringt immer die Handlung hervor.

6. Eine Vergleichung zwiſchen der moraliſchen Nothwendigkeit (der der Handlungen der Seele) und der phyſiſchen (der der Wirkungen der Materie), fährt Home fort, kann vielleicht dieſer Sache ein neues Licht geben. In Anſehung beider bringen ähnliche Urſachen auch ähnliche Wirkungen hervor. D. Clarke ſetzt zwar die Freiheit in der Kraft, die Bewegung anzufangen, welche indeſſen doch wieder vom Bewegungsgrunde abhängt. Allein eine groſse Quelle der Verwirrung bei dieſer Unterſuchung ſcheint die zu ſeyn, daſs man Nothwendigkeit und Zwang nicht unterſcheidet. Ein ohne Abſicht auf die Folgen handelndes Weſen handelt nothwendig, aber ein im verſchloſſenen Gefängniſſe bleibender Gefangener bleibt

Digitized by Google

gezwungen in demſelben. Die phyſiſche Nothwendigkeit unterſcheidet ſich von der moraliſchen in folgenden Stücken:

a. verhält ſich der Menſch unter dem Einfluſſe der phyſiſchen Nothwendigkeit ganz leidend; unter dem Einfluſſe einer moraliſchen Urſache wirket er ſelbſt;

b. eine phyſiſche Urſache wirket faſt durchgängig gegen eines Menſchen Neigung und Willen; die moraliſche Nothwendigkeit iſt dem Willen allemal gemäſs;

c. iſt die phyſiſche Nothwendigkeit äuſserſt unangenehm; hingegen iſt unſer Zuſtand allezeit angenehm, wenn wir in Freiheit nach unſerm eigenen Willen handeln können;

d. merkt der Menſch den Einfluſs der phyſiſchen Nothwendigkeit jederzeit; die moraliſche Urſache hingegen wirkt, ohne ſich als eine nothwendige Urſache zu verrathen (Home a. a. O. S. 120).

7. Wenn nun die menſchlichen Handlungen nothwendig ſind, wie kömmt es denn, daſs ſie gebilligt oder gemiſsbilligt werden? Antwort: weil der Handelnde vom äuſserlichen Zwange frei iſt. Darum iſt eine böſe That mit dem Bewuſstſeyn verbunden, daſs ich hätte anders handeln ſollen, oder daſs das Gegentheil meine Pflicht geweſen wäre, daſs ich folglich auch anders hätte handeln können, d. i. durch keinen Zwang zu handeln genöthigt geweſen bin. Home nennt dieſen Determinismus das Syſtem der freiwilligen Nothwendigkeit. Lob und Tadel tugendhafter und laſterhafter Handlungen beziehen ſich nach demſelben auf ein tugendhaftes oder laſterhaftes Naturell, und der herrſchende aber betrügliche Begriff von der Freiheit der Gleichgültigkeit (Indeterminismus) rührt von dem Mangel einer anſchauenden Erkenntniſs der

moraliſchen oder freiwilligen Nothwendigkeit her (Home a. a. O. S. 132).

8. Aber widerſprechen dieſem Syſtem nicht die Ausdrücke: möglich, zufällig, Dinge die in unſerer Gewalt ſind, die wir verurſachen oder abwenden können? Das Gefühl der Zufälligkeit in Anſehung der ungewiſſen Dinge muſs für ein urſprüngliches Geſetz in unſrer Natur erklärt werden; denn ſonſt könnte die Zufälligkeit bloſs in dem Bewuſstſeyn unſrer Unwiſſenheit von der Gewiſsheit der Begebenheiten beſtehen. Dieſes Gefühl der Zufälligkeit gehet nun auch auf die menſchlichen Handlungen, und um dieſes Gefühls willen wird die nothwendige Verbindung zwiſchen Begierden und Willen unſern Augen entzogen. Die Wahrheit leitet uns mit unwiderſtehlicher Deutlichkeit auf das Syſtem der allgemeinen Nothwendigkeit hin, in unſerm Verhalten aber erweckt unſere Natur den Schein der Zufälligkeit. Die ganze Welt iſt eine von Gott verfertigte und nach unveränderlichen Geſetzen laufende Maſchine; dem Auge des Menſchen aber muſste dieſe Nothwendigkeit durch das ihm in die Natur gelegte Gefühl der Zufälligkeit entzogen werden. Das Verhalten Gottes gegen uns kann darum nicht getadelt werden, weil

a. ſo alle Begebenheiten in ununterbrochener Ordnung in einer feſtgeſetzten Reihe von Urſachen und Wirkungen fortgehen;

b. der Menſch eine Empfindung von der Zufälligkeit der Begebenheit und einem Vermögen der Willkühr haben muſste.

Die Fähigkeit des Menſchen, dieſen Schein aufzudecken, hindert ihn nicht, eben ſo zu handeln, als wüſste er nichts davon, und muſs ihn nothwendig von der Weisheit ſeines Urhebers überzeugen, der ſelbſt Freiheit und Nothwendigkeit zu vereinigen wuſste (Home a. a. O. S. 142).

Digitized by Google

9. Die Hauptmomente dieſes Determinismus ſind alſo:

a. daſs der Menſch ein vernünftiges und mit Freiheit begabtes Weſen iſt;

b. daſs ſeine Freiheit in der Fähigkeit nach Willkühr zu handeln beſtehet;

c. daſs ſein Wille unfehlbar und gewiſs durch Bewegungsgründe beſtimmt wird (*voluntas neceſſario ſequitur ultimum judicium intellectus practici*);

d. daſs folglich die Freiheit der Gleichgültigkeit (Indeterminismus) kein Theil der menſchlichen Natur iſt;

e. daſs die feſtgeſetzte Ordnung in den menſchlichen Handlungen ein Werk der Vorherbeſtimmung und des Rathſchluſſes Gottes iſt (Home a. a. O. S. 154).

10. Dieſes Syſtem, das den Hauptknoten, nehmlich wie eine Handlung in der verfloſſenen Zeit gegründet, und darum nothwendig, und dennoch frei, oder von allem, was nicht in der Gewalt des Handelnden iſt, unabhängig, bloſs durch den Bewegungsgrund beſtimmt werde, nicht löſet, ſtimmt übrigens mit Calvins Vorſtellungen von Nothwendigkeit und Zwang vollkommen überein. Calvin behauptet auch, daſs etwas freiwillig und nothwendig, zugleich ſeyn kann, läſst aber die Frage nach der Möglichkeit unbeantwortet (*Calvin. tractat. theol. p.* 152. *edit. Amſtelod.* 1662). Der gelehrte Franz Turretin unterſucht dieſe Frage umſtändlich (in ſeinen *Inſtit. theol.* unter dem Capit. *de libero arbitrio*, *Vol. I. p.* 566. 728 — 737) und behauptet einerlei Lehre mit Home, obwohl nicht nach derſelben Erklärungsart, und ſtellt die Freiheit der Gleichgültigkeit (den Indeterminismus) als den Hauptirrthum des Pelagianismus und Arminianismus vor. Benedict Pictet behauptet ebenfalls, daſs die Freiheit keinesweges in der Gleichgültigkeit beſtehe (*Theol. chriſt. L.* 4. *c.* 6. *l.* 4), desgleichen

Jonathan Edward, Prediger zu Stockbridge in Neuengland, in einer englischen Schrift *) (Home Anhang. S. 156).

Man sehe übrigens den Artikel Freiheit, in welchem die eigentliche Schwierigkeit, die bei der Lehre von der Freiheit statt findet, gehoben wird, welches, wie gesagt, nicht die Vereinigung der Freiheit mit dem Determinismus ist, oder mit den Bestimmungsgründen der Handlungen überhaupt, sondern mit dem Prädeterminismus, oder mit den Bestimmungsgründen der Handlungen in der vorhergehenden Zeit.

Kant. Religion innerh. der Grenzen I. Stück. Allg. Anmerk. S. 58.*) f.

Deutlichkeit,

cognitio distincta, connoissance distincte. Ein solches Bewusstseyn einer Vorstellung, dass ich mir zugleich der darin enthaltenen Theilvorstellungen mit bewusst bin. Wenn ich z. B. einen Menschen von ferne sehe, und ich noch nicht unterscheiden kann, wer er ist, so ist meine Anschauung desselben noch nicht deutlich, weil ich mir zwar der Anschauung eines Menschen bewusst bin, aber nicht der einzelnen Theile desselben, so dass ich ihn erkennen könnte. Man siehet, die Deutlichkeit betrifft blos etwas Formales, und wenn es Begriffe sind blos etwas Logisches, nehmlich nicht das, was ich mir vorstelle, sondern wie ichs mir vorstelle, nicht den Inhalt. Denn das, was ich mir vorstelle, mag seyn, was es will, so kann meine Vorstellung davon deutlich seyn oder nicht; wobei ich aber von allem Inhalt abstrahire, und was lediglich die Form der Erkenntniss betrifft, das gehört zum Formalen,

*) *A carefull and strict inquiry into the modern prevailing notions of that freedom of will etc. Boston 1754.*

Digitized by Google

und wenn die Vorſtellung ein Begriff iſt, zur Logik. Undeutlichkeit iſt dagegen ein ſolches Bewuſstſeyn einer Vorſtellung, bei dem ich mir der darin enthaltenen Theilvorſtellungen nicht mit bewuſst bin.

2. Wenn wir eine Anſchauung auch zum höchſten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, ſo würden wir doch dadurch der Beſchaffenheit der Dinge an ſich ſelbſt nicht näher kommen. Wenn wir uns auch noch ſo vieler Theilvorſtellungen in einer Anſchauung, und wiederum der Theilvorſtellungen in jenen Theilvorſtellungen, und ſo fort ins Unendliche, könnten bewuſst werden, ſo würden es doch immer Anſchauungen oder ſinnliche Vorſtellungen ſeyn, die wir zu dieſem hohen Grade der Deutlichkeit erheben würden. Wir würden alſo dadurch nicht aus uns hinaus gehen und eine Erkenntniſs davon erlangen können, wie das Object, das wir anſchauen, unabhängig von aller ſinnlichen Form (welche aus unſerm Erkenntnisvermögen zu dem Gegebenen hinzukömmt, um das Gegebene zur Anſchauung zu machen) beſchaffen iſt. Wir würden alſo immer nur unſere Art der Anſchauung, d. i. unſre Sinnlichkeit vollſtändig erkennen, und dieſe immer nur unter den dem Subject urſprünglich anhängenden Bedingungen von Raum und Zeit (C. 60), ſ. Aeſthetik, 9.

3. Die Deutlichkeit iſt entweder aeſthetiſch oder logiſch. Die aeſthetiſche Deutlichkeit iſt die Deutlichkeit in der Anſchauung. Wenn z. B. ein Wilder aus Neuholland, der noch nie ein Haus geſehen hätte, daſſelbe von fern erblickte, ſo hätte er eine aeſthetiſch dunkele Vorſtellung vom Hauſe; käme er nun dem Hauſe nahe genug, daſs er alle Theile deſſelben unterſcheiden könnte, ſo wäre ſeine Anſchauung deutlich, oder er hätte eine aeſthetiſch deutliche Vorſtellung vom Hauſe, aber noch keinen Begriff davon. Nun käme ein Europäer, und erklärte ihm den Zweck des Hauſes, ſo würde er anfänglich eine logiſch dunkele Vorſtellung davon bekommen, bis der Europäer ihm alle

Digitized by Google

einzelnen Theile und ihren Gebrauch erklärte, dann würde er eine logiſch deutliche Vorſtellung vom Hauſe haben. Die logiſche Deutlichkeit iſt alſo die Deutlichkeit in den Begriffen. Nur von der letztern wird in der Logik gehandelt. Die Lehre von der äſthetiſchen Deutlichkeit gehört in eine empiriſche Aeſthetik, die uns noch fehlt, ſ. Aeſthetik, 15. und Aeſthetiſch (E. 60.*).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarlehre I. Th. II. Abſchnitt. §. 8. S. 60.

Deſſ. Ueber eine Entdeckung u. ſ. w. I. Abſchn. C. S. 60.*).

Deutung,

ſ. Erklärung.

Dialektik,

Logik des Scheins, διαλεκτικη, *dialectica*, *dialectique*. Die allgemeine Logik als vermeintes Organon. Die allgemeine Logik iſt diejenige Wiſſenſchaft, welche die Regeln für das Denken überhaupt, d. i. für das Denken als Denken, angiebt; alſo lernt man durch ſie nicht die Beſchaffenheit der Gegenſtände des Denkens kennen, auch lehrt ſie nicht, wie man über beſondere Gegenſtände, z. B. über Geſchichte, Rechtswiſſenſchaft, Naturkunde u. ſ. w. denken müſſe, um ſich die Erkenntniſs derſelben zu verſchaffen, ſ. Logik. Unter den Griechen gab es nun ſo genannte Sophiſten, oder vermeinte Weiſen, welche die allgemeine Logik als Organon d. i. als eine Wiſſenſchaft brauchten, durch die allein ſie in dem Beſitze der Erkenntniſs aller Dinge zu ſeyn meinten. Sie verwandelten daher die allgemeine Logik in ein ſolches Scheinorganon, und in dieſer Geſtalt wurde die allgemeine Logik Dialektik, und diejenigen, welche dieſe Wiſſenſchaft trieben, Dialektiker genannt.

2. Die Dialektik iſt folglich eine Logik, welche lehrt Schein erregen (M. I, 97); dies lehrt der Gebrauch,

Digitized by Google

den die Dialektiker von der Logik machten, der nicht darin beſtand, daſs ſie die Wahrheit erforſchen wollten, ſondern daſs ſie einen jeden Gegner zum Schweigen zu bringen ſuchten. Folglich kann man die Dialektik auch die Logik des Scheins nennen, auch wohl zum Unterſchied von einer andern Dialektik, die gleich erläutert werden ſoll, die logiſche oder formale Dialektik. Dieſe ſophiſtiſche Kunſt wurde vorzüglich zur Zeit des Sokrates ausgeübt. Die Sophiſten waren in den wichtigſten Angelegenheiten des Menſchen unwiſſend. Sie wuſsten aber den geraden Menſchenverſtand durch ſchimmernde Blendwerke ſo zu verdrehen, daſs man ſie für Menſchen hielt, die alles wüſsten und im Beſitze der Wahrheit wären. Dies bewirkten ſie dadurch, daſs ſie die Methode der Gründlichkeit im Denken, welche die allgemeine Logik vorſchreibt, nachahmten, und ihre Topik zur Beſchönigung jedes leeren Vorgebens benutzten. Topik heiſst nehmlich die Lehre von den Elementen zu den Principien und Beweiſen, mit welchen man über etwas disputiren kann (ſ. Ariſtoteles, 2. c. In dem Gebrauch und der Anwendung dieſer Topik beſtand vornehmlich die Kunſt der Sophiſten (C. 85. f.).

5. Die Stoiker erklärten die Dialektik als eine Wiſſenſchaft, ſich gehörig in Fragen und Antworten zu unterhalten, oder auch, als die Wiſſenſchaft des Wahren, Falſchen, und zu keiner von dieſen beiden Claſſen Gehörenden (Laert. VII, 42). Unter dem, was weder wahr noch falſch iſt, verſtanden ſie Fragen, Wünſche, Gebete u. ſ. w., d. i. Sätze, welche nichts beſtimmen (nicht aſſertoriſch ſind), und weder (beſtimmt) bejahen noch verneinen, folglich weder wahr noch falſch genannt werden können, oder problematiſch ſind. Das iſt die Erklärung des Peſſidonius. Allein hier hatte die Dialektik ſchon eine beſſere Geſtalt angenommen. Kant nimmt dies Wort in der Bedeutung, die es hatte, als einer den Andern durch künſtliche Fragen zu allerhand ungereimten Behauptungen hinzuleiten, und in Widerſprüche zu verwickeln ſuchte (Sy-

Digitized by Google

ſtem der ſtoiſchen Philoſophie von D. Tiedemann I. Th. S. 32.).

4. Stäudlin hat über die Bedeutung des Worts Dialektik eine Unterſuchung angeſtellt (Geſchichte und Geiſt des Skepticism. I. B. 1. Periode S. 213. *). Ariſtoteles, ſagt er, macht den Zeno von Elea zum Urheber der Dialektik, zieht aber ſehr genau die Grenzen zwiſchen ihr und der Sophiſtik. Nach Ariſtoteles Beſtimmung iſt die Philoſophie die Wiſſenſchaft von dem, was dem Dinge, als Dinge, eigenthümlich iſt. Die Dialektiker und Sophiſten haben eben dieſen Gegenſtand — nur iſt die Dialektik bloſs problematiſch und vorübend, die Philoſophie aber entſcheidend — die Sophiſtik eine bloſse Scheinweisheit. Das Fragen, das Suchen, das Entgegenſetzen iſt der Dialektik eigen, das Beweiſen der Philoſophie. Die Dialektik, nicht als praktiſche Kunſt, ſondern als Wiſſenſchaft betrachtet, iſt bei Ariſtoteles der Inbegriff aller Regeln, über jede Frage wahrſcheinlich und übereinſtimmend zu räſonniren und zu disputiren *). Noch in einer andern Stelle (*Topic. I.* 12.) ſagt Ariſtoteles: will man etwas philoſophiſch behandeln, ſo muſs es nach der Wahrheit geſchehen; will man es dialektiſch behandeln, ſo iſt Meinung der Zweck. Wir ſehen hieraus wenigſtens ſo viel, daſs das Reſultat der Dialektik nie die Wahrheit, ſondern nur ſubjective Vorſtellungen ſind; in der Sophiſtik ſind die letzteren allemal falſch, und werden doch als Wahrheit vorgeſtellt.

5. Die allgemeine Logik als Organon betrachtet iſt aber jederzeit Logik des

---

*) μεθοδος δι ἐνδοξων περι παντος του προκειμενου συλλογιστικη. Suidas T. I. p. 558.

Digitized by Google

Scheins, d. i. dialektiſch. Denn die allgemeine Logik lehrt uns nichts über den Inhalt der Erkenntniſs. Wo will ſie alſo die Kenntniſſe hernehmen, uns über einen Gegenſtand in Anſehung ſeiner Materie, und ſelbſt ſeiner Form, zu belehren? Sie lehrt uns ja bloſs über jeden Gegenſtand richtig denken, nicht aber einen beſondern Gegenſtand erkennen, denn der Stoff der Erkenntniſs iſt ihr gänzlich fremd. Sie lehrt uns bloſs die formale Bedingung der Uebereinſtimmung mit dem Verſtande, d. h. wie ein Begriff, ein Urtheil, ein Schluſs u. ſ. w. ſeyn muſs, wenn er mit den Geſetzen, nach welchen der Verſtand überhaupt denkt, alſo mit der Form des Denkens übereinſtimmen ſoll. Die Gegenſtände, worüber gedacht wird, können ſeyn, welche man will, ſo muſs wenigſtens nach den allgemeinen Geſetzen des Denkens überhaupt darüber gedacht werden, wenn unſer Denken darüber richtig ſeyn ſoll. Dann ſtimmt das Gedachte mit dem Verſtande in Anſehung ſeiner allgemeinen Denkgeſetze überein; ob das Gedachte nun auch mit dem Gegenſtande übereinſtimme, kann die Logik nicht lehren, denn das betrifft die Frage nach dem Inhalt des Gedachten, und nicht bloſs nach ſeiner Form. Gebraucht man aber dennoch die Logik als ein Werkzeug (Organon), um ſeine Kenntniſſe der Gegenſtände dadurch zu erweitern, ſo iſt alles, alles was man hervorbringen kann, nichts als leeres Geſchwätz und Schein; entweder bloſs problematiſche Verſuche, über eine Sache für und wider zu räſonniren, welches Ariſtoteles insbeſondere dialektiſch nennt, oder gar, etwas ganz Falſches ſophiſtiſch zu behaupten, oder als wahr durchzuſetzen (C. 86).

6. Es giebt aber noch eine andere Dialektik, nehmlich die des reinen Verſtandes, wenn man die reinen Verſtandeserkenntniſſe und Grundſätze, welche der Gegenſtand der transſcendentalen Logik ſind, zu überſinnlichen Erkenntniſſen gebrauchen wollte. Die transſcendentale Logik iſt nehmlich die Wiſſenſchaft der Regeln für das Denken *a priori*, wodurch,

wenn uns die Anſchauung den Stoff dazu giebt, wirklich Erkenntniſſe von Gegenſtänden entſtehen. Sie hat alſo die allgemeine Form der Gegenſtände zum Vorwurf ihrer Unterſuchungen, ſo wie die allgemeine Logik die allgemeine Form des Denkens. Sie enthält die formalen Principien des Erkennens, ſo wie die allgemeine Logik die formalen Principien des Denkens. Aber ob dieſe transſcendentale Logik gleich eine beſondere Materie der Erkenntniſs betrifft, nehmlich alles das, was aus dem Verſtande ſelbſt, bei dem Actus des Erkennens, entſpringt, und was alles Erkennen (nicht das Denken, welches bloſs logiſch, nicht transſcendental wäre) möglich macht; ſo kann ſie doch nichts ausrichten, wenn nicht etwas zu erkennen, durch die Sinne, gegeben iſt. Man kann von den formalen Principien des Verſtandes keinen materialen Gebrauch machen, d. h. ſie liefern uns wohl die allgemeine Form deſſen, was, durch Eindrücke auf die Sinne, ein Erfahrungsgegenſtand werden kann; aber ſie liefern nicht die Materie zu einem Gegenſtande. Abſtrahire ich alſo von aller Sinnlichkeit, und will die aus dem Verſtande entſpringenden allgemeinen Formen der Gegenſtände ſchon ſelbſt als Gegenſtände betrachten, oder, welches daſſelbe iſt, ſie gebrauchen, um damit Gegenſtände zu erkennen, zu denen uns keine Materie gegeben iſt, oder gegeben werden kann; ſo entſpringt ein dialektiſcher Schein. Dieſe Art des Gebrauchs der reinen Verſtandesbegriffe könnte man eine metaphyſiſche oder materiale Dialektik nennen.

7. Die transſcendentale Logik alſo, als vermeintes Organon eines allgemeinen und unbeſchränkten Verſtandesgebrauchs, der aus dem reinen Verſtande entſpringenden Begriffe und Grundſätze, würde eine ſolche materiale Dialektik ſeyn, ſ. Logik, transſcendentale. Wer ſich z. B. einbildet, er habe eine Erkenntniſs Gottes, wenn er ſich Gott als die Urſache der Welt denkt, iſt ein ſolcher Dialektiker. Denn um etwas durch den Begriff der Ur-

Digitized by Google

ſache zu erkennen, muſs ich etwas ſinnlich anſchauen, das ich für die Urſache erkenne. Dieſes Etwas muſs, als Urſache, immer und nothwendig vor etwas Anderm, ſeiner Wirkung, nach einer gewiſſen Regel, hergehen. So bin ich die Urſache der Buchſtaben, die ich ſchreibe, denn es iſt etwas da, das ich als Urſache anſchaue, nehmlich ich ſelbſt, als Menſch (*homo phaenomenon*), ich bin ferner vorher da, ehe die Buchſtaben waren, die durch mich entſtehen, und das muſs nach einer Regel gehen, nehmlich ich muſs ſie wirklich ſchreiben. Wo iſt aber das, was ich die Urſache der Welt nenne? Als Urſache muſs er vor der Welt, als ſeiner Wirkung, geweſen ſeyn. Nun iſt er aber gar nicht ſinnlich, folglich nicht in der Zeit; was heiſst alſo bei ihm vor der Welt ſeyn, da es nicht heiſsen kann in einer frühern Zeit ſeyn? und nach welcher Regel wirkte er die Welt? Wenn wir alſo Gott durch die Begriffe, Urſache der Welt, denken, ſo erkennen wir nichts, wir denken bloſs, die Welt hat eine Urſache, aber dieſe Urſache hat weiter keine Merkmale, als der Verſtandesbegriff Urſache ſelbſt, und dieſe Merkmale, z. B. vor der Wirkung hergehen u. ſ. w., verlieren ſogar bei Gott, als einem überſinnlichen Weſen, ihre Bedeutung. Ein ſolcher Gebrauch der reinen Verſtandesbegriffe nun, um dadurch das Ueberſinnliche zu erkennen, iſt dialektiſch.

8. Es iſt alſo eine Critik nöthig, welche dieſen material-dialektiſchen Schein aufdeckt, und dieſe nennt nun Kant die transſcendentale Dialektik. Jene materiale Dialektik, nehmlich iſt dem menſchlichen Verſtande ſehr natürlich. Denn da derſelbe gar nichts anders erkennen, ja nicht einmal denken kann, als durch die reinen Verſtandesbegriffe, ſo will er immer auch alles durch ſie erkennen, folglich auch das Nichterkennbare oder Ueberſinnliche. Die transſcendentale Dialektik iſt nun die Wiſſenſchaft, welche jenen hyperphyſiſchen, d. i. die Erfahrungsgrenzen überſchreitenden, Gebrauch des Verſtandes in Anſehung der Kategorien, und der Vernunft in Anſehung der Ideen, prüft,

Digitized by Google

und den Schein in den grundlosen Anmaßungen beider Vermögen aufdeckt. Diese transscendentale Dialektik vernichtet die Ansprüche des Verstandes und der Vernunft, in dem Reiche des Uebersinnlichen Entdeckungen und Eroberungen zu machen, welches sie bloss durch jene transscendentale Grundsätze, dass alle Veränderung eine Ursache haben müsse, u. s. w. zu erreichen denken; und belehrt sie, dass dasjenige, was sie zu Erkenntnissen im Felde des Uebersinnlichen zu berechtigen schien, bloss für das Feld der Erfahrung Gültigkeit hat, wodurch der reine Verstand in den Stand gesetzt wird, sich selbst zu beurtheilen und vor allen sophistischen Erkenntnissen der übersinnlichen Welt zu verwahren (C. 88).

9. Die Dialektik hiess in der Ueberschrift auch Logik des Scheins. Das kann heissen, Schein zu erregen, dann ist sie entweder die formale oder materiale Dialektik, wovon die erste sogar den Schein, die letzte aber die Wahrheit zur Absicht hat, beide aber Schein für Wahrheit geben. Es kann aber auch heissen, den Schein aufzudecken, und Wahrheit an die Stelle desselben zu setzen, dann ist sie die transscendentale Dialektik. Es ist also unter Dialektik nicht etwa eine Lehre der Wahrscheinlichkeit zu verstehen, denn diese ist Wahrheit, aber durch unzureichende Gründe erkannt. Folglich ist Wahrscheinlichkeit nichts Trügliches, und die Lehre davon gehört nicht zur Dialektik, sondern zum analytischen Theil der (allgemeinen und transscendentalen) Logik, d. i. dem, der die Elemente des Denkens und Erkennens vorträgt (C. 349), s. Wahrscheinlichkeit.

10. Die transscendentale Dialektik deckt also die natürliche und unvermeidliche Illusion der menschlichen Vernunft auf (M. I. 395.). Dieser ist nicht ein solcher, der durch die Dialektik eines Stümpers entspringt, der sich aus Mangel an Kenntnissen selbst in Trugschlüsse verwickelt; auch nicht ein solcher, den die Dialektik eines Sophisten vorsetzlich erregt, um vernünftige Leute zu verwirren. Sondern dieser Schein hängt der

Digitized by Google

menſchlichen Vernunft unhintertreiblich an, und beſteht darin, daſs ſie immer geneigt iſt, die Erſcheinungen für Dinge an ſich zu halten, die Erkenntniſſe *a priori* für dieſen Dingen anklebende Beſchaffenheiten, und ſo das Ueberſinnliche nach dieſer vermeintlichen Erkenntniſs der Dinge an ſich zu formen, wodurch ſie ſich in ewige Widerſprüche und Zweifel verwickelt. Die metaphyſiſche oder materiale Dialektik kann daher noch beſſer die natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft genannt werden, und ſie iſt es, die von der tranſcendentalen Dialektik zwar in ihrer Blöſse dergeſtellt, aber doch nie ganz vernichtet werden kann (C. 354.).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarlehre II. Th. Einleitung III. S. 85. f. — IV, S. 88 — II. Abth. Einleit. I. S. 349 — 354.

Dicht,

denſum, *Denſe*. Dieſes Wort drückt einen relativen Begriff aus. Man kann eigentlich nie von einem bloſs an ſich betrachteten Körper ſagen, er ſei dicht; man nennt aber von zwei gegen einander gehaltenen Cörpern einen derſelben dichter, als den andern. Derjenige nehmlich heiſst der dichtere (*denſius*), der in einem gewiſſen beſtimmten cörperlichen Raume oder Volumen (z. B. unter der Gröſse eines Cubikzolls) mehr Materie, als der andere, enthält; der, welcher in eben dieſem Raume weniger Materie faſst, der dünnere, lockerere (*rarius*). Da z. B. ein Cubikzoll Waſſer, ſo wie es in der Natur gewöhnlich gefunden wird, mehr wiegt, mithin mehr Materie enthält, als ein Cubikzoll Luft, wie dieſe gewöhnlich in der Natur gefunden wird, ſo nennt man bei dieſer Vergleichung das Waſſer den dichtern, die Luft den dünnern Cörper. Ein Cörper, der in demſelben Raume doppelt ſo viel Materie enthält, als ein anderer, heiſst doppelt ſo dicht als der letztere u. ſ. w., ſ. Dichtigkeit (Gehler phyſikal. Wörterb. Art. Dicht).

Digitized by Google

2. Inzwiſchen wird der Ausdruck dicht auch abſolut (nicht relativ) gebraucht, nehmlich von ſolchen Cörpern, welche in Vergleichung mit allen oder den meiſten übrigen bekannten, in ihrem gewöhnlichſten Zuſtande, ſehr dicht ſind, welche dann dichte Cörper ſchlechthin, oder an ſich ſelbſt (ſ. Abſolut, 1.) genannt werden. So heiſsen Platina und Gold dichte Cörper, ſchlechthin, weil ein Cubikzoll von dieſen Subſtanzen, in ihrem gewöhnlichen Zuſtande, mehr wiegt, mithin mehr Materie in ſich faſst, als ein Cubikzoll von Queckſilber, Blei, Stein, Waſſer und allen übrigen bekannten Subſtanzen, in ihrem gewöhnlichen Zuſtande. In dieſem Sinne verſteht man unter dicht gemeiniglich das, was man auch nicht hohl, nicht blaſicht, nicht löchericht, compact nennt. In dem Raume, den ein ſolcher Cörper einnimmt, muſs alſo die Materie ſehr zuſammengedrängt ſeyn, ihre Theile müſſen nahé an einander liegen, und wenig leere oder mit fremder Materie angefüllte Zwiſchenräume zwiſchen ſich laſſen (Gehler, a. a. O. N. 86.).

3. In dieſer Bedeutung würde ein Cörper abſolut oder in aller Beziehung, uneingeſchränkt, vollkommen dicht ſeyn, wenn die Theile ſeiner Materie einander vollkommen berührten, oder gar keine Zwiſchenräume zwiſchen ſich übrig lieſsen. Nach dieſem Begriffe von Erfüllung des Raumes ſtellt man die Vergleichungen in 1. an, und nennt eine Materie dichter als die andere, die weniger Leeres in ſich enthält, bis endlich die, in der kein Theil des Raumes leer iſt, vollkommen dicht heiſst. Die Erfahrung lehrt, daſs es unter allen uns bekannten Cörpern keinen vollkommen dichten, in dieſer Bedeutung, gebe; weil ſelbſt das Gold und die Platina, als die dichteſten Cörper, in dieſem Sinne des Worts, die wir kennen, noch eine beträchtliche Summe von Zwiſchenräumen enthalten, welche machen, daſs ſie von fremdartigen Materien durchdrungen werden können, ſ. Zwiſchenräume der Cörper (Gehler, a. a. O. N. 86).

4. Vollkommen dicht heiſst alſo hiernach jede Materie, wenn ſie ihren Raum ganz erfüllt, ohne leere

Digitized by Google

Zwiſchenräume zu enthalten, mithin ein Continuum, nicht ein Interruptum (durch Zwiſchenräume unterbrochen) iſt. Allein eine Materie kann in Rückſicht der leeren Zwiſchenräume vollkommen dicht, und dennoch ſehr dünne, und in Vergleichung mit andern Materien weniger dicht ſeyn. Hier haben wir alſo eine neue Bedeutung des Wortes dicht. Man kann folglich das Wort dicht nehmen

a. in mathematiſcher Bedeutung, d. i. der, welche die Art der Anſchauung der Materie angiebt. Dann bezeichnet es die geringe Menge und geringe Gröſse der Zwiſchenräume in einer Materie; und hier giebt es wenigſtens die Idee von einer Materie, die gar keine Zwiſchenräume mehr hätte, welches abſolut oder vollkommen dicht genannt wird.

b. in dynamiſcher Bedeutung, d. i. der, welche die Art des Daſeyns der Materie oder den Grad der Empfindung angiebt. Dann bezeichnet es den Grad der Erfüllung des Raums. So erfüllt der Aether den ganzen luftleeren Raum unter der Glocke der Luftpumpe, und iſt alſo vollkommen dicht in mathematiſcher Bedeutung, aber doch weit dünner, d. i. weit weniger dicht, oder erfüllet den Raum in einem weit kleinern Grade als vorher die Luft. In dieſer Bedeutung kann man ſich keine Materie vorſtellen, die dichter oder dünner wäre als jede mögliche, folglich giebt es hier keine Idee von etwas abſolut dichten oder dünnen (Gehler a. a. O. N. 86).

Kant. metaphyſ. Anfangsgr. der Naturl. Allgem. Anmerk. zur Dynam. 1. S. 86.

Dichtigkeit,

Dichte, *denſitas, denſité*. Man drückt durch dieſes Wort den Grad der Erfüllung eines Raumes von beſtimmtem Inhalt aus (N. 86); ſo daſs man dem Cörper eine gröſsere Dichtigkeit zuſchreibt, wenn er in einem Raume von eben demſelben Inhalt (oder

Digitized by Google

unter demſelben Volumen) mehr (eine gröſsere Quantität der) Materie — eine geringere, wenn er in eben dem Raume weniger Materie enthält (N. 103). Man ſagt, die Dichtigkeit eines Cörpers ſei zweimal, dreimal, viermal u. ſ. w. ſo groſs als die Dichtigkeit eines andern, wenn er in einem Raume von eben demſelben Inhalt zweimal, dreimal, viermal u. ſ. w. ſo viel Materie enthält, als der andere (Gehler phyſ. Wörterb. Artikel Dichte).

2. Man ſieht hieraus, daſs das Wort Dichtigkeit einen relativen Begriff ausdrückt, d. h. daſs man nicht ſagen kann, wie groſs die Dichtigkeit eines Cörpers an und für ſich, oder abſolut genommen, ſei, ſondern nur, wie vielmal ſie gröſser oder geringer, als die Dichtigkeit eines andern Cörpers, ſei; daſs man nicht Dichtigkeiten einzelner Cörper, ſondern nur Verhältniſſe der Dichtigkeiten verſchiedener Cörper zu meſſen und zu beſtimmen vermögend ſei. Es giebt aber zwei Syſteme, dieſes Verhältniſs der Dichtigkeit der Cörper zu erklären:

a. das mechaniſche, in welchem das Wort Dichtigkeit in mathematiſcher Bedeutung genommen wird (ſ. Dicht, 4, a). Dieſes leitet die Dichtigkeit von der gröſsern oder geringern Anzahl der Zwiſchenräume in den Cörpern und der Gröſse derſelben her. Hätte ein Cörper folglich gar keine Zwiſchenräume, ſo hätte er eine abſolute Dichtigkeit. Ein Cörper lieſse ſich alſo nach dieſem Syſteme ſo lange zuſammendrücken, bis alle Zwiſchenräume verſchwunden und mit Materie erfüllt wären; dann wäre es jeder, auch einer unendlichen Kraft unmöglich, ihn noch ferner zuſammen zu drücken. Dieſe Eigenſchaft des Cörpers heiſst ſeine abſolute Undurchdringlichkeit. Allein dieſes Syſtem hebt eigentlich allen Unterſchied zwiſchen der Dichtigkeit deſſen, was im Raume wirklich materiell iſt, auf, und macht alle Materie an und für ſich, abſtrahirt von den Zwiſchenräumen, abſolut dicht. Denn man ſtelle ſich zwei verſchiedene Materien

Digitized by Google

vor, und denke dabei nicht an die Zwiſchenräume, ſondern bloſs an das wirkliche Materielle, in welchem ſich die Zwiſchenräume befinden, ſo ſind zwar dieſe materiellen Theilchen durch Zwiſchenräume von einander getrennt, hängen aber doch alle mit einander zuſammen. Wenn wir uns nun dieſes Ganze materieller Theile vorſtellen, ohne auf die Zwiſchenräume Rückſicht zu nehmen, ſo müſſen ſie, weil nun der Unterſchied ihrer Dichtigkeit, wenn er in den Zwiſchenräumen geſetzt wird, wegfällt, alle gleich und abſolut dicht ſeyn. Man kann ſich die Materie überhaupt bildlich, etwa wie eine poröſe, nach verſchiedenen Wendungen und Krümmungen fortlaufende Corallenſtaude vorſtellen. Ohngeachtet der Poren und Zwiſchenräume zwiſchen den Zweigen der Coralle hängen doch die materiellen Theile zuſammen, und machen ein materielles Ganzes aus, das nun weiter keine Poren und Zwiſchenräume mehr hat (abſtrahirt jetzt von den Zwiſchenräumen, die die Materie der Coralle, als Materie, haben ſoll). Hieraus folgt, daſs die Dichtigkeit der Materie eigentlich nicht eine Beſchaffenheit deſſen, was den Raum erfüllt, der Materie ſelbſt wäre, auch nicht in dem Verhältniſſe der eigentlichen Materie (abſtrahirt von ihren Zwiſchenräumen) zu der Gröſse des Raumes, den ſie wirklich, und nicht bloſs ſcheinbar, einnimmt, beſtände; ſondern bloſs in der Art, wie die übrigens abſolut dichte Materie, durch den Raum, den ſie einzunehmen ſcheint, vertheilt iſt. Das andere Syſtem iſt

b. das dynamiſche. Dieſes nimmt an, daſs die wirkliche Materie, abſtrahirt von den Zwiſchenräumen, dichter oder dünner ſeyn könne. Die Materie erfüllt nehmlich den Raum nicht dadurch, daſs ſie an und für ſich, ohne leere Zwiſchenräume, nicht kann zuſammengedrückt werden, oder undurchdringlich iſt; ſondern durch eine zurückſtoſsende Kraft, die in manchen Materien gröſser, in manchen kleiner iſt, d. h. ihren Grad hat. Die Erfüllung des Raums durch Materie iſt alſo bloſs die Wirkung zurückſtoſsender (repulſiver) Kräfte. Je ſtärker nun die zurückſtoſsenden

Digitized by Google

Kräfte ſind, deſto mehr dehnt ſich die Materie aus, einen deſto gröſseren Raum nimmt ſie folglich ein, ohne daſs ſich darum ihre Quantität oder Menge vermehrt, oder auch Zwiſchenräume entſtehen dürfen. Je ſchwächer hingegen die Ausdehnungs- oder Zurückſtoſsungskräfte ſind, deſto mehr kann ſie entweder durch äuſsere auf ſie wirkende Kräfte, oder durch ihre eigene Anziehungskraft zuſammengedrückt werden, und daher, ohne alle Hülfe der Zwiſchenräume, in ſich ſelbſt dichter werden, ſo daſs wirklich mehr Materie den Raum erfüllt, als vorher (N. 103). Hätte alſo ein Cörper noch ſo viel oder noch ſo groſse Zwiſchenräume, ſo könnte dennoch das eigentliche Materielle deſſelben ſehr dicht ſeyn; und hätte er auch gar keine Zwiſchenräume, ſondern erfüllte der Cörper den Raum auch in allen Theilen, ſo könnte der Cörper darum doch unendlich dünne ſeyn. Ein Cörper läſst ſich nach dieſem Syſtem immer noch zuſammendrücken, wenn auch ſchon alle Zwiſchenräume verſchwunden ſind, ſo daſs kein Theil des Raums unerfüllt iſt. Denn der Cörper kann immer noch dichter werden, wozu es gar keiner leeren Zwiſchenräume bedarf. Die Theile der Materie rücken ſich nehmlich nicht einander näher, ſondern ſie wird in ſich immer dichter und dichter. Die Undurchdringlichkeit eines Cörpers in dieſem Syſtem iſt bloſs relativ, d. i. eine gröſsere Kraft würde ihn noch mehr zuſammendrücken können. In dieſem Syſtem giebt es zwei Ideen, welche die Vernunft als die Vollendung der Zuſammendrückung und der Ausdehnung vorſtellt, welche aber eben darum in der Natur nicht möglich ſind. Dieſe ſind, die Zuſammendrückung durch unendliche Kraft in einen unendlich kleinen Raum; und die Ausdehnung durch unendliche Ausdehnungs- oder Zurückſtoſsungskraft in einen unendlichen Raum. Bei beiden Ideen verſchwindet alle Materie, denn bei der erſtern würde alle Materie in einem Puncte des Raumes ſo zuſammen, und bei der zweiten in dem unendlichen Raume ſo ausgedehnt ſeyn, daſs im erſtern Falle die unendlich dichte, im zweiten Falle die unendlich dünne Materie für die Wahrnehmung gänzlich verſchwunden

Digitized by Google

wäre. Folglich giebt es in dieſem Syſtem kein eigentliches Maximum (Gröſstes) oder Minimum (Kleinſtes) der Dichtigkeit. Es läſst ſich keine Dichtigkeit denken, die nicht noch gröſser ſeyn könnte, bis zur Idee der unendlichen Dichtigkeit, welche die Zuſammendrückung einer endlichen Quantität Materie in einen unendlich kleinen Raum durch eine unendliche Kraft wäre. Da nun die Quantität der Materie immer zunehmen kann, ſo bleibt immer noch eine unendliche Kluft zwiſchen der gröſsten endlichen und unendlichen Zuſammendrückung. Wir ſehen hieraus, dieſe unendliche Zuſammendrückung iſt nur ein regulativer Vernunftbegriff der Vollendung der Erfahrungsreihe aller Grade der Dichtigkeit, deren Object eben darum nirgends in der Erfahrung zu finden ſeyn kann. Folglich giebt es keine gröſste Dichtigkeit. Eben ſo wenig kann es eine kleinſte Dichtigkeit geben. Die Idee derſelben iſt die Erfüllung des unendlichen Raums durch Materie, deren Quantität immer weniger ſeyn kann, und die doch in allen Puncten des unendlichen Raums gegenwärtig wäre, und gar keine Zwiſchenräume hätte. In dieſem Syſteme kann man aber eigentlich nur ſpecifiſch gleichartige Materien in Anſehung ihrer Dichtigkeit mit einander vergleichen. Die Luft z. B. kann dichter oder dünner ſeyn, nicht dadurch, daſs ihre Theile durch weniger oder mehr, gröſsere oder kleinere Zwiſchenräume getrennt ſind; denn was ſollte in dieſen Zwiſchenräumen ſeyn? wollte man antworten, Aether; ſo frage ich weiter: was iſt in den Zwiſchenräumen des Aethers? So wird man endlich bei dem mechaniſchen Syſteme in die traurige Nothwendigkeit verſetzt, ſich mit unendlich kleinen leeren Räumen, d. i. mit kleinen Nichtschen aus der Verlegenheit zu helfen, oder zuzugeben, daſs es eine Materie gebe, welche abſolut dicht, (ohne alle Zwiſchenräume) und doch dünner iſt (dem Grade der Erfüllung des Raumes nach) als alle übrige Materien. Die Luft kann alſo in geringerm oder gröſserm Grade den Raum erfüllen, d. h. es kann, ohne alle Rückſicht auf Zwiſchenräume, einmal mehr, das anderemal weniger Luft in einem Raume von beſtimmten Inhalt ſeyn. Man könnte

Digitized by Google

nun alle Materien blofs durch diefe ihre verfchiedene Dichtigkeit (nicht durch die Summe aller der Räume, worin wirklich Materielles ift, nach Abzug aller Zwifchenräume), alfo durch den Grad, mit welchem fie den Raum erfüllen, mit einander vergleichen, wenn fie wirklich fich alle blofs durch ihre Dichtigkeit von einander unterfchieden, fo dafs, wenn man z. B. Luft wirklich fo dicht als Gold machen könnte, auch wirklich Gold daraus würde. Allein es fcheint nicht eben zur Natur aller Materie erforderlich zu feyn, dafs fie blofs durch den Grad der Dichtigkeit verfchieden fei. Daher kann nun auch zwifchen ungleichartigen Materien keine Vergleichung in Anfehung ihrer Dichtigkeit ftatt finden. Denn der Zuftand, worin wir gemeiniglich in der Natur fpecififch verfchiedenartige Materien finden, ift blofs relativ, und Niemand kann behaupten, dafs es an fich unmöglich fei, die Luft fo dicht zu machen als Gold. Auch ift die Luft felbft bald dichter bald dünner. Diefe Vergleichung fpecififch verfchiedener Materien in Anfehung ihrer Dichtigkeit ift freilich im Gebrauche. Es läfst fich finden, fagt man, dafs die Dichtigkeit des Queckfilbers 14mal gröfser fei, als die Dichtigkeit des Waffers, weil ein Cubikzoll Queckfilber 14mal mehr Materie enthält, als ein Cubikzoll Waffer. Und fo verfteht man es, wenn man fagt, das Verhältnifs der Dichtigkeiten des Queckfilbers und Waffers ift = 14 : 1, d. i. wie das Verhältnifs der Zahlen 14 : 1. Allein fo ift es nur in dem gewöhnlichen Zuftande. Denn vielleicht ift einige hundert Meilen tiefer in der Erde das Queckfilber viel dichter, und dennoch Queckfilber, und das Waffer um den Mittelpunct der Erde herum wiederum dichter als Queckfilber, und dennoch flüfsiges Waffer. Gefetzt ferner, das Waffer habe fo viele und fo grofse Zwifchenräume, dafs die Gröfse des vom Waffer leeren Raums im Waffer zu der Gröfse deffelben im Queckfilber fich auch verhalte, wie 14 : 1, fo wäre das Waffer im Grunde fo dichte als Queckfilber. Man fieht hieraus, dafs zwifchen ungleichartigen Materien keine Vergleichung in Anfehung der Dichtigkeit füglich ftatt findet (Gehler a. a. O. N. 86).

Digitized by Google

Man ſehe übrigens den Artikel Atomiſtik, 6.

Kant. metaphyſ. Anfangsgr. der Naturl. Allgem. Anmerk. zur Dynamik. 1. S. 86 — 4. S. 103.

Dichten,

ſ. Poeſie.

Dichtkunſt,

ſ. Poeſie.

Dictum de omni et nullo,

ſ. Figur.

Ding,

Etwas, Ὄν, τι, *res*, *quid*, *ens*, *être choſe*. Derjenige Gegenſtand, welcher Realität hat (C. 602). Ein Gegenſtand oder Object iſt dasjenige, was ich mir denke, oder was ich erkennen will. Wenn ich nehmlich einen Gedanken habe, ſo muſs ich mir durch ihn einen Inhalt denken, es muſs der Gedanke wovon ſeyn, und das, wovon ein Gedanke der Gedanke iſt, oder was wir uns durch den Gedanken denken, heiſst der Gegenſtand. Wenn unſere Sinne Eindrücke zu Vorſtellungen erhalten, ſo iſt das erſte, was der Verſtand denkt, wenn er zu denken und zu erkennen anfängt, daſs er ſich dasjenige, was die Sinne anſchauen, als Gegenſtand denkt. Da folglich der Verſtand ohne dieſen Begriff weder denken, d. h. ſich durch Begriffe vorſtellen, noch erkennen, d. h. dieſe Begriffe als ſolche, die an einem Gegenſtande zu finden ſind, vorſtellen kann; ſo liegt der Begriff des Gegenſtandes allem Denken und Erkennen zum Grunde. Wenn der Verſtand denkt, ſo denkt er Etwas, d. h. ſein Gedanke muſs einen logiſchen Inhalt haben, welches man auch den Gegenſtand, im logiſchen Sinne, oder das logiſche Ding, das logiſche Etwas nennen kann. Allein wenn der

Digitized by Google

Verſtand denkt, ſo kann das, was er denkt, einen Gegenſtand im metaphyſiſchen Sinne haben, oder der logiſche Inhalt des Gedankens kann auch noch auſser dem Gedanken ſeyn, ſo daſs der Gedanke nicht bloſs einen Inhalt hat, ſondern auch dem Gedanken noch etwas geſetzt wird, das durch dieſen Inhalt im Gedanken gedacht wird. Dieſer Gegenſtand kann nun entweder ein Ding, Etwas, oder Nichts ſeyn, und nur den Schein eines Etwas, eines Dinges haben. Die Realität iſt es, woran wir dieſes unterſcheiden. Die Realität iſt nehmlich das, wodurch der Inhalt des Gegenſtandes beſtimmt wird; dieſer darf nun nicht ein bloſses Product des Gedankens, ſondern muſs dem Gedanken gegeben ſeyn, ſonſt wäre nichts auſser dem Gedanken, was durch ihn gedacht würde. Wir haben nun nichts weiter, wodurch dem Gedanken ein Inhalt gegeben werden kann, als die Sinnlichkeit und Empfindung; folglich hat für unſer Denken und Erkennen nur dasjenige Realität, dem ein Inhalt durch die Empfindung, vermittelſt der Eindrücke auf die Sinnlichkeit, gegeben iſt. Kant ſagt (C. 602); durch die Realität (Sachheit) allein, und ſo weit ſie reichet, ſind Gegenſtände Etwas oder Dinge. Dieſe Realität aber iſt die transſcendentale Bejahung, d. i. ein Etwas (im logiſchen Sinn), deſſen Begriff an ſich ſelbſt ſchon ein Seyn (im metaphyſiſchen Sinn) ausdrückt. Das heiſst, wenn ich mir etwas denke, was nicht bloſs Gedanke, ſondern auch auſser dem Gedanken befindlich ſeyn ſoll, ſo iſt das nicht eine logiſche Bejahung, ich lege nicht bloſs dem von mir gedachten Subject ein Prädicat bei, ſondern es iſt eine transſcendentale Bejahung, ich gehe aus einem Gedanken hinaus, und ſetze das, was ich bejahe, in einen wirklichen (nicht bloſs gedachten) Gegenſtand. Die logiſche Bejahung iſt ein bloſses Seyn im Verſtande, im Denken; die transſcendentale Bejahung iſt ein Seyn auſser dem Verſtande, z. B. in der Erfahrung. Hat alſo das, was ich erkennen will, einen durch Realität beſtimmten Inhalt, d. i. einen ſolchen, der durch Empfindung gegeben iſt, ſo iſt es Etwas oder ein Ding.

Digitized by Google

2. Es hat wirklich Schwierigkeiten, ſich die Begriffe vom Gegenſtande und Dinge richtig zu denken, und ſie zu unterſcheiden. Wenn der Gegenſtand real iſt, ſo iſt er Etwas oder ein Ding; er iſt aber real, wenn er uns afficirt; aber er kann auch real ſeyn, wenn er uns nicht afficirt, dann muſs er uns aber doch, unter gewiſſen Bedingungen, afficiren können. Schon die Stoiker warfen die Frage auf, welches der Dinge oberſtes Geſchlecht ſei? Sie antworteten, das Etwas (*quid*), weil darunter auch das begriffen ſeyn muſs, was bloſs in Gedanken begriffen iſt, Centauren, Giganten und Pegaſuſſe. Seneca iſt nicht abgeneigt, hier ſeine Führer zu verlaſſen, und lieber das Ding (*ens*) obenan zu ſtellen (Tiedemann Geiſt der ſpecul. Philoſoph. 2. B. S. 434). Auch in neuern Zeiten hat man das Ding dem Undinge entgegengeſetzt, und von der Eintheilung in das Mögliche und Unmögliche die Metaphyſik, oder vielmehr den Theil derſelben, der bisher Ontologie hieſs, und die Transſcendentalphiloſophie heiſsen ſollte, d. i. die Wiſſenſchaft von der Erkenntniſs *a priori* der Gegenſtände überhaupt, angefangen. Allein alle Eintheilung muſs einen Begriff haben, welcher eingetheilt wird, und dieſer iſt eben hier der Begriff eines Gegenſtandes, welchen die Stoiker Etwas (*quid*) nannten. Jeder Gegenſtand iſt nun entweder Etwas (ein Ding) oder Nichts (kein Ding). Beides unterſcheidet ſich durch den Charakter der Realität. Der reale Gegenſtand oder das Ding, das nicht bloſser Gedanke iſt, iſt nichts anders als der Begriff von der Einheit, zu welcher der durch die Empfindung gegebene Stoff des Denkens vom Verſtande verknüpft wird. Da es nun ſolcher Einheiten, unter dem Namen der reinen Verſtandesbegriffe oder Kategorien, vier giebt; ſo kann auch jeder Gegenſtand auf vierfache Art Etwas oder Nichts ſeyn.

3. Kant hat eine Tafel von der mannichfaltigen Unterſcheidung des Begriffs von Nichts (C. 348). Es giebt aber auch viererlei Arten, wie ein Gegenſtand Realität haben oder Etwas, ein Ding ſeyn kann, nach den vier reinen Gedankenbeſtimmungen, die eben den durch die

Digitized by Google

Empfindung gegebenen Stoff zu einem Etwas oder Dinge machen (C. 149). Ich habe beides, die Eintheilung des Begriffs von Etwas und von Nichts, in einer Tafel aufgestellt (M. I, 390), welche ich für diejenigen, die die Marginalien nicht besitzen, hierhersetzen und erläutern will.

Ein Gegenstand ist

I.

In Beziehung auf die Sinnlichkeit

1. Der Quantität nach	3. Der Relation nach
α.	α.
Gegenstand mit Form —	Form mit Gegenstand
Die Erscheinung	Die empirische Anschauung
ens phaenomenon	*ens substantiale*
Etwas	Etwas
β.	β.
Gegenstand ohne Form —	Form ohne Gegenstand
Das Gedankending	Die reine Anschauung
ens rationis	*ens imaginarium*
Nichts	Nichts

Dem Inhalt nach

Dem Daseyn nach

II.

In Beziehung auf den Verstand

2. Der Qualität nach	4. Der Modalität nach
α.	α.
Begriff mit Gegenstand —	Gegenstand mit Begriff
Das Reelle	Das Ding
ens reale	*ens possibile*
Etwas	Etwas
β.	β.
Begriff ohne Gegenstand —	Gegenstand ohne Begriff
Die Verneinung	Das Unding
nihil privativum	*nihil negativum*
Nichts	Nichts

Digitized by Google

4. Ein Gegenſtand iſt

1. der Quantität nach

a. Etwas, wenn er eine wirkliche Gröſse (ein Quantum) iſt. Dies iſt für uns nicht anders möglich, als wenn es ſich im Raum oder in der Zeit befindet, und folglich ausgedehnt iſt. Dann iſt es aber Erſcheinung oder ein unbeſtimmter Gegenſtand, deſſen Stoff durch Afficirung der Sinnlichkeit vermittelſt der Empfindung gegeben iſt, und dem folglich eine Anſchauung correſpondirt. Dieſes Etwas kann aber als ein Ganzes (Totalität oder Alles), als eine Menge vieler Theile (Vielheit); und als eine Einheit (Etwas, deren es mehrere giebt) gedacht werden. Oder er iſt

b. Nichts, wenn es durch den Begriff, der alles aufhebt, Keines, gedacht wird. Dieſem Begriff correſpondirt keine Anſchauung, wenigſtens keine ſolche, die angegeben werden kann. Folglich hat der Begriff zwar einen logiſchen Inhalt, es iſt ein Gedankending (*ens rationis*), aber es hat auſser dem Gedanken nichts, worauf ſich der Gedanke davon beziehen könnte. Folglich hat dieſer Begriff keinen Gegenſtand, der durch den Begriff gedacht würde. Es iſt nichts durch die Empfindung gegeben, folglich auch keine ausgedehnte Gröſse vorhanden, und man kann weder die Begriffe von Allem, noch Vielem, noch Einem darauf anwenden. Was aber die Gröſse für den gegebenen Stoff der empiriſchen Anſchauung möglich macht, iſt die reine Form der Sinnlichkeit, Raum und Zeit. Folglich iſt das Etwas, das eine Gröſse hat, ein Gegenſtand, der eine Form hat, d. i. ſich in Raum und Zeit befindet, oder eine Erſcheinung. Dahingegen hat der Begriff von Keinem zwar einen Gegenſtand, dem aber das Prädicat der Gröſse auf keine Weiſe zukömmt. Da nun ſo etwas weder im Raum, noch in der Zeit ſeyn kann, ſo bleibt bloſs noch übrig, daſs wir es uns bloſs in Gedanken vorſtellen. Daher heiſst es nun ein Gedankending (*ens rationis*), und der Gegenſtand

deſſelben hat keine Form, folglich kann er nicht erſcheinen. Ein ſolches Gedankending iſt z. B. das Noumen oder Ding an ſich, d. i. der bloſse Begriff von einem Dinge, das nicht Erſcheinung, ſondern das iſt, was erſcheint, dergleichen z. B. der Raum ſeyn müſste, wenn er nicht Erzeugniſs unſrer Sinnlichkeit wäre (C. 42. 44.) ſ. An ſich, Noumen. So denkt man ſich gewiſſe Grundkräfte, zwar ohne Widerſpruch, aber auch ohne Beiſpiel aus der Erfahrung: z. B. einen Verſtand, der vermögend ſei, ſeinen Gegenſtand ohne Sinne anzuſchauen; oder eine Zurückſtoſsungskraft ohne alle Berührung. Solche Kräfte kann man nicht unter die Möglichkeiten zählen (M. I, 386. C. 347, 1.).

2. Der Qualität nach, iſt ein Gegenſtand

α. Etwas, wenn er das iſt, deſſen Begriff ſchon ein Seyn in der Zeit (Realität) iſt. Ein Gegenſtand durch den Begriff der Realität erkannt iſt das ſelbſt, was jeden Gegenſtand zu einem Etwas, zu einem Dinge, das nicht bloſser Gedanke iſt, macht. Was Realität iſt, muſs real oder durch Empfindung gegeben ſeyn. Realität iſt alſo Etwas, oder ein Begriff, der einen Gegenſtand hat, nehmlich den Begriff vom Reellen (*ens reale*), welches das Seyn oder die Poſition (transſcendentale Bejahung) eines Gegenſtandes iſt. — Oder er iſt

β. Nichts, wenn er durch den Begriff, der die Realität aufhebt, Nichts, gedacht wird. Dieſem Begriff correſpondirt keine Empfindung, weil er der Begriff von der Aufhebung der Empfindung, wie der von Keinem der Begriff von der Aufhebung der Anſchauung iſt. Folglich iſt in dem Begriff gar keine Bejahung, es iſt die transſcendentale Verneinung (*nihil privativum*), die Aufhebung des Seyns oder der Poſition eines Gegenſtandes. Folglich wird durch dieſen Begriff bloſs der Mangel eines beſtimmten Gegenſtandes gedacht, oder daſs derſelbe nicht iſt (C. 602. f.). Dieſer Begriff der Negation iſt alſo Nichts, und hat keinen Gegenſtand auſser dem Gedanken, oder auch der Gegenſtand entſtehet bloſs durch die Aufhebung eines Etwas, iſt alſo nicht bloſs

Digitized by Google

erdichtet, ſondern ein in der Beſchaffenheit des Verſtandes ſowohl als der Sinnlichkeit gegründeter Begriff vom Mangel an Empfindung. Dieſer Mangel der Empfindung iſt alſo gleichſam der, obwohl leere, Stoff zum Gegenſtand. Und in ſo fern kann man auch ſagen, daſs der Gegenſtand, der durch die Negation gedacht wird, der leere Gegenſtand eines Begriffs (*nihil privativum*) ſei. Ein ſolcher leerer Gegenſtand iſt z. B. der Schatten, eigentlich der Mangel der Erleuchtung; die Kälte, eigentlich der Mangel der Wärme (M. I, 387. C. 347, 2.).

3. Der Relation nach iſt ein Gegenſtand

a. Etwas, wenn er etwas Beharrliches (Subſtanz) hat. Ein Gegenſtand durch den Begriff der Subſtanz erkannt, muſs Realität haben; denn eben das Reale iſt es, was da beharret oder fortdauert. Das Unwandelbare, an dem der Wechſel (der Accidenzen) vorgehet, wodurch es verändert wird, es mag nun dieſe Veränderung (als Wirkung) leiden, oder an einer andern Subſtanz (als Urſache) hervorbringen, oder beide Subſtanzen mögen mit einander in Wechſelwirkung ſtehen, muſs real, folglich Etwas ſeyn. Subſtanz iſt alſo Etwas, das was der Zeit, die ſelbſt unwandelbar und bleibend iſt, correſpondirt, die Beſtimmung der Zeit möglich macht, und zugleich dem Raum einen Inhalt, Erfüllung, giebt. Folglich iſt das Etwas, das Subſtanz iſt, die empiriſche Darſtellung der Form der Zeit und des Raums durch einen realen Gegenſtand, d. i. eine empiriſche Anſchauung oder das ſubſtantielle Ding (*ens ſubſtantiale*). Der Begriff der Gröſse macht das Reale zu einer wirklichen Erſcheinung oder einem ſinnlichen Gegenſtande in Raum und Zeit; der Begriff der Subſtanz hingegen macht, daſs die Anſchauung deſſelben für empiriſch erkannt wird. Durch beide Begriffe wird der Gegenſtand hauptſächlich auf die Sinnlichkeit bezogen, und zwar durch den erſten die Materie des Gegenſtandes in Anſehung ihrer ſinnlichen Form beſtimmt, und durch den andern die Beſtimmung der Form ſelbſt durch die Gegenſtände möglich gemacht; der erſte betrifft den Inhalt des

Digitized by Google

Gegenſtandes, der zweite, wie er vorhanden iſt. Oder er iſt

β. Nichts, die Aufhebung des Beharrlichen oder der Subſtanz. Hierdurch wird der reale Gegenſtand aufgehoben, aber es bleibt dann noch der formale Gegenſtand übrig, nehmlich die Formen der Zeit und des Raums, welche durch die Subſtanz ihre Beſtimmung erhalten. Wenn das Empiriſche aus der Anſchauung wegfällt, ſo bleibt noch die reine Anſchauung, Zeit und Raum, übrig. Dieſe ſind aber nichts Reelles, ſondern nur die ſinnlichen Formen des Reellen. Sie ſind blos Gegenſtände als formale Bedingungen der Erſcheinungen und alles deſſen, was nach den Geſetzen der Erfahrung empiriſch angeſchaut wird. Raum und Zeit ſind Etwas als Formen der Anſchauungen, aber nicht Etwas als Gegenſtände der Anſchauung. Die reinen Anſchauungen ſind blos Dinge in der Einbildung, Formen oder leere Anſchauungen ohne Gegenſtand, (*ens imaginarium*), folglich Nichts (M. I, 389. C. 348, 3.).

4. Der Modalität nach iſt endlich ein Gegenſtand

α. Etwas, wenn er in einer beſtimmten Zeit vorhanden iſt, oder Daſeyn, Wirklichkeit hat. Ein Gegenſtand durch den Begriff des Daſeyns erkannt, muſs Realität haben; denn was zu einer beſtimmten Zeit iſt, das befindet ſich überhaupt in der Zeit und iſt ein Reelles. Das Vorhandene oder Wirkliche iſt alſo Etwas. Aber auch was da ſeyn kann, und da ſeyn muſs, iſt Etwas, denn das erſte iſt die Beſtimmung eines Gegenſtandes zu irgend einer Zeit, ohne die Zeit des Daſeyns zu beſtimmen, das zweite iſt das Daſeyn eines Gegenſtandes zu aller Zeit. Dies iſt es, was Wolf, Baumgarten und Andere allein ein Ding nannten. So ſagt Wolf (Vernünftige Gedanken von Gott u. ſ. w. Halle, 1747. 8. §. 16): „alles, was ſeyn kann, es mag wirklich ſeyn oder nicht, nennen wir ein Ding.“ Sie erſtreckten aber den Begriff des Möglichen (*ens poſſibile*) auf alles dasjenige, was ſich ohne Widerſpruch denken läſst, welches blos das

Digitized by Google

logiſch Mögliche oder das logiſche Ding, das Denkbare iſt, von welchem das reale Mögliche nur einen Theil, die Gedankendinge, Verneinungen und Begriffe der reinen Anſchauungen aber auch einen Theil ausmachen. Von dem logiſch Möglichen muſs ich erſt wiſſen, ob es real möglich iſt, oder Etwas iſt, weil ihm das Merkmal des Etwas, oder die transſcendentale Bejahung, die Poſition eines Realinhalts noch fehlt. Das Mögliche iſt alſo ein Gegenſtand, dem ein Begriff entſpricht, oder von dem man ſich einen Begriff machen kann, dahingegen das Reelle ein Gegenſtand iſt, der einem Begriff ſeinen Inhalt giebt, oder den Gegenſtand eines Begriffs möglich macht. Beides muſs zuſammen ſeyn, damit es ein Realmögliches werde, oder dieſes iſt Etwas oder ein Ding, welches auch dieſen Namen vorzüglich verdient, welches auch die engere Bedeutung des Worts Ding (*ens poſſibile*) iſt. — Oder er iſt.

β. Nichts, die transſcendentale Aufhebung oder Verneinung aller Modalität, d. i. die Vorſtellung von der abſoluten Unmöglichkeit. Das iſt aber der Gegenſtand eines Begriffs, der ſich ſelbſt widerſpricht. Dieſer kann nehmlich nicht einmal gedacht werden, und folglich noch weniger real möglich ſeyn, oder ſich zu irgend einer Zeit unter den Erſcheinungen befinden. Dieſer Gegenſtand iſt folglich Nichts, weil ſelbſt der Begriff nichts iſt. Ein ſolches Nichts der Modalität, oder Unding im engern Sinne des Wortes (*nihil negativum*), iſt eine geradlinigte Figur von zwei Seiten. Denn eine Figur iſt ein durch Linien eingeſchloſſener Raum, zwei gerade Linien ſchlieſsen aber keinen Raum ein, ſondern fallen auf einander. Folglich hebt das Prädicat von zwei Seiten ein Merkmal im Subject Figur, nehmlich eingeſchloſſenen Raum, wieder auf, und der Begriff widerſpricht ſich ſelbſt; der Gegenſtand deſſen iſt folglich eben ſo wohl ein transſcendentales Unding, als der Begriff ein logiſches Unding iſt, und verdient daher im vorzüglichen Sinn ein Unding genannt zu werden. Dergleichen Undinge ſind auch Raum und Zeit als Dinge an ſich (C. 43. 51.) Ein ſolches Unding iſt folglich ein Ge-

Digitized by Google

genſtand, von dem nicht einmal ein Begriff möglich iſt. Der Begriff davon iſt von allen Merkmalen ſo leer als der transſcendentale Gegenſtand ſelbſt, und ergiebt ſich nur durch die Entgegenſetzung gegen das transſcendentale Mögliche. Was überhaupt unmöglich iſt, muſs in ſich ſelbſt widerſprechend ſeyn. Uebrigens wird der Gegenſtand durch die beiden Begriffe des Möglichen und Reellen hauptſächlich auf den Verſtand bezogen, und zwar durch den Begriff des Reellen, der Inhalt, und durch den Begriff des Möglichen, das Daſeyn des Gegenſtandes vermittelſt des Verſtandes vorgeſtellt. Die Begriffe der Quantität und Relation denken den Gegenſtand hauptſächlich in Beziehung auf die Anſchauung, die Begriffe der Qualität und Modalität aber in Beziehung auf den Begriff. Dahingegen die Begriffe der Quantität und Qualität ihn dem Inhalt nach, die Begriffe der Relation und Modalität aber dem Daſeyn nach vorſtellen.

5. Die Dunkelheit, die etwa noch in dieſer Erläuterung liegen möchte, rührt von der Sache ſelbſt her, die eine der abſtracteſten ontologiſchen Unterſuchungen iſt (Pr. 122.) Die Tafel enthält eigentlich die aus dem reinen Verſtande entſpringenden Bedingungen, unter welchen ein Gegenſtand Etwas oder Nichts iſt. Man könnte ſie auch kürzlich ſo einander gegenüber ſtellen und benennen (C. 548.):

Dinge.		Undinge.
1. die reale Gröſse	—	das Gedankending, oder der leere Begriff ohne Gegenſtand;
2. das Reale	—	die Verneinung, oder der leere Gegenſtand eines Begriffs;
3. die reale Subſtanz	—	die reine Anſchauung, oder die leere Anſchauung ohne Gegenſtand;
4. das reale Mögliche	—	das Unding, oder der leere Gegenſtand ohne Begriff.

Digitized by Google

Hiernach zerfällt die Analytik des reinen Verſtandes, oder das, was man ſonſt Ontologie nannte, d. i. die Wiſſenſchaft von der aus dem reinen Verſtande entſpringenden Erkenntniſs des realen Gegenſtandes oder des Dinges, als ſolchen, in vier Haupttheile, unter welchen, wie bei allen Unterſuchungen, die nach dem Begriff der Qualität oben an ſtehen muſs, weil er die Bedingung des Etwas, oder das Criterium betrifft, das den Gegenſtand zum Dinge macht. Man könnte dieſe vier Theile nennen:

1. die Poiologie oder Lehre von der Beſchaffenheit;

2. die Poſologie oder Lehre von der Gröſse;

3. die Uſialogie oder Lehre von der Subſtanz;

4. die Tropologie oder Lehre von der Modalität.

Jeder dieſer vier Theile hat eine der vier Arten (eigentlich transſcendentalen Prädicate) des Dinges, oder realen Gegenſtandes, zum Thema.

6. Die Critik der praktiſchen Vernunft poſtulirt aber doch ſolche Dinge, die nicht Gegenſtände möglicher Erfahrung ſind, ſondern jenſeit der Grenze aller Erfahrung liegen? Dieſe Gegenſtände ſind in theoretiſcher Beziehung d. i. als Gegenſtände der Erkenntniſs allerdings ihrem Inhalt nach bloſse Gedankendinge und Verneinungen, ihrem Daſeyn nach aber können ſie in gar keine Verknüpfung weder mit den Sinnenweſen noch mit unſerm Erkenntniſsvermögen geſetzt werden, weil ſie weder angeſchauet noch auf Begriffe gebracht werden können. Allein in praktiſcher Beziehung, d. i. als Gegenſtände, die bei dem moraliſchen Willen als nothwendig vorausgeſetzt werden müſſen, können dieſe Gegenſtände doch gedacht (obwohl nicht erkannt werden). Denn wenn jenen vier Arten des Dinges die transſcendentale Realität geſichert iſt, oder

Digitized by Google

dass sie einen, ausser dem blossen Gedanken, gegebenen Inhalt haben, so sind sie Etwas. Nun bekommen die Begriffe von jenen übersinnlichen Dingen freilich keinen Inhalt, wie die Begriffe von den sinnlichen, durch die Empfindung; allein dieser Inhalt wird ihnen dadurch ersetzt, dass die Moralität unmöglich ein Gegenstand des Wollens eines vernünftig - sinnlichen Wesens seyn könnte, ohne jene übersinnlichen Dinge als real vorauszusetzen. Folglich können durch jene vier Formen realer Dinge (die reinen Verstandesbegriffe) auch übersinnliche Wesen als real gedacht, obwohl, wie sie Etwas sind, nicht erkannt werden, weil das Reale derselben nicht gegeben ist (P. 94. f.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl I Th. S. 34. — S. 42. ff. — II. Abschn. S. 51. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. S. 149 — II. Buch. S. 347. f. — III. Hauptst. II. Abschn. S. 602. f.

Dess. Prolegom. § 39. S. 122.

Dess. Crit. der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 94. f.

Disciplin,

Zucht, *disciplina, discipline.* Wenn man einen beständigen Hang, von gewissen Regeln abzuweichen, eingeschränkt und endlich vertilgt, und dadurch die Befolgung jener Regeln, von denen abzuweichen, ein Hang vorhanden war, bewirkt, so nennt man den Zwang, wodurch dieses bewirkt wird, eine Disciplin. Ein gewisser Soldat führte z. B., ehe er in den Soldatenstand trat, ein liederliches Leben, so dass er alle seine Neigungen zügellos befriedigte. Im Soldatenstande sind ihm nun gewisse Regeln vorgeschrieben, nach welchen er seine Geschäfte, als Soldat, vollbringen muss, wozu ein regelmässiges Verhalten durchaus nothwendig ist. Zu diesem Verhalten wird er durch Zwang angehalten, welcher die Disciplin heisst. Er darf sich nicht betrinken, nicht schmutzig in seiner Kleidung seyn u. s. w. Denn wenn er, seinem Hange nach, von der Befol-

Digitized by Google

gung dieser Regeln abweichen sollte, so würde er hart bestraft werden. Die Befolgung dieser Regeln wird ihm daher wenigstens dann, wenn er sie befolgen soll, gleichsam zur andern Natur, und das ist die Wirkung der Disciplin (C. 737.).

2. Disciplin heisst also der Zwang, wodurch der beständige Hang, von gewissen Regeln abzuweichen, eingeschränkt und endlich vertilgt wird. Dasjenige hingegen, was eine Fertigkeit verschafft, gewisse Regeln zu befolgen, heisst die Cultur. Die Disciplin hebt die Befolgung gewisser Regeln, die nichts taugen, auf; die Cultur verhilft hingegen zur Befolgung gewisser tauglichen Regeln. Die Bildung eines Talents wird also durch Disciplin und Cultur befördert. Ist ein Hang dieser Bildung hinderlich, so wird dieser durch die Disciplin eingeschränkt und weggeschafft; die Cultur hingegen ist das Anhalten zur Befolgung der wirklichen Regeln, durch die das Talent geübt und gebildet wird. Dies drückt Kant so aus: die Disciplin leistet einen negativen, die Cultur (Uebung des Talents) und Doctrin (Unterweisung des Talents) einen positiven Beitrag zur Bildung des Talents (C. 737. f.).

3. Dass das Temperament, imgleichen dass Talente, z. B. Einbildungskraft, Witz u. s. w. in mancher Absicht einer Disciplin bedürfen, wird jedermann leicht zugeben. Temperament und Talente erlauben sich nehmlich gern eine freie und uneingeschränkte Bewegung. Aber auch die Vernunft bedarf einer Disciplin; daran hat man bis auf Kant nicht gedacht, und es klingt auch allerdings sonderbar genug. Dennoch ist die ganze Critik der reinen Vernunft in allen ihren Zweigen, sowohl in Rücksicht des Theoretischen, als des Praktischen und des Schönen nichts anders als eine solche Disciplin der Vernunft in Ansehung des Inhalts der Erkenntniss aus reiner Vernunft, s. Critik der reinen Vernunft (C. 738. 740.).

4. Kant nennt aber die transscendentale Critik der Vernunft in Ansehung ihrer Methode der Erkenntniss

Digitized by Google

aus reiner Vernunft insbesondere die Disciplin derselben (M. I. 858.). Die Vernunft muss nehmlich immer davon abgehalten werden, von folgenden Regeln abzuweichen:

a. Die reine Vernunft muss nie dogmatisch verfahren, es sei nun nach mathematischer Methode, oder nach einer eigenthümlich seyn sollenden Manier; denn sie verbirgt dadurch nur die Irrthümer und täuscht die Philosophie (C. 765.).

b. Die reine Vernunft muss zwar skeptisch verfahren, aber sich nie dem Skepticismus ergeben (C. 786.).

c. Die reine Vernunft muss sich keine Hypothesen erlauben (C. 801.). Was reine Vernunft behauptet, muss nothwendig seyn, oder es ist gar nichts; es ist nehmlich alsdann zufällig, und doch nicht durch Erfahrung gegeben. Demnach enthält sie gar keine Meinungen, sondern nur nothwendige und allgemeine Wahrheiten. Mit der reinen Vernunft meinen würde ein blosses Gedankenspiel seyn (C. 809. 803.).

d. Die reine Vernunft muss in Ansehung ihrer Beweise

α. sich in Ansehung der ihnen zum Grunde gelegten Grundsätze rechtfertigen (C. 814.) s. Beweis, S. 683;

β. ihre Sätze nur aus dem Begriff beweisen, aus dem sie ausgehen (C. 815.) s. Beweis, S. 684;

γ. ihre Sätze jederzeit ostensiv (direct) beweisen (C. 817.).

a.

Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer dogmatischen Methode.

5. Man pflegt auch in der Philosophie die mathematische Methode zu befolgen, allein diese kann der Philosophie nicht den mindesten Vortheil verschaffen (M. I, 872.); denn diese hat

α. keine Definitionen (s. Begriff, 12.);

β. keine Axiomen (s. Axiomen, II.);

Digitized by Google

7. keine Demonstrationen (s. Acroamatisch, 7.). (C. 754.). Und hierauf beruhet doch eben die Gründlichkeit der Mathematik. Jene drei Stücke sind aber in der Mathematik blos darum möglich, weil alle ihre Sätze Mathemata, d. i. solche sind, die construiret werden können (C. 764.).

6. Die reine Vernunft hat aber auch nicht einmal ein Dogma, d. i. einen directsynthetischen Satz aus Begriffen. Ein Satz heisst nehmlich synthetisch, wenn das Prädicat nicht schon in dem Begriff liegt, der das Subject ausmacht, z. B. dieser Tisch ist roth, das Prädicat roth liegt gar nicht im Begriff des Subjects, das ich diesen Tisch nenne, denn dieser Tisch könnte eben sowohl grün seyn. Ein solcher Satz ist direct synthetisch, wenn die Verbindung zwischen Prädicat und Subject auf diesen Begriffen selbst, und nicht auf etwas anderm beruhete. In dem Urtheil, dieser Tisch ist roth, beruhet diese Verbindung auf der Erfahrung, dass ich ihn nehmlich so sehe, s. Dogma. Analytische Sätze aber können nicht Dogmen (Lehrsprüche) heisen, denn sie lehren uns nichts vom Gegenstande, sondern entwickeln nur unsern Begriff von demselben. Sätze der Mathematik können aber auch nicht Dogmen, oder dogmatische Sätze heissen, denn sie gründen sich nicht auf ihren Begriffen, sondern auf der Construction derselben (C. 764.). Durch Ideen ist die Vernunft nur regulativer Sätze, und durch Verstandesbegriffe indirectsynthetischer Sätze fähig. Die Grundsätze des reinen Verstandes sind keine Dogmen, weil sie nur durch Beziehung auf mögliche Erfahrung, welche etwas zufälliges ist, sicher sind (C. 764. ff. M. I. 881.). Folglich ist alle dogmatische Methode für den speculativen Gebrauch der Vernunft unschicklich, denn sie wirft ein täuschendes Licht auf die Schritte der Vernunft, da doch die Philosophie alle Schritte derselben in ihrem klärsten Lichte zeigen soll. Die Methode der reinen Vernunft aber kann dennoch systematisch seyn, denn die Vernunft ist in ihrem reinen Gebrauche, vermittelst blosser Begriffe, selbst ein System der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit, zu welcher Erfahrung allein den Stoff

Digitized by Google

hergeben kann. Von der eigenthümlichen Methode einer Transscendentalphilosophie hat übrigens Kant hier nichts sagen können, da er es nur mit einer Critik unserer Vermögensumstände zu thun hat, ob wir überall bauen, und wie hoch wir wohl unser Gebäude aufführen können (C. 765. ff. M. I. 882.).

b.

Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der skeptischen Methode und des Scepticismus.

7. Die Vernunft muss sich in allen ihren Unternehmungen der Critik unterwerfen (C. 766.). Im dogmatischen Gebrauche muss sie aber die Critik (den Richter) scheuen (welches sie nicht jederzeit Ursache hat), weil sie es sich dann bewusst ist, dass sie ihr oberstes Gesetz nicht auf das genaueste beobachtet. Dieses Bewusstseyn erfüllt sie mit Blödigkeit (M. I, 884. C. 767.). Gegen die Ansprüche des Mitbürgers hingegen vertheidigt sie sich κατ' ἀνθρωπον (so dass derselbe zum Schweigen, obwohl nicht zur Ueberzeugung gebracht wird) (C. 767.).

8. Kant nennt die Vertheidigung eines Satzes der reinen Vernunft gegen die dogmatischen Verneinungen desselben den polemischen Gebrauch der reinen Vernunft; z. B. wenn man aus reiner Vernunft behaupten will, es sei kein Gott, so ist die Vertheidigung des Daseyns Gottes aus reiner Vernunft gegen jene Behauptung der polemische Gebrauch der reinen Vernunft. Denn mit eben solchen dogmatischen Gründen, aus welchen behauptet wird, es sei kein Gott, kann man auch das Gegentheil behaupten (M. I, 886. C. 767.). Darum giebt es aber keine wirkliche Antithetik der reinen Vernunft, denn das wäre traurig; eine solche Antithetik der reinen Vernunft beruhet immer darauf, dass man Erscheinungen für Dinge an sich hält, und ist also nur scheinbar (M. I, 887. C. 768). Diese Antithetik wäre aber wirklich, wenn die Vernunft auf der verneinenden Seite eines solchen Satzes etwas zu sagen hätte, was dem Grunde einer Behauptung nahe käme, welches der Fall seyn würde,

Digitized by Google

wenn der Verstand es mit Dingen an sich und nicht mit Erscheinungen zu thun hätte (M. I, 888. C. 769).

9. Es kann nie eine Demonstration für noch gegen die zwei Sätze: es ist ein Gott, und, es ist ein zukünftiges Leben, gefunden werden. Hängen solche Sätze aber mit dem speculativen Interesse unsrer Vernunft zusammen, und sind sie das einzige Mittel, dasselbe mit dem praktischen Interesse der Vernunft zu vereinigen, so kann man sie gar wohl, ohne schulgerechte Beweise, als subjective Maximen der Vernunft annehmen (C. 769). Auf solche Weise giebt es eigentlich gar keine wirkliche Antithetik der Vernunft; die Vernunft kann nur dem Scheine nach eben sowohl behaupten, es ist kein Gott, als, es ist ein Gott. Der einzige Kampfplatz für sie würde die reine Theologie und reine Psychologie seyn, wo es aber keine objective Erkenntnifs geben kann (M. I, 890. C. 771). Aber die forschende sowohl als prüfende Vernunft mufs Freiheit haben, ihr eigenes Interesse ungehindert zu besorgen, welches eben so wohl dadurch befördert wird, dafs sie ihren Einsichten Schranken setzt, als dafs sie solche erweitert (M. I, 891. C. 772). Es bleibt uns immer hoch genug übrig, wenn auch das Wissen mufs aufgegeben werden, nehmlich ein fester Glaube, der sich vor der schärfsten Vernunft rechtfertigen kann (M. I, 892. C. 772).

10. Wir müssen darum Hume und Priestley nicht verdammen, von denen der erste die Absicht hatte, die Vernunft der Selbsterkenntnifs (ihrer Schwäche) weiter zu bringen, der zweite, alle Gegenstände den Gesetzen der materiellen Natur zu unterwerfen (M. I, 893. C. 773). Was ist aber in Ansehung der Gefahr zu thun, die hieraus dem gemeinen Besten zu drohen scheint? Lafst solche Gegner nur machen, die Vernunft mufs jederzeit bei ihren Untersuchungen gewinnen. Wenn ihr aber ihrer Vernunft durch Verfolgung Zwang anthun wollt, so macht ihr euch lächerlich.

Digitized by Google

Denn es ist hier ja eben die Rede davon, wie weit es die Vernunft in ihrer von allem Interesse abstrahirenden Speculation bringen könne. Anstatt also mit dem Schwerdte drein zu schlagen, kann man dem Streite von dem sichern Sitze der Critik zusehen; denn kein Sieg kann hier dem Critiker Sorge machen (M. I, 894. C. 774. f.). Ja, wäre eher ein Hume aufgetreten, so wäre auch eine reife Critik eher zu Stande gekommen (C. 775).

11. Der Mensch hat die Neigung, seine wahren Gesinnungen zu verhehlen, und einen ihm vortheilhaften Schein anzunehmen, wodurch sich die Menschen nach und nach civilisirt und moralisirt haben; allein diese Anlage soll nur den Menschen aus der Rohigkeit bringen, nach der Erreichung dieses Zwecks muss diese Falschheit kräftig bekämpft werden (M. I, 896, C. 775. f). Diese Unlauterkeit findet sich nun auch im speculativen Felde, und hier ist es den Einsichten sehr nachtheilig, eine gerechte Sache mit Unrecht zu vertheidigen (M. I, 897. C. 777. f.). Bei der entgegengesetzten Lauterkeit der Gesinnung aber muss es gar keine Polemik der reinen Vernunft geben; denn wie können zwei Personen einen Streit über eine Sache führen, deren Realität (positiven Inhalt) keiner von beiden in einer wirklichen, oder auch nur möglichen Erfahrung darstellen kann, über die es also keine objective (allgemeingültige) Erkenntniss geben kann, und bei welchem Streit die beiden Gegner sich daher jederzeit einander Blössen geben müssen, und höchstens gegenseitig die Blösse ihres Gegners sich zu Nutze machen können (M. I, 898. C. 778. f.). Man kann die Critik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben betrachten, denn sie ist dazu bestimmt, die Gerechtsame der Vernunft zu beurtheilen (M. I, 899. C. 779.). Vor diesem Gerichtshofe muss die Vernunft ihren Streit durch Process und nicht durch Krieg führen (M. I, 900. C. 779. f.). Das Recht, seine Zweifel öffentlich zur Beurtheilung auszustellen, ist heilig. Auch verdient der dogmatische Vertheidiger der guten

Digitized by Google

Sache nicht gelesen zu werden, weil er nur Scheingründe vorbringen kann, und ein alltäglicher Schein nicht viel Stoff zu neuen Bemerkungen giebt. Aber der dogmatische Gegner der guten Sache verdient gelesen zu werden, weil er der Critik Beschäftigung und Anlass zu Berichtigungen giebt, und seine Gründe doch als Scheingründe nicht zu fürchten sind (M. I, 901. C. 780). So giebts demnach keine eigentliche Polemik im Felde der reinen Vernunft, weil die dogmatischen Gründe für und wider vermeintliche Dogmen der reinen Vernunft nur Scheingründe sind. Beide Gegner sind immer Luftfechter, die sich mit ihrem Schatten herumbalgen. Sie haben gut kämpfen, die zerhauenen Schatten wachsen in einem Augenblick wieder zusammen (M. I, 905. C. 784). Aber es giebt auch keinen Grundsatz der Neutralität im Felde der reinen Vernunft, nach welchem man es bei den Zweifeln bewenden lassen könnte, ohne den Streit zu entscheiden (M. I, 906. C. 784. f.).

12. Das Bewusstseyn unsrer Unwissenheit ist die eigentliche Ursache Untersuchungen zu erwecken (C. 786). Man kann sich den Inbegriff aller möglichen Gegenstände als eine Ebene vorstellen, die ihren scheinbaren Horizont hat; diesen empirisch zu erreichen ist unmöglich, die Untersuchungen der Critik gehen aber darauf, ihn *a priori* zu bestimmen, und die Frage der Vernunft zu beantworten: was liegt in dieser Grenzlinie und jenseits derselben (M. I, 908. C. 787. f.)? David Hume war ein solcher Geograph der menschlichen Vernunft, der aber jene Frage selbst ausserhalb diesem Horizont verwiesen, und doch nicht einmal diesen Horizont bestimmen konnte. Aus der Unmöglichkeit von dem Grundsatze der Causalität einen über alle Erfahrung hinausgehenden Gebrauch zu machen, schloss er die Nichtigkeit aller Anmassungen der Vernunft überhaupt über das Empirische (Erfahrungsgegenstände) hinaus zu gehen.

13. Hume kann nur durch Critik (das Verfahren der Vernunft in ihrem gereiften männlichen Alter) zu-

Digitized by Google

recht gewiesen werden (C. 789). Unsere Vernunft ist nicht eine unbestimmbar weit ausgebreitete Ebene, deren Schranken man nur so überhaupt erkennt, sondern der Fläche einer Kugel gleich, deren Halbmesser sich aus der Krümmung des Bogens ihrer Oberfläche (nehmlich aus der Natur synthetischer Sätze *a priori*) findet, woraus sich denn auch der Inhalt und die Begrenzung derselben mit Sicherheit angeben läfst (M. I, 911. G. 790). Wir sind im Besitze synthetischer Sätze *a priori;* wer das leugnen will, der mufs wenigstens die Quelle der Erdichtung dieses Begriffs aufdecken (C. 790. f.).

14. Durch blofse Censur (Prüfung der Facta) der Vernunft bringt man die Streitigkeiten über ihre Gerechtsame nicht zu Ende (C. 792). Da Hume vielleicht der geistreichste unter allen Skeptikern, und ohne Widerrede der vorzüglichste in Ansehung des Einflusses seines skeptischen Verfahrens auf die Erweckung einer gründlichen Vernunftprüfung, ist; so verlohnt es sich wohl der Mühe, den Gang der Schlüsse des Hume zu untersuchen (M. I, 914. C. 729). Hume hatte es vielleicht in Gedanken, dafs wir in Urtheilen von gewisser Art über unsern Begriff vom Gegenstande hinausgehen. Kant hat diese Art von Urtheilen synthetische genannt, d. i. solche, in denen das Prädicat nicht im Begriffe des Subjects liegt. Synthetische Erfahrungsurtheile werden durch die Erfahrung möglich. Erfahrung ist nehmlich selbst eine solche Verknüpfung der Wahrnehmungen, welche meinen aus Wahrnehmungen entsprungenen Begriff durch hinzukommende andere Wahrnehmungen vermehrt. Allein wir glauben auch *a priori* (ohne Wahrnehmung) aus unserm Begriff hinausgehen und unsere Erkenntnifs erweitern zu können, z. B. wenn wir das Daseyn Gottes behaupten, welches weder in einer Wahrnehmung, noch in dem Begriff Gottes liegt. Nun unterschied Hume noch nicht reine Verstandesurtheile durch Kategorien zum Behuf der Erfahrung (z. B. dafs alle Veränderungen eine Ursache haben müssen), und Vernunfturtheile durch Ideen zum immanenten (für Gegenstände der Erfahrung

zulässigen) oder transscendenten (alle Erfahrungsgrenzen übersteigenden) Gebrauch (z. B. es ist ein Gott), und verwarf daher alle synthetischen Urtheile *a priori* als unmögliche und blofs eingebildete Sätze, die aus dem, was man in empirischen Sätzen zu finden gewohnt sei, zusammengesetzt würden, und denen man daher eine eingebildete Nothwendigkeit und Allgemeinheit beilege, z. B. dem Grundsatze der Causalität (M. I, 915. C. 792. ff.).

15. Die skeptischen Verirrungen dieses sonst äufserst scharfsinnigen Mannes entsprangen vornehmlich aus einem Mangel, den er doch mit allen Dogmatikern (welche Behauptungen auf Grundsätze bauen, von denen sie nicht wissen, woher sie sind, und wie weit sie reichen) gemein hatte, dafs er nicht alle Arten der Verknüpfung (Synthesis) des Verstandes *a priori* (deren es nehmlich nach der Zahl der Kategorien zwölfe giebt, von denen die Causalverknüpfung, oder Verknüpfung der Ursache und Wirkung, nur Eine ist) systematisch übersahe. Denn da würde er gefunden haben, dafs die Substantialverknüpfung (nach der in allen Erfahrungsgegenständen etwas Beharrliches seyn mufs, an dem alles Uebrige wechselt) und mehrere andere Verknüpfungen, eben so wie die Causalverknüpfung, vorherbestimmen, wie die Natur in der Erfahrung nothwendig wahrgenommen werden mufs (oder die Erfahrung anticipiren); und so würde er dem *a priori* sich erweiternden Verstande und der reinen Vernunft bestimmte Grenzen haben verzeichnen können (*Essais Philos. sur l'Entendement humain. trad. de l'Angl. de M. Hume 2. Edit. à Amst.* 1761. 8. David Hume über die menschliche Natur aus dem Englischen, nebst kritischen Versuchen zur Beurtheilung dieses Werks von L. H. Jakob, 3 Bde. Halle 1790 — 92, 8. David Hume's Untersuchung über den menschlichen Verstand, neu übersetzt von M. W. G. Tennemann, nebst einer Abhandlung über den philosophischen Skepticismus, von Reinhold, Jena 1793. 8. M. I, 916. C. 795). Da er auch zwischen den gegründeten Ansprüchen des Verstandes (dafs z. B. alles Er-

kennbare nach der Causalverknüpfung, Substantialverknüpfung u. s. w. verknüpft seyn müsse) und den dialektischen Anmaßungen der Vernunft (z. B. ihre Ideen von einer absoluten Ursache, absoluten Substanz u. s. w. dem Verstande, als zur Erfahrungserkenntniß gehörig, aufzudringen) keinen Unterschied kennt, und doch seine Angriffe eigentlich nur gegen die letztern Anmaßungen gerichtet waren; so fühlt die Vernunft den Raum zu ihrer Ausbreitung nicht verschlossen, und kann von ihren Versuchen niemals gänzlich abgebracht werden. Denn wider Angriffe setzt man sich zur Gegenwehr, und setzt noch um desto steifer seinen Kopf darauf, um seine Forderungen durchzusetzen. Ein völliger Ueberschlag seines ganzen Vermögens aber, und die daraus entspringende Ueberzeugung der Gewißheit eines kleinen Besitzes hebt allen Streit auf, und schränkt alle eiteln Ansprüche auf den genügsamen Genuß eines nicht zu bestreitenden Eigenthums ein (M. I, 917. C. 796.).

16. Demjenigen hingegen, der alle seine Behauptungen auf Grundsätze bauet, von welchen er nicht weiß, woher sie entspringen, und wie weit sie angewendet werden dürfen (dem uncritischen Dogmatiker), der folglich nicht weiß, was der menschliche Verstand erkennen kann oder nicht (die Sphäre seines Verstandes nicht gemessen hat), der folglich die Grenzen seiner möglichen Erkenntniß nicht nach den critisch erforschten Bedingungen (Principien) aller Erkenntniß geprüft hat, ist der Scepticismus gefährlich. Ein solcher Dogmatiker weiß nehmlich nicht schon zum voraus, ehe man seine Behauptungen noch bezweifelt, wie viel er kann. Er denkt es erst durch seine Versuche ausfindig zu machen, ob es nicht möglich seyn werde, von dem Uebersinnlichen, das ihm noch unbekannt ist, was zu erkennen. Greift ihm nun der Skeptiker seine Behauptungen an, und macht sie ihm zweifelhaft, so schöpft er leicht auch Verdacht gegen alle übrigen, und wird endlich aus einem Dogmatiker ein Skeptiker, und endlich wohl gar negativer Dogmatiker, der das Gegentheil von allen Sätzen der reinen Vernunft behauptet. So gefährlich wird dem uncritischen Dogma-

Digitized by Google

tiker der Skepticismus (M. I, 918. C. 796. f.). Und so ist der Skeptiker der Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers auf eine gesunde Critik des Verstandes und der Vernunft selbst. So wie einst das Legalgesetz Mosis die Menschen für das Moralgesetz Christi vorbereitete und empfänglich machte, so bereitet der Skepticismus den Dogmatiker für eine gesunde Critik vor und macht ihn dafür empfänglich. Wenn er bis dahin gelangt ist, dann hat er weiter keine Anfechtung zu fürchten, denn er unterscheidet alsdann seinen Besitz von dem, worauf er keine Ansprüche macht, und darüber auch nicht in Streitigkeiten verwickelt werden kann. So wird denn also hier nicht der Skepticismus vertheidigt, sondern die skeptische Methode, weil sie die Vernunft auf den rechten Weg, nehmlich den der Critik, bringt, auf welchem sie sich allein in ihrem rechtmäfsigen Besitze sichern kann (M. I, 919. C. 797.).

c.

Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung der Hypothesen.

17. Die reine Vernunft eröffnet uns nicht etwa ein Feld zu Hypothesen, sie darf nicht dichten und meinen (C. 727.). Hypothese ist eine Meinung, die mit dem, was wirklich gegeben und folglich gewifs ist, als Erklärungsgrund in Verknüpfung gebracht wird.

I.

18. Das erste erforderliche Stück zur Annehmungswürdigkeit einer Hypothese ist die Möglichkeit des Gegenstandes selbst, der durch die Hypothese erklärt werden soll; sonst würde die Einbildungskraft schwärmen (M. I, 921. C. 798.). Da wir uns von der Möglichkeit der dynamischen Verknüpfung (die durch die Verstandesbegriffe der Relation und Modalität geschieht) *a priori* nicht den mindesten Begriff machen, und durch die Kategorie des reinen Verstandes (z. B. der Substanz, Ursache, Möglichkeit u. s. w.) nur die Erfahrungsver-

knüpfungen verstehen können; so können wir nicht einen einzigen Gegenstand ursprünglich ausdenken, und die Beschaffenheit desselben einer erlaubten Hypothese zum Grunde legen; denn das hiefse der Vernunft leere Hirngespinste unterlegen. Ein so ausgesonnener Begriff würde ohne allen Gegenstand (ein bloſses Gedankending) seyn. Wollte man sich z. B. eine Substanz denken, die ohne alle Undurchdringlichkeit im Raum gegenwärtig wäre, so würde man einen unerlaubten Gebrauch von dem Begriff einer Substanz machen, welcher doch bloſs dazu dienen soll, durch die Vorstellung eines Beharrlichen den objectiven Wechsel in den Dingen von dem subjectiven Wechsel in den Gedanken zu unterscheiden. Daher können wir auch an Erfahrungsgegenständen die Substanz erkennen, aber nicht an etwas uns vorstellen, wovon uns gar nichts zur Wahrnehmung gegeben ist. Es ist nicht erlaubt, die Möglichkeit eines Dinges gleichsam zu schaffen, denn die Begriffe von solchen Dingen würden zwar ohne Widerspruch, aber auch ohne Gegenstand seyn, s. Ding 4, 1. β. (M. I, 922. C. 798.). Die Vernunftbegriffe (Ideen) haben freilich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung, aber bezeichnen darum doch nicht erdichtete und dabei zugleich für möglich angenommene Gegenstände. Sie sind bloſs problematisch gedacht (d. i. ohne zu entscheiden, ob sie möglich oder unmöglich sind), um regulative Principien des systematischen Verstandesgebrauchs (oder solche, die dem Verstande die Regel vorhalten, nach der er beim Fortschreiten in seiner Erkenntniſs verfahren soll) im Felde der Erfahrung zu gründen; sie sind also als heuristische Fictionen der Vernunft zu betrachten (d. i. aus dem Wesen der Vernunft hervorgehende Dichtungen, das Auffinden zur Erkenntniſs zu befördern, und sie systematisch zu machen). Geht man hiervon ab, so sind sie bloſs unerweisliche Gedankendinge, z. B. die einfache Substanz der Seele. Die Idee von der einfachen Substanz der Seele kann nun dienen, eine vollständige und nothwendige Einheit aller Gemüthskräfte zum Princip unserer Beurtheilung ihrer in-

Digitized by Google

nern Erscheinungen zum Grunde zu legen; aber die Seele als einfache Substanz anzunehmen, hiefse einen unerweislichen Satz ganz willkührlich und blindlings wagen (M. I, 923. C. 799.).

19. Eine transscendentale Hypothese (oder solche, welche einen gewissen Gegenstand *a priori*, der mit der Möglichkeit der Erfahrung in weiter keiner Beziehung steht, erklären soll, da doch die Möglichkeit jenes Gegenstandes selbst noch nicht erwiesen ist) ist ein Princip der faulen Vernunft (C. 800. f.). Sie kann gar nicht gestattet werden:

a. weil die Vernunft dadurch gar nicht weiter gebracht, sondern vielmehr der ganze Fortgang ihres Gebrauchs abgeschnitten wird; theils

b. weil diese Freiheit (Licenz) sie zuletzt um alle Früchte der Bearbeitung der Erfahrung bringen müsste, die doch ihr eigenthümlicher Boden ist (M. I, 925. C. 801.).

II.

20. Das zweite erforderliche Stück zur Annehmungswürdigkeit einer Hypothese ist die Zulänglichkeit derselben. Wenn man zur Unterstützung einer Hypothese neue herbeirufen mufs, so sieht alles einer Erdichtung ähnlich, weil keine einzige einen tüchtigen Zeugen abgeben kann. So bedarf die Hypothese von einer unbeschränkt vollkommenen Ursache der Welt neue, um die Abweichungen und Uebel in der Welt zu erklären (M. I, 926. C. 802.). Meinen ist im Felde der reinen Vernunft nicht erlaubt. In diesem Felde ist meinen so viel, als mit Gedanken spielen, es müsste denn seyn, dafs man hoffte, auf dem unsichern Wege der Meinung die Wahrheit zu finden, d. i. sich die Meinung eine Zeitlang erlaubte, um dadurch der Wahrheit auf die Spur zu kommen und sie zu entdecken. Uebrigens können Meinungen und wahrscheinliche Urtheile von dem, was Dingen zukömmt, nur als Erklärungs-

gründe wirklich gegebener Dinge dienen (M. I, 927. C. 803.).

21. Im polemischen Gebrauche der reinen Vernunft hingegen sind Hypothesen zulässig, um sich zu vertheidigen, d. h. die Scheineinsichten des Gegners zu vereiteln, welche unserm behaupteten Satze Abbruch thun sollen (M. I, 928. C. 804. f.). Dieser Gegner der reinen Vernunft ist aber in uns selbst; denn speculative Vernunft in ihrem transscendentalen Gebrauche ist an sich dialektisch. Aeussere Ruhe ist nur scheinbar, s. Gebrauch, transscendentaler (M. I, 929. C. 805.).

22. Will uns unsere Vernunft z. B. vorspiegeln, dass unsere Geisteskräfte von unsern Organen abzuhängen scheinen; so trete dagegen die Hypothese auf, dass der Cörper blos die restringirende Bedingung des Denkens sei. (C. 806.). Will unsere Vernunft anfangen, die Meinung der auf Ewigkeiten sich erstreckenden Fortdauer eines Geschöpfs darum zu bezweifeln, weil ja die Zeugung desselben von ganz zufälligen Ursachen abhängt, und es also bedenklich scheint, die ewige Fortdauer eines jeden Einzelnen (Individuum) von so geringfügigen Ursachen zu erwarten; so biete man dagegen die transscendentale Hypothese auf, dass alles Leben eigentlich intelligibel (nicht Erscheinung, sondern Etwas an sich), und den Zeitveränderungen gar nicht unterworfen sei, s. Intelligibel M. I, 931. C. 707. f.).

23. Im Ernst lassen sich solche Hypothesen nicht behaupten. Alles dieses ist nicht einmal Vernunftidee, sondern blos zur Gegenwehr ausgelachter Begriff; aber es ist doch vernunftmäfsig, so zu verfahren, um dem Gegner (in uns) zu zeigen, dass man blosen (logischen) Möglichkeiten immer wieder andere Möglichkeiten entgegen setzen könne (M. I. 932. C. 808. f.). Nur relativ, gegen transscendente (alle Erfahrungsgrenzen übersteigende) Anmafsungen haben solche Hypothesen Gültigkeit, übrigens können sie als Meinungen an und für sich nichts gelten. Denn was reine Vernunft behauptet, mufs nothwendig seyn, oder es ist gar nichts; denn die

Digitized by Google

Nothwendigkeit ist ja das einzige Merkmal, dass es die Vernunft aus sich selbst erkennt und nicht erdichtet. Dennoch enthält die reine Vernunft in der That gar keine Meinungen. Die gedachten Hypothesen (in 22) aber sind nur problematische Urtheile, d. i. solche, von denen weder die reale Möglichkeit noch Unmöglichkeit gezeigt werden kann. Diese Urtheile können also weder bewiesen noch widerlegt werden, und sind folglich keine Privatmeiungen, und in dieser Qualität muss man sie erhalten, damit sie sich nicht selbst als an sich geltend der Vernunft aufdringen (M. 1, 933. C. 809, f.).

d.

Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihrer Beweise,

s. Beweis transscendentaler und apagogischer.

---

24. Dies ist nun kürzlich dasjenige, was Kant die Disciplin der reinen Vernunft nennt, eine ganz eigene und zwar negative Gesetzgebung, welche aus der Natur der Vernunft selbst und der Gegenstände ihres reinen Gebrauchs gleichsam ein System der Vorsicht und Selbstprüfung errichtet, vor welchem kein betrüglicher vernünftelnder Schein bestehen kann. Dies wird aus der Betrachtung der vorhergehenden vier Stücke klar seyn. Die Anwendung dieser gegebenen Regeln muss allen Schein, der aus demjenigen Verfahren der Vernunft entspringt, dass sie Grundsätze gebraucht, ohne ihren Ursprung und wie weit sie anwendbar sind geprüpft zu haben (oder der dogmatisirenden Vernunft), aufdecken C. 739.).

25. In der Schulsprache heisst Disciplin gemeiniglich soviel als Unterweisung, Belehrung, allein die Natur der Dinge erheischt es, dieses Wort in der Bedeutung der Zucht zu gebrauchen.

Kant. Critik der rein. Vern. Methodenlehre I. Hauptst. S. 737. bis S. 810.

Digitized by Google

Discurſiv,

acroamatiſch, dogmatiſch, philoſophiſch, *discurſivum*, *discurſif.* Ein Wort, welches eine der beiden Arten, wie die Vernunft erkennt, ausdrückt. Die Vernunft erkennt nehmlich entweder unmittelbar, nehmlich dadurch, daſs ſie ſich, wie in der Geometrie, den Gegenſtand ſelbſt durch die Einbildungskraft darſtellt. Sie ſtellt ſich z. B. einen Triangel vor, und ſucht an ihm die Eigenſchaften deſſelben auf, und findet dadurch die Eigenſchaften aller möglichen Triangel. Dieſe Erkenntniſsart heiſst die intuitive oder anſchauende, weil wir bei derſelben den Gegenſtand ſelbſt in der Anſchauung vor uns haben. Oder die Vernunft erkennt mittelbar, nehmlich dadurch, daſs ſie ſich, wie in der Philoſophie geſchieht, den Gegenſtand durch Merkmale denkt. Sie denkt ſich z. B. die Tugend als einen Zuſtand der Obermacht der Pflichtgeſinnung im Kampfe mit den pflichtwidrigen Begierden der Sinnlichkeit. Hier haben wir den Gegenſtand nicht vor uns, ſondern denken ihn durch lauter Merkmale, als Zuſtand, Obermacht, Pflichtgeſinnung u. ſ. w. Dieſe Erkenntniſsart iſt die diſcurſive, oder die durch Begriffe, und gehet durch lauter Gedanken (nicht durch Anſchauungen).

2. Kant ſagt (S. 39.): der Raum iſt kein diſcurſiver Begriff. Es möchte hierbei vielleicht Jemand denken, daſs es folglich auch wohl Begriffe geben könne, die nicht diſcurſiv ſind; allein das iſt nicht möglich. Der Verfaſſer der Critik bezeichnet nur eine Eigenſchaft des Begriffs durch das Beiwort diſcurſiv, gerade ſo, wie man ſagt: ich bin ein ſterblicher Menſch, ohne daſs daraus folgt, daſs es auch Menſchen gebe, die nicht ſterblich ſind. Kant erklärt ſich über die Bedeutung des Ausdrucks diſcurſiver Begriff näher, durch den Zuſatz: oder, wie man ſagt, allgemeiner Begriff von Verhältniſſen der Dinge überhaupt. Unter einem allgemeinen Begriff verſtehen die Logiker einen ſolchen, der alle Vorſtellungen einer Sphäre unter ſich begreift, z. B. der Begriff

Digitized by Google

Menſch iſt ein allgemeiner Begriff, weil er alle Menſchen unter ſich begreift, oder allen Menſchen zukömmt. Durch den Zuſatz, wie man ſagt, miſsbilligt Kant aber dieſen Ausdruck, und zwar aus dem Grunde, weil alle Begriffe allgemein ſind, und es, genau genommen, gar keine einzelne giebt, indem einzelne Vorſtellungen, oder ſolche, die nur ein einziges Object (Individuum) vorſtellen, ſtets Anſchauungen ſind. Beſondere Begriffe aber ſind bloſs ſolche allgemeine Begriffe, welche unter andern Begriffen, die eine gröſsere Sphäre haben, mit enthalten ſind. Kant gebraucht daher lieber den Ausdruck diſcurſiv ſtatt allgemein, welcher von Diſcurſus herkömmt, mit welchem Wort die Logiker ehemals den Act des Verſtandes, von dem Bekannten zum Unbekannten fortzuſchreiten, und zuletzt den Vernunftſchluſs, der nebſt der Methode die beiden Arten des Discurſus, im erſtern Sinn, ausmachte, allein ſo nannten. Diſcurſiv iſt daher jeder Begriff, weil er lauter Merkmale enthält, die der Verſtand von der Anſchauung hergenommen und in eine einzige Vorſtellung, welche eben der Begriff heiſst, vereinigt hat. Der Begriff iſt alſo das Mittel, wodurch der Verſtand den Gegenſtand erkennt, aber eben darum erkennt ihn auch der Verſtand nicht unmittelbar ſelbſt, ſondern durch das Mittel des Begriffs, indem der Begriff den Oberſatz giebt, unter welchen jedes Individuum, dem der Begriff zukömmt, im Unterſatze ſubſumirt wird, und alſo jedes Merkmal des Begriffs auch von jedem unter den Begriff gehörigen Gegenſtande geſchloſſen werden kann. Der Begriff Menſch iſt z. B. diſcurſiv, weil durch ihn das Individuum Cajus für ſterblich erkannt werden kann, indem dem Begriff Menſch das Merkmal ſterblich zukömmt, nach dem Schluſſe:

Alle Menſchen ſind ſterblich,

Cajus iſt ein Menſch, folglich u. ſ. w.

Die Logiker nannten auch die Vernunft, oder das Vermögen zu ſchlieſsen, das diſcurſive Vermögen (*facultatem discurſivam*).

Digitized by Google

3. Kant giebt drei Merkmale an, woraus erhelle, daſs der Raum kein discurſiver Begriff ſei, woraus wir zugleich die Merkmale des Discurſiven lernen:

a. Man kann ſich nur einen einigen Raum vorſtellen; wenn man von vielen Räumen redet, ſo ſind das nur Theile eines und deſſelben alleinigen Raums. Der Raum iſt alſo ein einzelner Gegenſtand, ein Individuum, folglich kein Begriff, deſſen Merkmal eben iſt, daſs es mehrere Gegenſtände giebt, an welchen er (*in concreto*) zu finden iſt. So giebt es mehrere lebendige Weſen, denen der Begriff Menſch zukömmt, und die darum Menſchen heiſsen; und wieder mehrere Menſchen, die ſich in dem Zuſtande befinden, welchen man Tugend nennt, und die daher das Prädicat der Tugendhaften verdienen.

b. Die Theile des Raumes ſind nicht Beſtandtheile, die vor demſelben als Theile, aus welchen er zuſammengeſetzt ſei, gedacht werden; ſondern nur dann, wenn der Raum da iſt, ſind dieſe Theile in ihm. Mit dem Discurſiven iſt das umgekehrt. Ehe ich noch die Tugend denke, kann ich mir einen Zuſtand, die Pflichtgeſinnung, einen Kampf, die ſinnlichen Begierden u. ſ. w. denken, und dann alles dieſes ſo zuſammenſetzen, daſs der Begriff Tugend herauskömmt. Allein die Theile des Raums ſind lauter Räume, und dieſe ſind folglich nicht vor dem Raum, ſondern bloſs in dem gröſsern Raum, deſſen Theile ſie ſind, da. Puncte, Linien, Flächen ſind nicht Theile, aus denen man einen Raum zuſammenſetzen kann, ſondern Grenzen im Raum, und folglich ebenfalls erſt dann da, wenn Raum da iſt, nicht vorher. Nur ſo läſst ſichs nehmlich denken.

c. Der Raum iſt weſentlich einig, es läſst ſich in ihm überhaupt kein anderes Mannichfaltiges unterſcheiden, als bloſs kleinere Räume, nehmlich ſolche Theile, die durch Einſchränkungen entſtehen; dahingegen wenn er eine discurſive Vorſtellung wäre, ein von ihm verſchiedenes Mannichfaltige in ihm müſste unterſchieden werden können, nehmlich die Merkmale, welche ſelbſt

Digitized by Google

keinen Raum vorſtellten, aber zuſammen in eine einige Vorſtellung vereinigt, den Begriff des Raums gäben. Folglich giebt es fünf Merkmale des discurſiven Begriffs:

α. Unter ihm ſind viele Individua enthalten, oder er hat ein Mannichfaltiges unter ſich;

β. Er hat Beſtandtheile die vor ihm hergehen, und aus denen er zuſammengeſetzt iſt;

γ. Er begreift alſo ein Mannichfaltiges in ſich, wovon jedes Einzelne vom Begriff ſelbſt nicht der Gröſse nach, ſondern ſpecifiſch verſchieden iſt, alles zuſammen aber den Begriff ausmacht;

δ. Er wird gedacht, und iſt alſo ein Product des Verſtandes, nicht der Sinnlichkeit.

ε. Durch ihn wird der Gegenſtand mittelbar erkannt.

Man ſehe übrigens die Artikel Anſchauung und Begriff.

4. Wenn Kant ſagt: die Erkenntniſs eines jeden, wenigſtens des menſchlichen, Verſtandes, iſt eine Erkenntniſs durch Begriffe, nicht intuitiv, ſondern discurſiv (C. 93.), ſo beſtätigt er damit, daſs durch Begriffe, und discurſiv erkennen, einerlei iſt, und daſs es keine andere Begriffe als discurſive geben könne. Der menſchliche Verſtand ſchauet nehmlich die Gegenſtände nie an, ſeine Gedanken (nicht die Producte der Einbildungskraft, welche ebenfalls Anſchauungen ſind, ſondern die Begriffe) ſtellen nie Individua vor, ſondern ſind ſynthetiſch verknüpfte Merkmale, welche in dieſer Verknüpfung zu einem Ganzen, das eben Begriff heiſst, auf mehrere Individua paſſen (P. 247.) Von discurſiven Beweiſen ſehe man den Artikel Acroamatiſch; von discurſiven Urtheilen den Artikel Urtheil.

Digitized by Google

Disputiren,

disputare, disputer. Dieſes Zeitwort bezeichnet das Beſtreben, durch wechſelſeitigen Widerſtand der Urtheile, Einhelligkeit derſelben, nach beſtimmten Begriffen, als Beweisgründen (mit welchen nehmlich ein jeder ſein Urtheil unterſtützet, um es gegen das Urtheil des Andern durchzuſetzen, oder es dahin zu bringen, daſs der Andere dieſem Urtheile beiſtimme) hervorzubringen (U. 233.).

2. Es giebt einen Gemeinort (*locum communem*), oder ein Sprichwort, welches ſehr oft gebraucht wird, wenn Menſchen über Gegenſtände des Geſchmacks einander entgegengeſetzte Urtheile fällen, und bei deſſen Prüfung Kant eben den Begriff des Disputirens ſehr ſchön entwickelt und ihn von dem des Streitens unterſcheidet. Selbſt diejenigen, welche behaupten, daſs ein richtiges Geſchmacksurtheil allgemeingültig (objectiv) ſei, oder daſs Jedermann demſelben beiſtimmen müſſe, gebrauchen jenen Gemeinort. Er heiſst: über den Geſchmack läſst ſich nicht disputiren, d. h. wenn z. B. zwei Menſchen über eine Muſik, die beide gehört haben, ganz entgegengeſetzte Geſchmacksurtheile fällen, oder der eine ſie für ſchön, der andere für nicht ſchön erklärt, ſo können ſie nicht darüber disputiren, ſie können einander keine Gründe entgegenſetzen, um einander zu widerlegen, und ihre Behauptung gegen einander durchzuſetzen, weil das Schöne und Häſsliche nicht durch Begriffe des Verſtandes erkannt, ſondern durch ein auf die Gefühlsfähigkeit wirkendes Reflexionsurtheil gefühlt wird (U. 233.).

3. Wir wollen das noch mehr entwickeln. Es behaupte Jemand, ein Geſicht ſei ſchön, ſo iſt man oft darüber uneinig, und es findet ſich gemeiniglich Jemand, welcher das Gegentheil behauptet, nehmlich, das Geſicht ſei nicht ſchön. Damit aber, daſs man darüber ſtreitet, behauptet man zugleich, der Beſtimmungsgrund eines ſolchen Geſchmacksurtheils ſei objectiv, d. h. es

Digitized by Google

gebe einen Grund, weswegen Jedermann das Geſicht für ſchön anerkennen ſollte. Nun kann aber dieſen Grund Niemand angeben, er läſst ſich nicht auf Begriffe bringen und durch beſtimmte Worte ausdrücken. Mithin läſst ſich auch das Urtheil nicht beweiſen. Da nun disputiren heiſst, mit Beweiſen ſtreiten, ſo läſst ſich über den Geſchmack nicht disputiren, und dennoch hat man recht, daſs man darüber ſtreitet, wenn die Geſchmacksurtheile mehrerer nicht einſtimmig oder einhellig ſind (U. 233.).

4. Streiten und disputiren iſt alſo nicht einerlei, dieſe Wörter ſind nicht vollkommene Synonymen. Sie bedeuten darin einerlei, daſs ſie einen wechſelſeitigen Widerſtand der Urtheile bezeichnen, der den Zweck hat, Einhelligkeit derſelben hervorzubringen. Aber ſtreiten und disputiren unterſcheiden ſich auch in einem merkwürdigen Puncte von einander, der eben bei dem Geſchmacksurtheile von Wichtigkeit iſt. Bei dem Disputiren über einen Satz, z. B. darüber, ob alle Erkenntniſs *a poſteriori* entſpringe, oder nicht, hat man beſtimmte Begriffe, worüber man disputirt, und aus welchen man disputirt, und dieſe letztern ſind die Beweisgründe für die Wahrheit des Satzes. So iſt Erkenntniſs *a poſteriori* der Begriff von derjenigen Erkenntniſs, die aus der Erfahrung entſpringt, und die Begriffe, aus welchen man den Satz, daſs nicht alle Erkenntniſs *a poſteriori* ſei, beweiſet, ſind die der Nothwendigkeit und Allgemeinheit mancher Erkenntniſs; weil nehmlich bei jeder Erfahrung auch das Gegentheil derſelben gedacht werden kann, und jede Erfahrung nicht ſtets die nehmliche iſt, ſo kann keine Erkenntniſs, welche mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit verknüpft iſt, aus der Erfahrung entſpringen. Mithin giebt das Disputiren objective Begriffe, hier die mit der Erkenntniſs verknüpfte Allgemeinheit und Nothwendigkeit als Gründe des Urtheils, daſs ſie nicht *a poſteriori* ſei, an.

5. Es können aber Fälle ſeyn, wo es unmöglich iſt, Gründe anzugeben, und dennoch ein Satz objectiv oder

Digitized by Google

für Jedermann gültig seyn soll. Wenn man darüber streitet, ob ein Gesicht schön sei oder nicht, so läfst sich schlechterdings kein Begriff angeben, nach welchem man, als einem Beweisgrunde, die Frage entscheiden könnte. Der Satz, das Gesicht ist schön, hat nehmlich zum Prädicat (schön) nicht einen Begriff, sondern ein Gefühl, folglich läfst sich auch kein Begriff als ein Beweisgrund für die Schönheit des Gesichts angeben. Wollte man sagen, die Augen, die Nase, der Mund sind schön, so läfst sich nicht immer behaupten, dafs sie in jeder Verbindung schön seyn werden, oder dafs sie allein, an und für sich schön sind; theils, was die Hauptsache ist, kömmt auch hier die Frage wieder: warum sind sie schön? Wäre diese Frage zu beantworten, so wäre nichts leichter, als ein schönes Kunstwerk, z. B. eine schöne Statüe zu machen, welches man doch nicht lernen kann, weil es nur dem Genie möglich ist. Auch wäre dann die Beurtheilung des Schönen eine Sache des Verstandes, und wer Verstand hätte, der hätte auch Geschmack, welches doch nicht immer der Fall ist. Wer also über die Schönheit eines Gegenstandes streitet, der kann keine Gründe für sein Urtheil anführen, und er kann also wohl auf Einhelligkeit des Urtheils Anderer mit dem seinigen dringen, d. i. streiten, aber aus Mangel an Beweisen nicht disputiren (U. 233. M. II, 735).

6. Es giebt aber noch ein solches Sprichwort, welches heifst, ein jeder hat seinen eigenen Geschmack, wodurch man eben andeuten will, dafs der Bestimmungsgrund des Geschmacksurtheils subjectiv sei, nehmlich in dem Gefühl jedes einzelnen Menschen liege. Wir haben also hier zwei Gemeinörter:

A. Ueber den Geschmack läfst sich nicht disputiren; und

B. Ein jeder hat seinen eigenen Geschmack.

Indessen streitet man sich doch so oft über Schönheit, woraus folgt, dafs noch ein Gemeinort fehlt, nehmlich der:

Digitized by Google

C. Ueber den Geſchmack läſst ſich ſtreiten.

Dieſer Satz iſt zwar nicht zum Sprichwort geworden; aber man ſiehet doch, daſs er in Jedermanns Sinn liegen müſſe, da Jedermann nach demſelben handelt, und ſich darüber ſtreitet, ob ein Gegenſtand ſchön ſei oder nicht. Dieſer Satz liegt zwiſchen jenen beiden (A und B) in der Mitte. Er behauptet mehr, als der: Ein jeder hat ſeinen eigenen Geſchmack, und dennoch fehlt es an Gründen, ſo daſs man über Geſchmacksgegenſtände nicht diſputiren kann (U. 233).

7. Ja der Satz C. iſt ſogar das Gegentheil von dem Satze B. Denn wenn ein jeder ſeinen eigenen Geſchmack hat, wie kann man verlangen, daſs Andere mit uns im Geſchmack übereinſtimmen ſollen? Und wenn man das nicht verlangen kann, wie kann man ſich dennoch darüber ſtreiten, ob ein Geſicht ſchön ſei oder nicht; müſste man dann nicht ſagen: ich finde es ſchön? ſollte man dann nicht, wie etwa bei dem Genuſs der Speiſen zugeben, daſs dem Einen etwas ſchön ſeyn könne, was dem Andern häſslich vorkömmt, und daſs das Geſchmacksurtheil eben ſowohl von der Organiſation des Einzelnen abhänge, als der Sinnengeſchmack etwa von der Beſchaffenheit der Zunge? (U. 233.).

8. Wenn man nehmlich mit Jemanden ſtreitet, ſo urtheilet man nicht nur anders über einen Gegenſtand als der Andere, ſondern man will auch, der Andere ſoll ſein Urtheil aufgeben, und unſerm Urtheile beiſtimmen. Die Streitenden haben alſo einen Zweck, nehmlich den, über ein Urtheil einig zu werden. Sie müſſen alſo auch nothwendig Hoffnung haben, über das Urtheil einig zu werden. Denn da ſich kein anderer Zweck des Streitens denken läſst, ſo müſsten ſie entweder ohne allen Zweck ſtreiten, welches bei vernünftigen, d. i. abſichtlich nach Zwecken handelnden Weſen nicht möglich iſt; oder ſie müſſen Einhelligkeit des Urtheils zu erreichen hoffen. Soll nun dies der Fall ſeyn, ſo muſs ſich die Ueberzeugung des einen Streitenden ändern, folglich auch der Grund der Ueberzeugung.

Digitized by Google

Dies ist aber nicht anders möglich, als so, dass der Grund des Einen auch der Grund des Andern werde, d. h. die Ueberzeugung muss die Eigenschaft der Subjectivität verlieren, und die der Objectivität annehmen. Es müssen folglich Gründe vorhanden seyn, welche allein die Verwandlung der Privatgültigkeit (Subjectivität) in Allgemeingültigkeit (Objectivität) möglich machen. Dies kann aber nur der Fall seyn, wenn die Gründe Begriffe sind, diese sind aber Producte des Verstandes und nicht des Geschmacks. Dass man dieses übersahe und den Geschmack mit dem Verstande verwechselte, ist die Quelle der verunglückten Versuche so vieler Philosophen, z. B. eines Baumgarten, Batteux, Burke u. a. m., die Grundsätze des Schönen aufzusuchen, und zu bewirken, dass man sich eben so davon überzeugen könne, dass etwas schön sei, als davon, dass ein Satz wahr sei. Dieser Hoffnung sind nun aber die Grundsätze A. und B. (in 6.) gerade entgegen (U. 233. M. II, 736).

9. Es zeigt sich hier also eine Antinomie des Geschmacks, oder wir finden hier zwei einander widerstreitende Sätze, von denen der eine so viel für sich hat, als der andere. Der Satz, oder die Thesis, welche behauptet wird, ist eben der, welcher aus jenem Gemeinort in 6, A. ganz natürlich folgt, und der Natur des Geschmacks, als eines Vermögens durchs Gefühl zu urtheilen, ganz gemäss ist. Er heisst:

Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffen, d. i. man kann nicht durch Merkmale angeben, warum etwas schön sei, oder nicht. Es giebt keine Vernunftprincipien, aus welchen man beweisen könnte, dass etwas schön sei oder nicht, so dass man Jemanden, der daran zweifelte, oder das Gegentheil behauptete, davon überführen könnte. Denn gründete sich das Geschmacksurtheil auf Begriffen, so liesse sich darüber disputiren, oder durch Beweise entscheiden, gegen 6, A. (U. 234. M. II, 738).

10. Hierwider zeigt sich nun ein Gegensatz, eine Antithesis, ein Satz, welcher gerade das Gegentheil von dem

Digitized by Google

vorigen Satze ausſagt, und aus dem Satze 6, C. folgt. Dieſer Gegenſatz ſcheint ſogar der Natur des Geſchmacks entgegengeſetzt zu ſeyn, weil es ſcheint, als brächte man dadurch die Gegenſtände des Geſchmacks vor einen Gerichtshof, für den ſie nicht gehören, nehmlich vor den Gerichtshof des Verſtandes, der nach Regeln darüber entſcheiden ſoll, welche Begriffe enthalten, an die wir das, was ſchön iſt, oder nicht, in Anſehung dieſer ihrer Eigenſchaft anpaſſen wollen. Dieſer Gegenſatz heiſst nehmlich:

Das Geſchmacksurtheil gründet ſich auf Begriffen, d. h. es muſs allgemeine Gründe geben, warum etwas als ſchön beurtheilt wird. Denn ſo verſchieden auch die Urtheile über einen Gegenſtand in Rückſicht ſeiner Schönheit ausfallen mögen; ſo lieſse ſich doch nicht einmal darüber ſtreiten, oder verlangen, daſs die Urtheile darüber übereinſtimmen ſollten, wenn es nicht allgemeine Gründe gäbe, auf welche ſich die Geſchmacksurtheile eines Jeden gründen müſsten (U. 234. M. II, 739). Die Auflöſung dieſer Antinomie findet man in den Artikeln Antinomie, 6, a. und Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems. Hier hat nur der Unterſchied zwiſchen den beiden Begriffen, des Diſputirens und Streitens, und der Einfluſs dieſes Unterſchieds bei der Antinomie des Geſchmacks, gezeigt werden ſollen.

11. Kant giebt (Berl. Mon. 1796. S. 487.) noch eine Erklärung des Diſputirens. Er ſagt nehmlich, es heiſse ſo viel, als ſich polemiſch mit ſeiner Philoſophie an Andern reiben. Sich an Andern polemiſch reiben, heiſst aber eben ſo viel, als ſich durch Urtheile einander wechſelſeitig widerſtehen, und dieſes mit der Philoſophie thun, heiſst es nach beſtimmten Begriffen als Beweisgründen thun. Folglich iſt dieſe Erklärung mit der in 1. vollkommen einerlei, nur daſs ſie nicht den Zweck des Diſputirens enthält, nehmlich, Einhelligkeit der Urtheile hervorzubringen.

Digitized by Google

Doctrin der Urtheilskraft,

s. Logik.

Dogma,

dogmatiſches Urtheil, Lehrſpruch, *dogma*, *dogme*. Ein directſynthetiſcher Satz aus Begriffen. Die Erläuterung dieſer Erklärung findet man im Artikel: Apodictiſch, 5, wo auch ein Beiſpiel eines ſolchen Satzes gegeben iſt. Das Dogma unterſcheidet ſich von dem analytiſchen Satze, dem Erfahrungsſatze, dem Mathema, dem Verſtandesgrundſatze und dem Vernunftgrundſatze (C. 764).

2. Das Dogma unterſcheidet ſich

a. vom analytiſchen Satze dadurch, daſs es ſynthetiſch iſt. Ein analytiſcher Satz lehrt uns eigentlich nichts mehr vom Gegenſtande, als was der Begriff, den wir von ihm haben, ſchon in ſich enthält; weil dieſer Satz die Erkenntniſs über den Begriff des Subjects nicht erweitert, ſondern nur erläutert. Ein Dogma aber lehrt etwas, ſ. Analytiſches Urtheil;

b. vom Erfahrungsſatze dadurch, daſs es aus Begriffen entſpringt. Eines Erfahrungsſatzes Gewiſsheit iſt zufällig, ein Dogma hingegen hat apodictiſche Gewiſsheit, d. i. eine ſolche, die mit dem Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit verbunden iſt;

c. vom Mathema, ſ. Apodictiſch, 5.

d. vom Verſtandesgrundſatze dadurch, daſs es direct aus Begriffen entſpringt. Ein Verſtandesgrundſatz iſt ein indirect-ſynthetiſcher Satz, welcher durch Beziehung ſeiner Begriffe darauf, daſs ohne ihn die Möglichkeit der Erfahrung wegfällt, gültig iſt, wie z. B. der Grundſatz der Cauſalität, daſs jede Verände-

Digitized by Google

rung eine Urſache haben muſs. Das Dogma hingegen folgt unmittelbar aus Begriffen.

e. von dem Vernunftgrundſatze oder Princip in engerer Bedeutung auch dadurch, daſs es direct-ſynthetiſch aus Begriffen iſt. Ein Vernunftgrundſatz iſt ein indirect-ſynthetiſcher Satz, nehmlich durch Beziehung ſeiner Begriffe (Ideen), entweder theoretiſch, auf die Fortſetzung der Erfahrungsreihen, oder, praktiſch, auf die allgemeingeſetzmäſsige Willensbeſtimmung. Das Dogma hingegen entſpringt unmittelbar, ohne alle Beziehung worauf, aus Begriffen (C. 764. f.).

3. Die reine ſpeculative Vernunft hat keine Dogmata, weil ihre Ideen keine conſtitutive objective Gültigkeit haben; ſondern die Dogmata entſpringen alle aus der praktiſchen Vernunft. Ein aus der Vernunft entſpringender Begriff heiſst eine Idee, z. B. Gott, Seele, Freiheit, Unſterblichkeit u. ſ. w. Dieſe Ideen haben nicht, wie die Erfahrungsbegriffe ihren Gegenſtand in der Erfahrung, ſie dienen auch nicht, wie die reinen Verſtandesbegriffe, dazu, die Erfahrung möglich zu machen, ſ. Conſtitutiv, ſondern der Erfahrungserkenntniſs Richtung und Vollſtändigkeit zu geben, oder ſie ſyſtematiſch zu machen, z. B. alle Reihen von Urſachen und Wirkungen, in einem einzigen Puncte, der oberſten Urſache, von der Seite ihres Anfangs (*a parte ante*) als vollendet anzuſehen. Sie haben alſo an und für ſich keine Gültigkeit, ſondern nur in Beziehung darauf, daſs ſie Vernunftregeln geben, aus welchem Geſichtspunct die Erfahrungsreihen fortzuſetzen ſind, z. B. alle Urſachen und Wirkungen in der Natur ſo zu betrachten, als habe die Reihe derſelben eine abſolut erſte Urſache zum Anfange, die aber eben darum, weil ſie die abſolut erſte iſt, in der Erfahrung, wo alles nur bedingt, oder wieder von etwas anderm abhängig iſt, nicht zu finden ſeyn kann. Der Satz alſo: es iſt ein Gott, iſt für die Erkenntniſs kein Dogma, denn er lehrt nicht etwas, woraus ich die Abhängigkeit der Naturdinge von einer oberſten Urſache

Digitized by Google

erkenne, da ich mir von einer ſolchen Urſache, die nicht Wirkung einer andern Urſache iſt, und nicht durch Naturkräfte wirkt, ſondern gar nicht zur ſinnlichen Welt gehört, nicht die mindeſte, als blofs eine analogiſche Vorſtellung machen kann. Dieſer Satz dient nur dazu, die Reihen der Urſachen und Wirkungen nicht als in ſich ſelbſt gegründet anzuſehen, und keine Natururſache für die abſolut erſte zu halten, ſondern die Unterſuchung über die Natururſachen immer weiter fortzuſetzen. Allein für das Handeln iſt der Satz: es iſt ein Gott, allerdings ein Dogma, denn er gehet unmittelbar aus dem Begriff des Moralgeſetzes in dem moraliſch geſinnten, alſo frei handelnden ſinnlichen Weſen hervor, als aus einem Geſetze des Handelns in einer nicht von unſerm Willen abhängigen, ſondern nothwendigen Naturgeſetzen unterworfenen, ſinnlichen Welt; in der folglich nothwendig eine Verknüpfung ſtatt finden muſs zwiſchen der Befriedigung des aus der ſinnlichen Natur des moraliſchen Sinnenweſens (des Menſchen) entſpringenden Wunſches nach Glückſeligkeit, welche Befriedigung von der Einrichtung der Natur abhängt, und zwiſchen den moraliſchen Grundſätzen, nach welchen das moraliſche Weſen, ohne alle Rückſicht darauf, was es in der Welt für Folgen haben werde, blofs um dieſer Grundſätze willen handelt. Wer alſo nach ſolchen Grundſätzen und um derſelben willen handelt, der ſetzt damit, oft ohne daſs er es ſich ſelbſt bewuſst iſt, jene Verknüpfung, die aber nur durch einen vernünftigen Welturheber, der das Sittengeſetz will, möglich iſt, voraus, d. i. er glaubt nothwendig an einen heiligen und gütigen, das heiſst weiſen Gott. Denn da das Moralgeſetz unbedingt gebietet: du ſollſt, ſo können wir nicht ſagen, wir wollens verſuchen, ob es gehen wird, als ſittlich gute Weſen auch glückſelig zu werden, ſondern da das Moralgeſetz befolgt werden ſoll, ſo unterwirft die Vernunft damit den Ausgang ihrem Geſetze, und die Welt einer oberſten, nach dieſem Geſetze wirkenden, folglich vernünftigen und weiſen (heiligen und gütigen) Urſache. Folglich iſt das Moralgeſetz aufrichtig befolgen und praktiſch an Gott glauben identiſch, und der

Digitized by Google

Satz: es iſt ein Gott, ein aus dem praktiſchen Begriff des Moralgeſetzes unmittelbar hervorgehender ſynthetiſcher Satz, oder ein Dogma (C. 764).

Kant. Critik der reinen Vernunft, Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. 3. S. 764. f.

Dogmatiſch,

dogmaticum, dogmatique. Kant gebraucht dieſes Wort in mehr als einer Bedeutung:

1. erklärt er es (C. XXXV.) aus ſichern Principien *a priori* ſtrenge beweiſend. Er ſagt, die reine Erkenntniſs der Vernunft, als Wiſſenſchaft, muſs jederzeit dogmatiſch ſeyn, d. h. ſie muſs ſtrenge wiſſenſchaftlich behandelt werden. Dazu gehört, daſs

a. jeder Satz derſelben bewieſen werde;

b. der Beweis aus Principien geführt werde;

c. dieſe Principien *a priori* ſeyn;

d. dieſe Principien ſicher ſeyn;

e. der Beweis die gehörige Strenge habe.

a. Jeder Satz muſs bewieſen werden, heiſst, die objective Gültigkeit deſſelben muſs dargethan, oder aus objectiven Gründen, d. i. aus ſolchen, die für Jedermann gültig ſind, die Wahrheit des Satzes hergeleitet werden.

b. Der Beweis wird aus Principien geführt, heiſst, da jeder Satz ſich auf einem andern gründet, der die Gültigkeit der Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat enthält, ſo müſste dieſer beweiſende Satz wieder aus einem dritten, dieſer dritte aus einem vierten u. ſ. w. ohne Ende bewieſen werden; da das aber nicht möglich iſt, ſo muſs an der Spitze aller dieſer Sätze ein Satz ſtehen, der nicht weiter (wenigſtens nicht

Digitized by Google

auf dieſe Weiſe) bewieſen werden darf, und dieſer Satz heiſst ein Princip oder ein Grundſatz, ſ. Anfang.

c. Dieſe Principien müſſen *a priori* ſeyn, und folglich mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den Kennzeichen, daſs ein Satz *a priori* und nicht aus der Erfahrung entſprungen iſt, verbunden ſeyn, ſ. *a priori*.

d. Dieſe Principien müſſen ſicher ſeyn, d. h. ob ſie gleich im Syſtem nicht weiter bewieſen werden, ſo müſſen ſie darum doch nicht ohne alle Prüfung angenommen werden. Es muſs von ihnen ebenfalls vorher unterſucht worden ſeyn, ob ſie auch ſo beſchaffen ſind, daſs man ſich auf ihre Richtigkeit verlaſſen kann, und ob ſie auch auf alle Sätze, ohne alle Einſchränkung, oder nur unter gewiſſen Einſchränkungen, folglich nur auf einige Sätze anwendbar ſind. Die Prüfung dieſer Grundſätze geſchieht eben in der Critik, als einer Grundlage (Perpädeutik), die vor der Wiſſenſchaft der reinen Vernunfterkenntniſs (Metaphyſik) hergehen muſs. Wer dieſe Grundſätze ohne alle Prüfung gebraucht, verfährt nicht dogmatiſch, ſondern, wie wir ſehen werden, dogmatiſtiſch, oder verfällt in den Dogmatismus.

e. Der Beweis ſelbſt muſs endlich die gehörige Strenge haben, d. i. es muſs im Gange deſſelben nicht nur nichts unbewieſen angenommen werden, ſondern auch keine Lücke und kein Sprung im Beweiſe ſeyn; kurz, er muſs nach den Vorſchriften geführt werden, ſ. Beweis. Kant beweiſet z. B. (N. 33.) den Satz: die Materie erfüllt den Raum durch eine beſondere bewegende Kraft. Sein Beweis beſtehet aus folgenden Sätzen:

α. Das Eindringen in den Raum iſt eine Bewegung;

β. Der Widerſtand gegen Bewegung iſt die Urſache der Verminderung derſelben, oder auch der Veränderung derſelben in Ruhe;

Digitized by Google

γ. Es kann mit keiner Bewegung etwas verbunden werden, was ſie vermindert oder aufhebt, als eine andere Bewegung deſſelben Beweglichen in entgegengeſetzter Richtung;

δ. Der Widerſtand, den eine Materie in dem Raume, den ſie erfüllt, allem Eindringen andrer thut, iſt alſo eine Urſache der Bewegung der eindringenden Materie in entgegengeſetzter Richtung;

ε. Die Urſache einer Bewegung heiſst aber bewegende Kraft;

Alſo erfüllet die Materie den Raum durch eine beſondere bewegende Kraft.

Hier wird nun der Satz, den Kant aufſtellt, nach der Forderung in a. bewieſen. Es werden dazu fünf Sätze gebraucht, von denen nur einer, nehmlich γ. wieder eines Beweiſes bedarf; die übrigen aber analytiſch, oder durch bloſse Entwickelung gewiſs ſind, indem in allen vieren dem Subject ein Prädicat beigelegt wird, das ſchon im Begriff des Subjects liegt, z. B. das Eindringen in den Raum iſt eine Bewegung. Erklärt man nehmlich Bewegung durch Veränderung des Orts, ſo iſt ja das Eindringen in einen Raum nichts anders, als eine Veränderung des Orts, bei der eine Kraft angewendet werden muſs, um den neuen Ort, in welchem ein Widerſtand iſt, einzunehmen. Den Sätzen α, β, δ, ε liegt alſo der Grundſatz zum Grunde, oder das logiſche Princip, keinem Dinge kömmt ein Prädicat zu, welches ihm widerſpricht. Das Gegentheil der Prädicate in α, β, δ, ε würde nehmlich den Subjecten in dieſen Sätzen widerſprechen, z. B. das Eindringen in den Raum iſt eine fortdauernde Ruhe oder Nichtbewegung. Der Satz γ aber bedarf eines neuen Beweiſes, und dieſen hat Kant (N. 20.) gegeben. Ich habe dieſen Beweis im Artikel Bewegung VI. zuſammengeſetzte, S. 610. erläutert, und S. 621. ff. gezeigt, wie unſer Satz aus demſelben folgt.

Der Beweis des ganzen Lehrſatzes wird aber aus Principien oder Grundſätzen geführt; nehmlich nicht

nur aus dem logiſchen Satze des Widerſpruchs, der, wie gezeigt worden iſt, jenen vier analytiſchen Sätzen α, β, δ, ε zum Grunde liegt, ſondern auch aus dem metaphyſiſchen Satze der Cauſalität, daſs jede Veränderung eine Urſache haben müſſe, welcher bei dem Satze β. zum Grunde liegt. Denn der Grundſatz der Cauſalität iſt hier nur der Kürze wegen weggelaſſen, indem der Beweis eigentlich ſo heiſſen ſollte: die Bewegung der eindringenden Materie wird vermindert oder aufgehoben; nun muſs dieſe Veränderung, wie eine jede, eine Urſache haben; dieſe Urſache iſt die Materie, welche den Raum erfüllt, wo hinein die andere dringen will; jene iſt es alſo, die das Eindringen verhindert, welches widerſtehen heiſst; folglich iſt dieſer Widerſtand die Urſache u. ſ. w. Ohne dieſen Grundſatz der Cauſalität wäre keine Verbindung zwiſchen der, beim Eindringen der Materie, erfolgten Verminderung der Bewegung, und der Materie, die den Raum erfüllt, in den das Eindringen geſchehen ſoll. Man ſehe Bewegung, S. 622, 2.

Der Satz des Widerſpruchs und der Grundſatz der Cauſalität ſind übrigens *a priori*, denn ſie ſind beide allgemeine und nothwendige Bedingungen, der erſte, alles Denkens überhaupt, der andere, alles Erkennens, ſ. Analogie der Urſache. Daſs auch der Satz des Widerſpruchs ſicher iſt, und ohne ihn gar nicht gedacht werden kann, beweiſet die Logik. Allein der Grundſatz der Cauſalität kann gar nicht aus Begriffen bewieſen werden, wie man es vor Kant vergeblich verſucht hat. Wer nun dieſen Satz ohne alle Prüfung gebrauchen wollte, etwa als einen durch den geſunden Menſchenverſtand (d. i. als einen vom gemeinen Menſchenverſtande in der Erfahrung richtig gebrauchten) anerkannten Grundſatz, würde in den Dogmatismus verfallen. Kant hat daher dieſen Grundſatz, ſo wie alle übrigen, der Conſtruction unfähigen, alſo ächt philoſophiſchen Grundſätze, in der Critik der Erkenntniſsvermögen bewieſen; und zwar den der Cauſalität dadurch, daſs er zeigt, wie ohne ihn gar keine Erfahrung möglich wäre. Endlich hat der zum Beiſpiel aufgeſtellte Beweis alle logiſche Strenge, welches

Digitized by Google

um ſo einleuchtender ſeyn wird, wenn man ſich erinnert, daſs dasjenige, was nicht anders gedacht und vorgeſtellt werden kann, auch in den Dingen ſelbſt, deren Erkenntniſs möglich iſt, nicht anders ſeyn kann, weil dieſe nicht Dinge an ſich, ſondern Erſcheinungen ſind, d. i. von den Geſetzen unſers Erkenntniſsvermögens abhängende, und nach denſelben verknüpfte Affectionen unſerer Sinnlichkeit.

2. Kant unterſcheidet alſo ſorgfältig zwiſchen dem dogmatiſchen Verfahren der reinen Vernunft mit vorangehender Prüfung (Critik) ihres eigenen Vermögens (C. 7.) und dem dogmatiſchen Verfahren der reinen Vernunft ohne vorangehende Critik ihres eigenen Vermögens. Das erſtere kann man das kritiſche Verfahren, das letztere das dogmatiſche Verfahren nennen. Das kritiſche Verfahren iſt alſo nicht dem dogmatiſchen, ſondern dem dogmatiſtiſchen Verfahren entgegengeſetzt. Es wäre zu wünſchen geweſen, daſs Kant das Wort dogmatiſtiſch in dieſer Bedeutung gebraucht hätte; ſo würde der zwiefache Sinn, in welchem er das Wort dogmatiſch, nehmlich auch für dogmatiſtiſch, nimmt, nicht die richtige Vorſtellung dieſer ſo wichtigen und fundamentalen Lehre der critiſchen Philoſophie erſchwert haben.

Das kritiſche Verfahren enthält alſo zwei Momente der Wiſſenſchaft der reinen Vernunft:

a. die Kritik des Vermögens der reinen Vernunft;

b. das dogmatiſche Verfahren der reinen Vernunft.

Das dogmatiſche Verfahren der reinen Vernunft ermangelt des Moments a. oder der Critik. Verſtehet man unter der Popularität in der Philoſophie nicht, wie man ſollte, eine faſsliche, und ſo weit es möglich iſt, ſelbſt den, nicht durch Wiſſenſchaft gebildeten, Verſtand überzeugende Darſtellung der Hauptlehren der Philoſophie, wie ſie durch Wiſſenſchaft und das kritiſche Verfahren in derſelben begründet worden ſind, ſondern, wie bisher, eine geſchwätzige Seichtigkeit in Unterſuchung der Wahrheit ſelbſt, bei der man es mit den Beweiſen nicht ſo ſtren-

Digitized by Google

ge nimmt, und der Faſslichkeit die Gründlichkeit aufopfert; ſo iſt freilich das kritiſche Verfahren eben ſo wenig populär, als dogmatiſtiſch. Denn dieſe Popularität ermangelt beider Momente a und b. Auch iſt das kritiſche Verfahren eben ſo wenig mit dem ſkeptiſchen Verfahren einerlei, welches keine andere Metaphyſik anerkennt, als die Behauptung, daſs alle reine Vernunfterkenntniſs zweifelhaft ſei und unentſchieden bleiben müſſe. Sondern, nachdem die Kritik einen feſten Grund gelegt hat, ſoll die Metaphyſik allerdings dogmatiſch (d. i. ſtrenge-wiſſenſchaftlich, ſo daſs alle ihre Sätze aus, durch die Kritik ausgemachten, ſichern Grundſätzen *a priori* bewieſen werden), und nach der ſtrengſten Forderung ſyſtematiſch, mithin ſchulgerecht (nicht populär) ausgeführt werden. Dieſe Forderung an ſie, da ſie ſich anheiſchig macht, gänzlich *a priori*, mithin zur völligen Befriedigung der Vernunft, ihr Geſchäft auszuführen, iſt unnachlaſslich. Kant will alſo, daſs derjenige, der einſt das Syſtem der Metaphyſik aufſtellen wird, zu welchem die Kritik den Grund gelegt und den Plan vorgezeichnet hat, die ſtrenge Methode des berühmten Wolf befolgen ſoll, welche freilich, weil ſie der Kritik ermangelte, dogmatiſtiſch wurde. Wenn Kant dieſen Philoſophen den gröſsten aller dogmatiſchen Philoſophen nennt, und ſeinen Mangel einer Kritik der reinen Vernunft auf die Rechnung der dogmatiſchen Denkungsart ſeines Zeitalters ſchreibt, ſo ſcheint das erſte ein Lob, und das zweite ein Tadel zu ſeyn, und ſollte folglich dogmatiſtiſche Denkungsart heiſsen (C. XXXVI. ff.)

Kant erklärt das Wort dogmatiſch (C. 7.) durch: ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft. In dieſem Sinne ſagt er von der Metaphyſik, ihr Verfahren ſei im Anfange dogmatiſch. Nun ſagt aber Kant ſelbſt (C. XXXV.), die Kritik ſei nicht dem dogmatiſchen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntniſſe, als Wiſſenſchaft, entgegengeſetzt, denn dieſe müſſe jederzeit dogmatiſch ſeyn, und nennt Dogmatism, das dogmatiſche Verfahren der reinen Vernunft ohne

Digitized by Google

vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens; folglich gebraucht Kant das Wort dogmatiſch oben (C. 7.) als das Adjectiv oder Beiwort von Dogmatism, wofür ich daher, um in Zukunft alle Miſsverſtändniſſe zu vermeiden, das Wort dogmatiſtiſch vorſchlage. Die Metaphyſik verfährt, wenn ſie noch in ihrer Kindheit iſt, dogmatiſtiſch, d. i. dogmatiſch, ohne alle Prüfung des Vermögens zu dieſem Unternehmen; aber wenn ſie das Alter der Reife und Gründlichkeit erreicht hat, dann verfährt ſie kritiſch, d. i. zwar auch dogmatiſch, aber mit einer vorangehenden Kritik des Vernunftvermögens. So dünkt, mich, müſſen alle Miſsverſtändniſſe in Anſehung der Bedeutung des Worts, dogmatiſch, und der Richtigkeit der Sache ſelbſt, wegfallen.

Im obigen Sinne, ſo daſs es dogmatiſtiſch heiſsen ſollte, gebraucht Kant auch das Wort dogmatiſch, wenn er ſagt (U. 321.): die Syſteme der Naturerklärung in Anſehung der Endurſachen ſind insgeſammt dogmatiſch, d. i. über objective Principien der Möglichkeit der Dinge nach Zwecken, nicht aber über die ſubjective Maxime, die Dinge bloſs nach Zwecken zu beurtheilen, ſtreitig. Nach objectiven Principien heiſst, wie aus dem Gegenſatze folgt, ſo viel, als nach ſolchen Grundſätzen, nach welchen die Dinge wirklich ſo beſchaffen ſeyn ſollen, daſs ſie nach Zwecken gebildet ſind, oder nicht. Wer aber über objective Principien ſtreitet, ohne zu prüfen, wie ſie durch Vernunft möglich ſind, der verfällt in den Dogmatismus; wer hingegen ſubjective Maximen auffindet, der muſs die Quellen derſelben geprüft haben, und alſo kritiſch verfahren ſeyn.

Eben ſo iſt nun auch die Stelle (C. 23.) zu verſtehen, wo Kant ſagt: man kann und muſs alſo alle bisher gemachten Verſuche, eine Metaphyſik dogmatiſch zu Stande zu bringen, als ungeſchehen anſehen. Hier hat wieder das Wort dogmatiſch die zweite Bedeutung, und ſollte dogmatiſtiſch heiſsen.

3. Eine dritte Erklärung, die Kant von dem Worte dogmatiſch giebt, iſt (C. 228.), es heiſse ſo viel, als

Digitized by Google

aus Begriffen. Z. B. ein dogmatiſches Urtheil, oder ein Dogma, iſt ein Urtheil aus Begriffen. In dieſer Bedeutung iſt das Wort dogmatiſch dem mathematiſchen entgegengeſetzt, welches aus Conſtruction der Begriffe bedeutet. So ſagt man, einen Beweis dogmatiſch führen. Dies wäre nun, im weitern Sinne des Worts, ſo viel als discurſiv und acroamatiſch, und ein dogmatiſcher Beweis wäre dann ſo viel als ein akroamatiſcher, von welchem im Artikel Acroamatiſch ein Beiſpiel gegeben worden iſt, ſ. auch Discurſiv. Allein Kant macht noch einen Unterſchied zwiſchen, den Beweis durch Begriffe führen, und, ihn aus Begriffen führen. Und da kann man denn die discurſiven oder acroamatiſchen Beweiſe, welche in dieſer Bedeutung den Beweis bloſs durch *) Begriffe führen, eintheilen, in dogmatiſche im engern Sinne des Worts, welche den Beweis zugleich aus Begriffen führen, und in kritiſche, oder transſcendentale Deductionen. Dieſe letzteren ſind ſolche Beweiſe, die zwar auch durch Begriffe geführt werden, d. i. bei welchen man keine Conſtructionen gebraucht, deren Beweisgrund aber doch nicht eigentlich ein Begriff, ſondern die Möglichkeit der Erfahrung iſt (C. 228. 263.). Man ſehe hiervon Beweis, 7. Dieſe Bedeutung ſtimmt nun mit der Bedeutung des Worts Dogma überein. In dieſem Sinne ſpricht Kant der ſpeculativen Vernunft alle Dogmata, dogmatiſche Beweiſe und dogmatiſche Methode gänzlich ab. Man muſs alſo wohl unterſcheiden zwiſchen

1. dem dogmatiſchen Verfahren oder der dogmatiſchen Methode, von der Kant ſpricht, wenn er ſie (C. XXXV) für verträglich mit der kritiſchen Philoſophie und für durchaus nothwendig zur Metaphyſik als Wiſſenſchaft angiebt; denn alsdann verſteht er eine ſtrenge

*) Im Artikel Akroamatiſch iſt aus ſo viel als durch, wie das Beiſpiel lehrt.

Digitized by Google

wiſſenſchaftliche Behandlung der Vernunftwahrheiten darunter, mit der Vorausſetzung, daſs eine Kritik des Erkenntniſsvermögens vorangegangen iſt, und

2. dem dogmatiſchen Verfahren, der dogmatiſchen Methode, oder dem Dogmatismus, nach welchem das Gebäude der Metaphyſik ohne Kritik des Erkenntniſsvermögens aufgeführt wird; welches Kant verwirft und ihm das kritiſche Verfahren entgegenſetzt, und

3. der dogmatiſchen Methode, nach welcher, auf Art der Mathematiker, doch ohne Conſtruction, oder auch nach einer eigenthümlichen Manier, das ganze Syſtem der Vernunftwahrheiten aus bloſsen Begriffen hergeleitet werden ſoll. Eine ſolche dogmatiſche Methode iſt in der philoſophiſchen Erkenntniſs nicht möglich, weil es keinen Satz geben kann, der ſynthetiſch wäre, und doch durch einen bloſsen Begriff die Gültigkeit der Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat bekäme (C. 765.).

Beſſer wäre es, wenn man dieſen verſchiedenen Methoden auch verſchiedene Namen gäbe, und ſie die doctrinale dogmatiſtiſche und dogmatiſche Methode nennte.

Dogmatismus

der Metaphyſik, *dogmatismus metaphyſicus*, *dogmatisme de la Metaphyſique*. Das Vorurtheil, in der Metaphyſik ohne Critik der reinen Vernunft fortzukommen. Wenn nehmlich der Verſtand ſich von der Einbildungskraft vorſpiegeln läſst, als ſei es ihm möglich, zu reinen ſichern Vernunftkenntniſſen, z. B. zur Erkenntniſs Gottes, der Seele, u. ſ. w. zu gelangen, ohne daſs das Vermögen, aus welchem dieſe reinen Vernunfterkenntniſſe entſpringen, vorher geprüft werde, ſo iſt dieſes der Dogmatismus der Metaphyſik. Dieſer Dogmatismus iſt aber ſehr gefährlich, denn er iſt die wahre Quelle alles der Moralität widerſtreiten-

Digitized by Google

den Unglaubens, welcher jederzeit sehr dogmatistisch ist, s. Dogmatisch. Dieser Unglaube bestehet nehmlich darin, dass man das Daseyn Gottes, der Freiheit des Willens und der Unsterblichkeit geradezu läugnet, ebenfalls ohne Prüfung der Grundsätze, auf welche man die Beweise für die Verneinung obiger Sätze gründet. Der Artikel Antinomie lehrt, wie dieses möglich sei, wenn man die Erscheinungen für Dinge an sich hält, welches ohne Kritik des Vernunftvermögens unvermeidlich ist. Man siehet also hieraus, wie wichtig die kritische Philosophie ist, da sie jenen dogmatistischen Unglauben stürzt, und jene Dogmen, welche der dogmatische Unglaube verwirft, gegen alle Einwürfe wider Sittlichkeit und Religion, durch den klärsten Beweis der Unwissenheit der dogmatistischen Gegner rettet, und jenen Einwürfen auf immer ein Ende macht (C. XXX. f.)

2. Der Dogmatismus, sagt Kant ferner (C.XXXV.), ist die Anmasung, mit einer reinen Erkenntnifs aus Begriffen (d. i. der philosophischen), nach Principien, so wie sie die Vernunft längst in Gebrauch hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelanget ist, allein fortzukommen. So ist die Vernunft längst im Besitze und Gebrauch des Grundsatzes der Causalität, dass alle Veränderung eine Ursache habe. Dieser Grundsatz ist ein Erkenntnifs aus Begriffen, man kann ihn nicht construiren, es ist also ein philosophischer und kein mathematischer Satz. Wendet man nun dieses Princip auch auf Gegenstände an, die nicht in der Erfahrung zu finden sind, z. B. auf die Welt als einen Inbegriff aller Naturdinge, und auf Gott, so schliefst man auch, die Welt mufs eine Ursache haben, und diese ist keine andere als das allervollkommenste Wesen oder Gott. Erkundigt man sich nun nicht vorher, wie die Vernunft zu jenem Grundsatze gelangt, und ob sie auch das Recht hat, ihn auf solche Vorstellungen, wie Gott und die Welt sind, anzuwenden, welche Erkundigung eben zur Critik der reinen Vernunft gehört, so ist das Dogmatismus.

Digitized by Google

3. Dogmatismus ist ferner (C. XXXV.) das dogmatische (acroamatische) Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Critik ihres eigenen Vermögens. Diese Erklärung ist erläutert worden im Artikel Dogmatisch, 1, B.

4. Der Dogmatismus der Metaphysik, sagt Kant endlich (E. 78), ist das allgemeine Zutrauen zu den Principien der Metaphysik, ohne vorhergehende Critik des Vernunftvermögens selbst, blos um ihres (der Metaphysik) Gelingens willen. Diese Erklärung stimmt, wie man sieht, mit den vorhergehenden vollkommen überein, nur ist hier noch der Grund angegeben, woher es rührt, dass man ein solches Zutrauen zu den Principien der Metaphysik hat. Weil es uns nehmlich gelingt, diese Principien *a priori*, z. B. den Grundsatz der Causalität, auf Erfahrung anzuwenden, so scheint das dieselben vollkommen zu bestätigen, und man verlangt daher nicht einmal einen Beweis *a priori* für sie. Wendet man sie nun, durch dieses Gelingen in der Erfahrung verleitet, auch auf Gegenstände, die nicht erfahren werden können, auf das Uebersinnliche, z. B. Gott, den Geist des Menschen, die Unsterblichkeit u. s. w. an, so entstehet der Dogmatismus in Ansehung des Uebersinnlichen, wenn die Kritik sie nicht vorher geprüft, ihren Ursprung erforscht, und sie als Grundsätze der Möglichkeit der Erfahrung gesichert hat.

5. Der Dogmatismus der reinen Vernunft ist noch unterschieden von dem Dogmatism der Metaphysik. Der Dogmatismus der reinen Vernunft ist nehmlich die Behauptung der intellectuellen Anfänge in den Reihen der Erscheinungen, z. B. einer Weltgrenze, oder dass die Welt einen Anfang habe. Kant nennt das Dogmatismus der reinen Vernunft von dem wesentlichen Unterscheidungsmerkmale dieser Behauptung, durch welches sie sich von dem Empirismus der reinen Vernunft unterscheidet, welches die Behauptung ist, dass in den Reihen der Erscheinungen jedes Glied sein vorhergehendes habe, und es keinen An-

Digitized by Google

fang der Reihe gebe. Beides, jener Dogmatism und dieſer Empirism liegen in der Vernunft. Der Dogmatism leitet die ganze Reihe der Erfahrung von einem Anfange oder Princip *a priori* ab, welches (nach Artikel Dogmatiſch, 1.) eine dogmatiſche Ableitung iſt, daher heiſst dieſe Behauptung der intellectuellen Anfänge, oder Anfänge *a priori*, der Dogmatismus der reinen Vernunft (C. 494.). Dieſe intellectuellen Anfänge ſind übrigens:

a. der Weltanfang;
b. die Weltgrenze;
c. das Einfache;
d. der freie Wille;
e. das ſchlechthin nothwendige Weſen.

Kant. Critik der rein. Vern. Vorr. z. 2. Aufl. S. XXX, XXXV. — Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 404.

Deſſ. Ueber eine Entdeckung II. Abſchn. S. 78.

Domänen,

Ländereyen zur Privatbenutzung (Unterhaltung des Hofes) des Oberbefehlshabers im Staate (K. 183.). Der Obereigenthümer eines Landes kann rechtlich kein Privateigenthum an irgend einem Boden haben (denn ſonſt machte er ſich zur Privatperſon), ſondern das Privateigenthum gehört nur dem Volk (und zwar nicht collectiv, als Volk, ſondern diſtributiv, als einzelnen Staatsbürgern) zu; bei einem nomadiſch beherrſchten Volk iſt gar kein Privateigenthum des Bodens. Der Beherrſcher des Staats iſt nehmlich auch Obereigenthümer des Bodens, auf welchem das Volk lebt, d. h. er ſtellt den allgemeinen Beſitzer, das Volk, als Geſetzgeber deſſelben, vor. Dieſer Oberbefehlshaber kann alſo keine Domänen haben, d. i. keine Ländereyen zu ſeiner Privatbenutzung, zur Unterhaltung ſeines Hofes, beſitzen. Der Staat würde ſonſt Gefahr laufen, alles Eigenthum des Bodens in den Händen der Regierung zu ſehen, und alle Unterthanen als Grundunterthänig (*glebae adſcripti*)

Digitized by Go

und Beſitzer von dem, was immer nur Eigenthum eines Andern iſt, folglich als aller Freiheit beraubt (*ſervi*) anzuſehen. Von einem Landesherrn kann man ſagen: er beſitzt nichts zu eigen als ſich ſelbſt, denn beſäſse er etwas zu eigen, ſo wäre zwiſchen ihm und einem andern Eigenthümer darüber ein Streit möglich, zu deſſen Schlichtung kein Richter da wäre. Aber man kann auch ſagen: er beſitzt alles, weil er das Befehlshaberrecht über alle Eigenthümer hat (K. 185. f.).

Dreiſtigkeit.

Eine Art von Zutrauen, ſich andern Menſchen zur Beurtheilung aufzuſtellen; — eine vermeintliche Ueberlegenheit über die Urtheile Anderer. Dreiſtigkeit iſt ein nationaldeutſches Wort, und bedeutet eigentlich den Trotz, wodurch wir uns Andern zum Beifall aufdringen.

Druck,

preſſio, preſſion. Die Fortdauer der Berührung in der Annäherung einer Materie zu der andern (N. 57.). Ein Stein auf meiner Hand wird von der Schwere nach der Erde zu getrieben, dadurch entſtehet ein Druck des Steins auf meine Hand, d. i. er nähert ſich der Hand immer mehr, um nach der Erde zu zu fallen, da die Hand ihn aber aufhält, ſo dauert die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit des Steins und der ihn haltenden Hand, d. h. die Berührung, fort, ſ. Berührung. Ein auf dem Tiſche liegender Stein wird den Tiſch eben ſo drücken. Denn der Tiſch hält ihn in ſeinem Fallen nach der Erde eben ſo auf, wie vorher die Hand. Die Wechſelwirkung der Undurchdringlichkeit zweier Cörper heiſst alſo Berührung, der Anfang der Berührung heiſst Stoſs, die Fortdauer der Berührung, Druck. Dies ſind die Wirkungen der Materien auf einander, die uns, als von der Materie ſelbſt verurſacht, unmittelbar in die Sinne fallen. Dahingegen das An-

Digitized by Google

nähern der Materien zu einander, und das Durchdrungenwerden einer Materie von der andern uns zwar in die Sinne fällt, aber nicht, dafs es Wirkung dieſer Materien ſelbſt iſt, weil da nichts für unſre Empfindung vorhanden iſt, wodurch ſich die Anziehungskraft der Materien ſo offenbart, wie ihre Zurückſtoſsungskraft durch den Druck (N. 57.).

Dunkel,

ſ. Vorſtellung.

Dunkelheit

in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems. Kant ſagt (U. IX.): die groſse Schwierigkeit, das äſthetiſche Problem, welches die Natur ſo verwickelt hat, aufzulöſen, werde einer nicht ganz zu vermeidenden Dunkelheit in der Auflöſung deſſelben, wie er hofft, zur Entſchuldigung dienen, wenn nur klar genug dargethan ſei, dafs das Princip richtig angegeben worden; geſetzt, die Art, das Phänomen der Urtheilskraft davon abzuleiten, habe nicht alle Deutlichkeit, die man anderwärts, nehmlich von einer Erkenntniſs nach Begriffen, mit Recht fordern könne. Dies iſt der Text, zu welchem der gegenwärtige Artikel ein, wie ich hoffe, willkommner Commentar ſeyn ſoll.

1. Das äſthetiſche Problem, von welchem die Rede iſt, heiſst:

wie iſt ein Geſchmacksurtheil möglich?

d. i. wie iſt es möglich, etwas für ſchön oder häſslich zu erklären?

2. Vor Kant bildete man ſich ein, man könne ſich einen Begriff von dem, was ſchön und häſslich ſei, machen, und dann nach dieſem Begriff wieder beſtimmen, ob ein Gegenſtand ſchön oder häſslich ſei. Baumgar-

Digitized by Google

ten hielt es (nach Meiers Anfangsgründen der ſchönen Wiſſenſchaften I. Hauptth. I. Hauptſt. I. Abſchn. §. 23. S. 38. Baumgarten. Metaphyſ. §. 488.), mit allen gründlichen Schönheitskennern ſeiner Zeit, für eine ausgemachte Sache, daſs die Schönheit eine Vollkommenheit ſei, in ſo ferne ſie undeutlich oder ſinnlich erkannt werde. Hiermit ſtimmt auch Batteux überein, indem er das ſchön nennt, was 1) die meiſte Beziehung auf unſere eigene Vollkommenheit, auf unſern eigenen Nutzen hat; 2) das vollkommenſte an ſich ſelber iſt *(quod tum ipſius naturae tum noſtrae convenit)* (Einleit. in die ſchönen Wiſſenſch. 1. Th. 2. Abſchn. III.). Beide unterſcheiden ſich nur dadurch von einander, daſs Baumgarten das Schöne durch die Sinne erkennen, Batteux daſſelbe durch den Geſchmack, ein Empfindungsvermögen, fühlen will. Kant zeigt, daſs das Geſchmacksurtheil, oder das Urtheil, ob etwas ſchön oder häſslich ſei, gar nicht von dem Begriff der Vollkommenheit abhänge (U. 44.). Batteux giebt nehmlich zwei Momente des Schönen an, welche zuſammen die objective Zweckmäſsigkeit ausmachen, mit der er die Schönheit verwechſelt. Dieſe objective Zweckmäſsigkeit iſt die Beziehung eines Gegenſtandes auf einen beſtimmten Zweck. Sie iſt entweder

a. die äuſsere objective Zweckmäſsigkeit, d. i. die Nützlichkeit des Gegenſtandes, welches Batteux die Beziehung auf unſre eigene Vollkommenheit, oder auch auf unſern eigenen Nutzen, nennt; oder

b. die innere objective Zweckmäſsigkeit, d. i. Vollkommenheit des Gegenſtandes, welches Batteux die Vollkommenheit an ſich ſelber nennt.

Allein die Nützlichkeit des Gegenſtandes iſt nicht der Grund, warum wir ihn ſchön nennen. Dieſes erhellet ſchon daraus, weil häſsliche Gegenſtände dennoch ſehr nützlich ſeyn können. Der Dünger auf dem Hofe eines Landmanns iſt ein ſehr nützlicher Gegenſtand,

Digitized by Google

aber Niemand wird ihn ſchön finden. Wollte man aber ſagen, er iſt nur auf dem Hofe nicht ſchön, weil er demſelben nicht nützlich iſt; ſo wird doch gewiſs Niemand einen mit Dünger überſtreueten Acker ſchön nennen. Aber die Nützlichkeit kann auch nicht mit der Schönheit einerlei ſeyn; beides macht zwar, daſs wir ein Wohlgefallen empfinden, aber dieſes Wohlgefallen iſt bei beiden ſehr verſchieden. Die Nützlichkeit eines Gegenſtandes beſtehet darin, daſs derſelbe wozu gut iſt. Der Dünger iſt nützlich, weil er den Acker fruchtbar macht. Das Wohlgefallen alſo, was ſeine Nützlichkeit in uns erweckt, iſt kein Wohlgefallen an dem Gegenſtande ſelbſt, ſondern an dem Daſeyn des Gegenſtandes, weil wir ihn wozu nöthig haben, und er dazu dient, ja unentbehrlich iſt. Wer keinen Acker hat, findet auch kein Wohlgefallen daran, daſs er Dünger hat, er müſste ihn denn verkaufen können, noch weniger aber an dem Dünger ſelbſt. Die Schönheit eines Gegenſtandes aber beſteht darin, daſs er uns gefällt, ohne alle Rückſicht auf einen Nutzen, den er uns bringt. Ein Gebäude iſt ſchön, nicht weil es dem Beſitzer nützlich iſt, denn wenn wir es ſchön nennen, ſo denken wir weder an den Beſitzer, noch an ſeinen Vortheil, den er aus dem Daſeyn und Beſitze des Gebäudes zieht, ſondern daran, daſs es uns unmittelbar gefällt. Wenn wir etwas ſchön nennen, ſo drücken wir nicht damit aus, daſs wir die Beſchaffenheit des Gegenſtandes mit irgend einem Begriff zuſammengehalten haben, z. B. vom Nutzen, ſondern unmittelbar mit dem Gefühl der Luſt und Unluſt, und daſs wir ihn für einen Gegenſtand erklären, der Jedermann Luſt, und nicht Unluſt, machen muſs. Hier iſt es alſo der Gegenſtand ſelbſt, und nicht das Daſeyn deſſelben, was uns gefällt. Das Wohlgefallen am Daſeyn eines Gegenſtandes, heiſst das Intereſſe. Es iſt aber ſehr wohl möglich, daſs uns ein Gegenſtand ſehr gefallen kann, und wir ihn folglich für ſchön erklären müſſen, von dem wir doch wünſchen, er wäre nicht da. Ein Frauenzimmer kann ſehr ſchön ſeyn, aber legt ſie alles darauf an, einen unerfahrnen Jüngling, der mir anvertrauet iſt,

Digitized by Go

oder meinen Sohn, zu verführen, so ist sie mir schädlich, und dennoch schön. Uebrigens unterscheidet sich die Schönheit von der Nützlichkeit auch dadurch, dass die letztere nur das Interesse Einiger am Gegenstande rege macht, dahingegen die Schönheit ein allgemeines Wohlgefallen am Gegenstande voraussetzt. Was mir nicht nützt, kann darum doch schön seyn, und ich werde es darum nicht häslich finden, weil es mir nicht nützt; und umgekehrt kann eine sehr unnütze Sache schön seyn.

Die Vollkommenheit des Gegenstandes kömmt der Schönheit desselben schon näher. Sie ist bei Batteux das zweite Moment der Schönheit, und Baumgarten setzt diese ganz allein in der Vollkommenheit. Ja Baumgarten, und sein Schüler Meier, waren ihrer Sache so gewiss, dass sie nicht nur meinten, die Sache bedürfe keines Beweises, sondern sich auch auf die gründlichen Schönheitskenner ihrer Zeit beriefen, die mit ihnen darin gänzlich einerlei Meinung wären. Nur setzen sie noch eine Bestimmung hinzu; nehmlich die Vollkommenheit sei dann mit der Schönheit einerlei, wenn die erstere undeutlich oder sinnlich erkannt werde (U. 44. M. I, 501).

Die Vollkommenheit eines Gegenstandes ist die innere Zweckmäfsigkeit desselben, d. h. dass ein Zweck den Grund enthalte, warum der Gegenstand das ist, was er ist. Stimmt alles in dem Dinge zu diesem Zweck zusammen, so hat es qualitative Vollkommenheit; fehlt aber nichts in dem Dinge, was zu seinem Zweck erforderlich ist, so hat es quantitative Vollkommenheit. Ohne Zweck also kann es keine innere objective Zweckmäfsigkeit, oder Vollkommenheit, des Gegenstandes geben, und ob ein Ding vollkommen sei oder nicht, läfst sich aus dem Begriff seines Zwecks richtig beurtheilen. Dass nun Vollkommenheit und Schönheit nicht einerlei sei, soll blofs in einem logischen Unterschied der Erkenntnifs der Zusammenstimmung des Gegenstandes zu seinem Zweck liegen. Ist, sagen Baum-

Digitized by Google

garten und Meier, dieſe Erkenntniſs deutlich oder vernünftig, ſo wird der Gegenſtand, wenn er zu ſeinem Zweck zuſammenſtimmt, als vollkommen, iſt die Erkenntniſs undeutlich oder ſinnlich, als ſchön erkannt. Jene Philoſophen haben, um dieſen Unterſchied zu erläutern, ein Beiſpiel gegeben, das aber ſogleich, unglücklich genug, die Grundloſigkeit dieſes vorgegebenen Unterſchieds ins Licht ſetzt. „Die Wangen einer ſchönen Perſon, heiſst es, (Meier a. a. O. S. 39.) auf welchen die Roſen mit einer jugendlichen Pracht blühen, ſind ſchön, ſo lange man ſie mit bloſsen Augen betrachtet. Man beſchaue ſie aber durch ein Vergröſserungsglas. Wo wird die Schönheit geblieben ſeyn? Man wird es kaum glauben, daſs eine ekelhafte Fläche, die mit einem groben Gewebe überzogen iſt, die voller Berge und Thäler iſt, deren Schweislöcher mit Unreinigkeit angefüllt ſind, und welche über und über mit Haaren bewachſen iſt, der Sitz desjenigen Liebreizes ſei, der die Herzen verwundet. Und woher entſteht dieſe unangenehme Verwandlung? Iſt es nicht augenſcheinlich, daſs die ganze Veränderung in unſrer Vorſtellung ſich zugetragen, indem die undeutliche Vorſtellung, durch Hülfe der Vergröſserungsgläſer, dieſer Zerſtörer der Schönheit, in eine deutliche verwandelt worden?“ Hieraus würde nun folgen, daſs die Wangen der Perſon ohne Vergröſserungsglas für ſchön, aber mit dem Vergröſserungsglaſe für vollkommen wären erkannt worden. Aber wer wird wohl durch einen ſolchen Anblick, als hier beſchrieben worden, die Vollkommenheit der Wangen erkannt haben. Durch die bloſse Anſchauung, vermittelſt eines Sinnes, hier des Geſichts, die Vollkommenheit eines Dinges zu erkennen, iſt eben ſo wenig möglich, als durch die bloſse Betrachtung der Wangen ſie ſchön zu finden. Zur Erkenntniſs der Vollkommenheit der Wangen muſs ich einen Begriff von dem Zweck derſelben haben, und wenn ich auch alles an denſelben dieſem Zweck gemäſs finde, welches mit meinem Verſtande geſchiehet, ſo werde ich ſie darum dennoch nicht ſchön finden; geſetzt, daſs meine Erkenntniſs von dieſer Zuſammenſtimmung des Mannichfaltigen in den Wangen

Digitized by Go

auch noch ſo undeutlich wäre. Hingegen denkt Niemand beim Anblick ſchöner Wangen an den Zweck derſelben und die Zuſammenſtimmung aller Theile derſelben mit dieſem Zwecke. Uebrigens ſetzen die Vorſtellungen dieſer Philoſophen voraus, daſs entweder die Sinne erkennen, d. i. ihre Gegenſtände durch Begriffe vorſtellen, nehmlich die Schönheit durch den undeutlichen Begriff der Vollkommenheit; oder daſs der Verſtand vermittelſt Anſchauungen urtheilt, nehmlich etwas als ſchön durch den bloſsen Anblick; welches ſich beides widerſpricht, indem nur die Sinne anſchauen, und nur der Verſtand denken kann (U. 45. M. II, 502).

Die Schönheit wird nicht durch Begriffe erkannt, ſondern durchs Gefühl empfunden. Und hierin hat wieder Batteux weiter geſehen, als Baumgarten, indem der erſtere den Geſchmack für ein Vermögen zu fühlen erklärt, aber doch nicht bedachte, daſs man die Vollkommenheit nicht fühlen, ſondern bloſs durch den Begriff des Zwecks erkennen kann. Wir wollen nun Kants Erörterung des Schönen kürzlich vortragen, und dann zeigen, wie ein ſolches Urtheil, daſs etwas ſchön ſei oder nicht, möglich ſei. Kant trägt die Momente des Schönen nach den Kategorien vor.

Durch das Urtheil, ein Gegenſtand ſei ſchön, erklären wir

a. der Qualität nach, daſs er, ohne alles Intereſſe, gefällt;

b. der Quantität nach, daſs er, ohne Begriff, allgemein gefällt;

c. der Relation nach, daſs er, ohne die Vorſtellung eines Zwecks, als zweckmäſsig wahrgenommen wird;

d. der Modalität nach, daſs er, ohne Begriff, gefallen muſs.

a. Wenn ich etwas als ſchön oder häſslich beurtheilen will, ſo denke ich nicht darüber nach, um Merk-

male zum Erkennen daran aufzufinden, denn ich will jetzt den Gegenſtand nicht erkennen; ſondern ich gebe Acht, ob mir der Gegenſtand gefällt oder miſsfällt. Ich halte ihn alſo mit dem Gefühl der Luſt oder Unluſt zuſammen, um durch daſſelbe über ſeine Beſchaffenheit zu urtheilen, aber nicht ihn zu erkennen.

b. Ich ſage ferner nicht, dieſer oder jener Gegenſtand iſt für mich ſchön, ſondern iſt ſchön, und ſetze damit zwar nicht voraus, daſs Jedermann dieſem Urtheile beiſtimmen werde, weil das vorausſetzen würde, daſs ſowohl ich, als Jedermann einen guten Geſchmack habe; aber doch, daſs Jedermann meinem Urtheile beiſtimmen ſollte, und erkläre es damit eben für allgemein, oder behaupte, daſs der Gegenſtand Jedermann gefalle, der Geſchmack habe.

c. Da durch das Urtheil, ein Gegenſtand ſei ſchön, erklärt wird, er gefalle, ſo muſs dieſes Gefallen einen Grund haben. Nun kann er uns, wie gezeigt worden iſt, nicht ſeiner objectiven Zweckmäſsigkeit wegen gefallen, denn ſonſt würden wir ihn für nützlich oder für vollkommen erkennen, aber nicht als ſchön empfinden. Folglich muſs er durch ſeine ſubjective Zweckmäſsigkeit gefallen, d. i. dadurch, daſs er ſo eingerichtet iſt, daſs er dem Subject, welches die Vorſtellung des Gegenſtandes hat, gefallen muſs. Iſt nun dieſe ſubjective Zweckmäſsigkeit von der Art, daſs in dem Subject ein Bedürfniſs liegt, welches durch den Gegenſtand befriedigt wird, ſo hat der Gegenſtand einen ſubjectiven Zweck, allein dann iſt der Gegenſtand dem Subject angenehm, aber nicht ſchön, denn das Wohlgefallen iſt alsdann mit einem Intereſſe verbunden, und es iſt nicht der Gegenſtand welcher gefällt, ſondern das Daſeyn deſſelben. Alſo bleibt nichts übrig, als daſs der Gegenſtand dann ſchön heiſst, wenn er ſubjectiv zweckmäſsig iſt ohne allen Zweck, d. i. wenn er unſerm Erkenntniſsvermögen ſo angemeſſen iſt, daſs mit der bloſsen Auffaſſung der Form des Gegenſtandes Luſt verbunden iſt, worin eben das Gefallen der Schönheit beſtehet. Jeder

Digitized by Google

Gegenſtand beſtehet nehmlich aus Form und Materie, die Form wird angeſchauet, die Materie empfunden. Nun iſt das Wohlgefallen an der Schönheit nicht mit der Empfindung verbunden. Denn wenn der Gegenſtand unmittelbar durch die Empfindung gefällt, ſo befriedigt er irgend ein Bedürfniſs, und vergnügt ſchon, aber gefällt nicht bloſs, er iſt dann angenehm, aber nicht ſchön. Die Wärme des Sonnenſtrals im Winter iſt nicht ſchön, ſondern angenehm, weil uns frieret, und dieſes unangenehme Gefühl durch den Sonnenſtral aufhört, und das angenehme der Wärme entſtehet. Die Materie des Sonnenſtrals iſt es hier, die uns das Gefühl verurſacht, nicht die Form. Das Wohlgefallen an der Schönheit iſt hingegen mit der Form des Gegenſtandes verbunden, und liegt in einer ſubjectiven Zweckmäſsigkeit deſſelben ohne allen Zweck. Ich nenne eine Gegend ſchön, nicht wegen der Bäume, Berge, des Waſſers und Graſes, wodurch ſie gebildet wird, denn läge das alles durcheinander, ſo wäre ſie nicht mehr ſchön; alſo iſt es die Form, in der alles geordnet iſt, warum ich ſie ſchön nenne. Dieſe Form erweckt, wenn ich den Gegenſtand auffaſſe, ein Wohlgefallen in mir, wegen welches ich denſelben ſchön nenne. Dieſe Zweckmäſsigkeit heiſst daher auch die formale, im Gegenſatze gegen die ſubjective materiale Zweckmäſsigkeit, welche darin beſtehet, daſs der Gegenſtand mit dem Gefühl des Angenehmen im Subject empfunden wird.

d. Endlich wird von einem Gegenſtande, den man für ſchön erklärt, durch dieſes Urtheil zugleich Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Wohlgefallens behauptet, oder daſs er Jedermann gefallen muſs. Dieſe Nothwendigkeit iſt aber von einer eigenen Art, es iſt nicht eine theoretiſche objective Nothwendigkeit, wo *a priori* erkannt werden kann, daſs Niemand anders kann, und jeder den Gegenſtand wirklich ſchön finden werde; denn wie oft ſtreitet man nicht über die Schönheit eines Gegenſtandes. Es iſt auch nicht eine praktiſche Nothwendigkeit, daſs man etwa, gleichſam durch ein Geſetz verpflichtet, den Gegenſtand ſchön finden ſoll.

Digitized by Google

Sondern es ist eine subjective Nothwendigkeit, die unter Voraussetzung eines gemeinschaftlichen Gefühlsvermögens, welches Kant den Gemeinsinn nennt, als objectiv vorgestellt wird, das heisst, wir gründen unser Urtheil, dass etwas schön sei, auf unser Gefühl, in so fern ist es subjectiv; nun verstatten wir aber Niemand, hierin andrer Meinung zu seyn, sondern wollen, unser Gefühl soll die allgemeine Norm des Gefühls jedes Andern seyn, es soll Jedermann statt einer Regel dienen, die sich nicht auf Begriffe bringen läst, d. i. exemplarisch seyn. Wir machen also unser Privatgefühl zu einem gemeinschaftlichen Gefühl, oder behaupten, Andere müssen mit uns einen gemeinschaftlichen Sinn, ein Gefühlsvermögen haben, durch welches sie eben so fühlen, als wir durch das unsrige. Unter dieser Voraussetzung also wird die subjective Nothwendigkeit, dass wir nehmlich den Gegenstand schön finden müssen, als eine objective vorgestellt, dass ihn Jedermann, der ihn anschauet, schön finden soll.

Es sind nun, nachdem gezeigt worden ist, was mit dem Urtheile, etwas sei schön (oder das Gegentheil, häfslich) behauptet werde, noch zwei Fragen zu beantworten:

a. wie geht es zu, wenn wir etwas schön finden?

b. wie ist es möglich, dass ein solches Urtheil *a priori* seyn, oder Nothwendigkeit und Allgemeinheit damit verbunden seyn kann?

a. Antwort auf die erste Frage. Bei einem Urtheile müssen wir auf die Bedingungen desselben merken, d. h. auf dasjenige, was dazu gehört, wenn ein Urtheil möglich seyn soll; diese sind

α. die objectiven materialen Bedingungen;

β. die objectiven formalen Bedingungen;

γ. die subjectiven materialen Bedingungen;

δ. die subjectiven formalen Bedingungen.

Digitized by Go

α. Die objectiven materialen Bedingungen sind der Inhalt eines Urtheils, die Begriffe im Subject und Prädicat, z. B. die Begriffe, Menſch und ſterblich, in dem Urtheile, der Menſch iſt ſterblich. Dieſe Bedingungen fehlen im äſthetiſchen Urtheile gänzlich. Denn es wird in demſelben von aller Erkenntniſs abſtrahirt, ehe ich noch weiſs, was ein Ding iſt, urtheile ich ſchon, es iſt ſchön oder häſslich. Folglich iſt weder im Subject ein Begriff, noch im Prädicat; denn das Prädicat ſchön iſt kein Begriff vom Dinge, ſondern drückt etwas im urtheilenden Subject aus, was da macht, daſs der Urtheilende den Gegenſtand ſchön findet.

β. Die objectiven formalen Bedingungen des Urtheils ſind die Kategorien oder Verſtandesbegriffe. Dieſe liegen auch dem Urtheile, daſs etwas ſchön oder häſslich ſei, zum Grunde, und wir haben darnach gefunden, daſs ein ſolches Urtheil ſubjectiv allgemein ſei, ein Wohlgefallen im urtheilenden Subject ausdrücke, ein Verhältniſs des Gegenſtandes zum urtheilenden Subject, nehmlich daſs der erſtere für das letztere zweckmäſsig ſei, angebe, und daſs es Nothwendigkeit ausſage.

γ. Die ſubjective Bedingung eines Urtheils iſt, wenn das Prädicat nichts am Gegenſtande Befindliches, ſondern etwas im urtheilenden Subject Vorhandenes über den Gegenſtand ausſagt, welches niemals Erkenntniſs oder Begriff vom Gegenſtande werden kann. Dieſes kann nun nichts anders ſeyn, als eine ſubjective Luſt oder Unluſt, z. B. der Wein iſt angenehm. Es iſt nehmlich nichts weiter im Subject, was ein Begriff von dem Gegenſtande werden kann, als das Gefühl der Luſt und Unluſt. Iſt dieſe Luſt nun mit der Materie des Gegenſtandes, folglich der Empfindung, welche im Subject der Materie des Gegenſtandes correſpondirt, verbunden, ſo iſt der Gegenſtand angenehm, und die ſubjective Bedingung des Urtheils material, welches aber in dem Urtheile, daſs etwas ſchön ſei, nicht der

Digitized by Google

Fall ist. Folglich bleibt für dieses Urtheil nichts übrig, als dass es auf

δ. der subjectiven formalen Bedingung der Urtheile beruhet, d. i. darauf, was es überhaupt möglich macht, dass ein Urtheil entstehen kann, das ist dem Vermögen zu urtheilen selbst, oder der Urtheilskraft. Das Geschmacksurtheil sagt aus, dass wir eine solche Anschauung haben, welche verursacht, dass wir uns der Zusammenstimmung unsers Anschauungsvermögens zum Vermögen der Begriffe bewusst werden. Um die Urtheilskraft nehmlich, als die subjective formale Bedingung der Urtheile, in Thätigkeit zu setzen, wird erfordert, dass die Anschauung aufgefasst werde, welches durch das Anschauungsvermögen (die productive Einbildungskraft) geschieht, theils dass das Verstandesvermögen, welches Begriffe bildet, in Thätigkeit gesetzt werde, theils dass beide Vermögen harmonisch wirken, ohne welches die Subsumtion der Anschauung unter den Begriff nicht möglich ist. Da nun im Geschmacksurtheil weder Begriffe als Inhalt, noch die blos subjectiven Gefühle, die mit der Materie des Gegenstandes verbunden sind, vorkommen, so kann dasselbe nichts anders seyn, als der Ausdruck dieser Zusammenstimmung des Anschauungsvermögens zum Verstande beim Auffassen eines Gegenstandes. Da durch das Geschmacksurtheil nicht wirklich unter Begriffe subsumirt wird, so ist die Einbildungskraft bei demselben in einer freien Thätigkeit, sie wird nicht durch den Verstand genöthigt, nach der Gesetzmäfsigkeit desselben zu wirken, um den Stoff zu Begriffen zu liefern, sondern schematisirt oder bildet ganz frei; der Verstand hingegen kann nicht anders als gesetzmäfsig wirken. Die Urtheilskraft, welche nun stets reflectirt, oder bei jedem Gegenstande der Anschauung den Begriff sucht, unter den sie subsumiren will, vergleicht den Gegenstand sogleich unabsichtlich mit diesem ihren Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen. Setzt nun bei dieser Reflexion der Gegenstand das Anschauungsvermögen in seinem freien Spiel in Uebereinstim-

Digitized by Go

mung mit der Geſetzmäſsigkeit des Verſtandes, ſo findet die Urtheilskraft den Gegenſtand zweckmäſsig für ihre Reflexion, wodurch ein Wohlgefallen am Gegenſtand erweckt, und derſelbe als ſchön beurtheilt wird.

Hieraus folgt alſo, daſs der Grund des Geſchmacks kein andrer iſt, als das ſubjective Princip der Urtheilskraft zu reflectiren, oder für einen Gegenſtand den Begriff zu ſuchen, überhaupt, und der Geſchmack iſt nichts anders als die reflectirende Urtheilskraft (U. 145. M. II, 629.).

b. Antwort auf die zweite Frage. Das Geſchmacksurtheil hat zwar ein empiriſches Prädicat, nehmlich ein Gefühl, welches nicht *a priori* ſeyn und auch nicht *a priori* mit einer Vorſtellung verbunden ſeyn kann, (ausgenommen bei der Willensbeſtimmung durchs Moralgeſetz) (U. 149. M. II, 635.). Indeſſen wird doch die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Gefühls im Geſchmacksurtheil behauptet, und folglich iſt das Urtheil, daſs ich etwas ſchön finde, *a priori*. (U. 150. M. II, 636.). Die Möglichkeit dieſer Behauptung beruhet nun auf folgendem: wenn eingeräumt wird, daſs in einem Geſchmacksurtheile das Wohlgefallen am Gegenſtande mit der bloſsen Beurtheilung ſeiner Form verbunden ſei, ſo iſt dieſes Wohlgefallen nichts anders, als die Empfindung der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit dieſer Form für die Urtheilskraft, da weder von Erkenntniſs, noch Nützlichkeit, noch Vollkommenheit der Form, als etwas Objectiven, noch vom Bedürfniſſe derſelben, als etwas material Subjectiven hier die Rede ſeyn kann. Nun muſs die Urtheilskraft als ſubjective formale Bedingung eines Urtheils bei allen Menſchen dieſelbe ſeyn; weil 1. ſich ſonſt Menſchen ihre Vorſtellungen und ſelbſt das Erkenntniſs nicht mittheilen könnten, 2. hier nicht von etwas Subjectiven in der Urtheilskraft, ſondern dem Verhältniſſe der in Thätigkeit geſetzten Erkenntniſskräfte (Einbildungskraft und Verſtand) überhaupt die Rede iſt. Folglich muſs die Uebereinſtimmung eines Gegenſtandes mit den ſubjectiven formalen Bedingungen eines Ur-

Digitized by Go

theils, d. i. der reflectirenden Urtheilskraft als für Jedermann gültig *a priori* angenommen werden können, d. i. das von allem Intereſſe reine Wohlgefallen im Geſchmacksurtheil muſs Jedermann mit Recht angeſonnen werden können (U. 150. M. II. 637.).

Es iſt nun noch die Frage zu beantworten: wie kömmt es denn, daſs der eine behauptet, über den Geſchmack läſst ſich nicht disputiren (*de guſtu non eſt disputandum*), und der Andere doch wieder über den Geſchmack ſtreitet, und folglich die Maxime hat, über den Geſchmack läſst ſich ſtreiten? Iſt das nicht ein Widerſpruch? Behauptet der erſte nicht ganz richtig, daſs das Geſchmacksurtheil ſich nicht auf Begriffen gründe, und ſich folglich nicht beweiſen laſſe, daſs etwas ſchön oder häſslich ſei? Behauptet hingegen nicht der Andere das Gegentheil?

Antwort. Die Allgemeingültigkeit, die in einem Geſchmacksurtheil behauptet wird, lehrt allerdings, daſs ſich daſſelbe auf einen Begriff gründen müſſe; dieſer Begriff iſt aber unbeſtimmt und unbeſtimmbar, ſonſt würde das Urtheil aufhören ein Geſchmacksurtheil zu ſeyn, und würde ein Erkenntniſsurtheil werden. Nun giebt es aber keinen andern Begriff, der unbeſtimmt und unbeſtimmbar wäre, als den Begriff des Ueberſinnlichen. Folglich muſs dieſer den Geſchmacksurtheilen zum Grunde liegen. Das heiſst mit andern Worten, der Grund des Wohlgefallens an einem Gegenſtande wird von der Vernunft in das Ueberſinnliche geſetzt, und iſt nicht weiter begreiflich. Wir ſehen nur ſo viel ein, daſs auch hier der tranſcendentale oder kritiſche Idealismus wieder der Schlüſſel zu den unvermeidlichen Widerſprüchen iſt, welche entſtehen, wenn man die ſinnlichen Gegenſtände für Dinge an ſich hält.

3. Das Princip zur Auflöſung des äſthetiſchen Problems iſt alſo die Zweckmäſsigkeit des Gegenſtandes für unſer Beurtheilungsvermögen. Es kann aber folgende Principien des Geſchmacks geben. Entweder

Digitized by Go

a. ist das Schöne etwas den Dingen an und für sich zukommendes, eine Beschaffenheit der Dinge, die sie auch hätten, wenn keine sie anschauenden Subjecte vorhanden wären. Dann läge es in der Materie und nicht in der Form, denn die erste ist allein empirisch. Dann wäre aber das Schöne mit dem Angenehmen völlig einerlei, und ein Trunk faulen Wassers, der in der Noth, vor Durst zu verschmachten, so angenehm ist, wäre schön. Dies heifst der Empirismus der Critik des Geschmacks; oder

b. das Schöne ist etwas in dem Erkenntnifsvermögen liegendes, so dafs die Schönheit eben so, durch das Erkenntnifsvermögen, in die Naturdinge hineingelegt wird, wie Raum und Zeit, Ursache und Wirkung u. s. f. Dies ist der Rationalismus der Critik des Geschmacks, und er ist allein richtig, weil sonst mit dem Geschmacksurtheil nicht Nothwendigkeit und Allgemeinheit verbunden seyn könnte. Das Geschmacksurtheil ist folglich *a priori*, denn wenn auch andre Menschen einen Gegenstand noch nicht als schön oder häfslich beurtheilt haben, so kann ich dennoch bestimmen, wie sie alle darüber urtheilen sollten. Dieser Rationalismus ist aber entweder

α. von der Art, dafs behauptet wird, das Schöne könne in bestimmte Begriffe gefafst werden, dann wäre das Geschmacksurtheil logisch, und das Schöne nicht von dem Guten, dieses sei nun entweder das Moralischgute, oder das Nützliche, oder das Vollkommene, unterschieden; oder

β. von der Art, dafs behauptet wird, es könne nicht in bestimmte Begriffe gefafst werden, sondern sei blofs die Zweckmäfsigkeit des Gegenstandes in der Auffassung desselben für unser Beurtheilungsvermögen. Dann ist das Geschmacksurtheil wirklich ästhetisch, oder auf einem Wohlgefallen ohne Begriff beruhend. Nun ist aber der Rationalismus wiederum entweder

aa. von der Art, dafs behauptet wird, jene subjective Zweckmäfsigkeit sei eine absichtliche. Dann

hat nehmlich die hervorbringende Urſache den Zweck gehabt, unſre Einbildungskraft zu begünſtigen, und ihr Gegenſtände zur Auffaſſung zu verſchaffen, die zweckmäſsig für das Beurtheilungsvermögen ſind. Dieſe Vorſtellungsart heiſst der Realismus der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit. Allein dieſer Realismus einer ſubjectiven Zweckmäſsigkeit iſt ein Widerſpruch. Denn da er den Grund des Schönen in den Zweck eines Andern ſetzt, ſo wird dadurch die Zweckmäſsigkeit wieder objectiv. Wir dürften nun den Begriff entdecken, wornach die hervorbringende Urſache den Gegenſtand gebildet hat, um ihn für unſer Beurtheilungsvermögen zweckmäſsig zu machen, oder ſeine Formen für unſer Wohlgefallen einzurichten; dann wäre das Geſchmacksurtheil aber wieder nicht äſthetiſch, ſondern logiſch; oder

bb. von der Art, daſs behauptet wird, jene ſubjective Zweckmäſsigkeit ſei unabſichtlich. Dann iſt die Natur, ohne daſs die Idee vom Zweck bei der Hervorbringung ſchöner oder häſslicher Gegenſtände zum Grunde liegt, zweckmäſsig zur Auffaſſung für unſere Urtheilskraft; und nicht die Natur, ſondern das freie Spiel der Einbildungskraft in der Auffaſſung der Gegeſtände, macht dieſe ſchön. Nicht die Natur erzeigt uns die Gunſt, uns ſchöne Gegenſtände zu liefern, ſondern wir erzeigen der Natur die Gunſt, ihre Gegenſtände als ſchöne aufzunehmen. Die Natur giebt nur durch die Gegenſtande die Gelegenheit, daſs wir die innere Zweckmäſsigkeit oder Vollkommenheit in dem Verhältniſſe der Gemüthskräfte, bei der Beurtheilung jener Gegenſtände, wahrnehmen. Der Grund aber, warum der Gegenſtand für ſchön, das iſt das Wohlgefallen an der Form deſſelben für nothwendig und allgemeingültig erklärt wird, liegt nicht in dem Dinge, ſonſt wäre ein Begriff davon möglich, ſondern in dem Gefühl, welches doch das Wohlgefallen nur ſubjectiv, folglich nicht nothwendig und allgemein macht. Dieſer Widerſpruch wird nur dadurch gehoben, daſs die Naturdinge nicht Dinge an ſich, ſondern Erſcheinungen ſind. Es iſt nehmlich zwar nicht möglich, durch beſtimmte Begriffe Andern zu be-

Digitized by Google

weiſen, daſs etwas ſchön ſei; aber es liegt in uns der unbeſtimmte und unbeſtimmbare Begriff vom überſinnlichen Subſtrat der Menſchheit ſowohl als der Naturdinge, oder von dem Dinge an ſich, das in den Menſchen und den Gegenſtänden der Natur erſcheint. Auf dieſem Begriff, als dem Grund von der ſubjectiven Zweckmäſſigkeit der Natur für die Urtheilskraft, gründet ſich das Geſchmacksurtheil, und behauptet eben darum die allgemeine Mittheilung des Gemüthszuſtandes eines reinen Wohlgefallens an einem Naturdinge, weil jener Begriff nicht der eines einzelnen Naturdinges iſt, ſondern der des allgemeinen Subſtrats der Menſchheit und der Naturdinge, welches aber in der Natur nur in einzelnen Subjecten und Objecten erſcheint. (U. 235. 236, M. II, 743. 744.).

Aus dieſem Begriff läſst ſich aber nichts erkennen und nichts beweiſen, ſondern er muſs bloſs angenommen werden, weil ſonſt der Anſpruch des Geſchmacksurtheils auf allgemeine Gültigkeit nicht zu retten iſt (U. 235. 236. M. II, 743. 744.).

4. Daſs nun der Idealismus der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit der Natur das Princip zur Auflöſung des äſthetiſchen Problems ſei, iſt klar dargethan worden. Wir haben nehmlich geſehen, daſs das Urtheil, der Gegenſtand iſt ſchön, keinen Begriff vom Gegenſtande gebe, ſondern ein Wohlgefallen an demſelben ausſage, welches bei Gelegenheit der Auffaſſung deſſelben, über die durch dieſelben zum Bewuſstſeyn gekommene Zuſammenſtimmung des freien Spiels der Einbildungskraft mit der Geſetzmäſsigkeit des Verſtandes, zur Beurtheilung eines Gegenſtandes überhaupt, entſtehet. Dieſes Wohlgefallen wird in dem Geſchmacksurtheil als allgemein mittheilbar und nothwendig vorgeſtellt, welches nur möglich iſt unter Vorausſetzung der Identität dieſer Zuſammenſtimmung jener Gemüthskräfte bei allen einzelnen Subjecten, folglich eines überſinnlichen Subſtrats, das nur in den verſchiedenen einzelnen Subjecten erſcheint, und bei allen dieſen Subjecten zu dem überſinnlichen Subſtrat des für ſchön erklärten Ge-

Digitized by Google

ſtandes in dem nehmlichen unbeſtimmbaren Verhältniſſe (oder etwas einem Verhältniſſe Analogen) ſtehet; ohne welche Vorausſetzung das Geſchmacksurtheil nicht objectiv ſeyn könnte, ſondern immer ſubjectiv bleiben müſste. Die beiden Eigenthümlichkeiten des Geſchmacksurtheils ſind:

a. Allgemeingültigkeit, ohne Begriff,

b. Subjectivität, mit Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit verbunden.

Die Momente des Beweiſes für obiges Princip ſind:

a. daſs es kein objectives Princip des Geſchmacks giebt, nach welchem ſich beweiſen läſst, daſs etwas ſchön ſei;

b. daſs das Princip des Geſchmacks das ſubjective Princip ſei, nach welchem die Urtheilskraft überhaupt verfährt, wenn ſie reflectirt, oder zu dem Beſondern das Allgemeine ſucht; oder die ſubjective formale Bedingung aller Urtheile überhaupt;

c. die Unmöglichkeit der Vereinigung der beiden Eigenthümlichkeiten des Geſchmacks, ohne den Idealismus der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit und die Idee des Ueberſinnlichen als Princip dieſer ſubjectiven Zweckmäſsigkeit für das Erkenntniſsvermögen vorauszuſetzen.

5. Die Art, das Phänomen der Urtheilskraft, daſs ſie etwas ohne alle Begriffe, nach einem bloſsen Gefühl, und dennoch objectiv beurtheilt, von dem Princip des Idealismus der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit abzuleiten, beſtehet nicht darin, daſs die Begreiflichkeit eines Geſchmacksurtheils gezeigt wird, denn dieſes iſt eben ſo unbegreiflich, als ein apodictiſch und unbedingt gebietendes Sittenprincip. Beide gründen ſich auf das Ueberſinnliche. Allein beide ſind wirklich, und von beiden kann gezeigt werden, was ſie nothwendig vorausſetzen. Die Ableitung eines Phänomens vom Ueberſinnlichen iſt n e eine Erklärung, ſondern nur eine nothwendige Annahme der Vernunft, hier zu einer Handlung der Ur-

Digitized by Google

theilskraft, der ſie ſich nicht entſchlagen kann. Dieſe Vorausſetzung iſt darum nothwendig, weil ſie in dem Urtheil ſelbſt liegt; ſo wie in jeder moraliſchen Vorſchrift der freie Wille poſtulirt wird, eben ſo wird auch in jedem Geſchmacksurtheil die Idee des überſinnlichen Subſtrats der Menſchheit und des ſinnlichen Gegenſtandes vorausgeſetzt. Hierdurch wird allien der Widerſpruch zwiſchen Subjectivität und Objectivität des Geſchmacksurtheils gehoben, aber freilich eben deswegen daſſelbe nicht begriffen (U. 237. M. II. 747.).

6. Und nun können wir einſehen, was in dieſer Auflöſung noch dunkel iſt. Es iſt:

a. daſs ſich das Geſchmacksurtheil auf keinen Begriff gründet, und der Verſtand es doch begreifen will;

b. daſs ſich das Geſchmacksurtheil auf den Begriff des Ueberſinnlichen gründet, welches gar nicht begriffen werden kann.

7. Der Grund der Dunkelheit in der Auflöſung des Geſchmacksproblems liegt

a. darin, daſs wir es hier mit einem Gefühl und nicht mit einem Begriff zu thun haben. Wenn ich ſage, das Geſicht iſt ſchön, ſo iſt es, als behauptete ich etwas, was vom Geſicht gedacht werde. Allein das Prädicat ſchön iſt kein Gedanke, kein Begriff, noch weniger liegt es in dem Begriff des Geſichts. Aber ein Urtheil, das zum Prädicat keinen Begriff, ſondern die Ausſage eines Gefühls hat, heiſst äſthetiſch; und die Beſchaffenheit eines Urtheils, daſs das Prädicat nicht im Begriff des Subjects liegt, macht es zu einem ſynthetiſchen Urtheil. Nun behaupte ich aber mit dem Urtheil, das Geſicht iſt ſchön, daſs es auch Andre ſchön finden ſollen, noch ehe ich die Erfahrung mache, ob ſie es ſchön finden. Folglich iſt das Urtheil ein äſthetiſches ſynthetiſches Urtheil *a priori*. Ein Urtheil *a priori* aber bedarf eines Beweiſes, und da kann man nun ein äſthetiſches Urtheil

Digitized by Go

a priori nicht beweiſen, und warum? weil die Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat weder in einer Anſchauung gegründet iſt, wie bei der Erfahrung, oder in der Geometrie, noch in einem Begriff, wie in Dogmen, noch in der Möglichkeit der Erfahrung, wie im Grundſatze des Verſtandes, z. B. daſs alle Veränderung eine Urſache habe; ſondern in der Empfindung, daſs mein Anſchauungsvermögen d. i. die Einbildungskraft, in ſo fern ſie einen wirklich vorhandenen Gegenſtand bildet, nicht nur den Verſtand zum Nachdenken darüber, um nehmlich den Gegenſtand auf Begriffe zu bringen, belebt und erweckt, ſondern es ihm auch möglich macht, dieſe Bildungen leicht nach ſeinen Geſetzen zu bearbeiten oder zu denken; und umgekehrt, daſs der Verſtand in ſeinem Beſtreben, Begriffe zu bilden, wieder die Einbildungskraft in Thätigkeit ſetzt, ohne ſie doch durch einen Begriff auf eine ſolche beſtimmte Thätigkeit einzuſchränken, daſs ſie zu dieſem Begriff den Stoff liefern muſs. Dieſe wechſelſeitige Belebung, wobei die Einbildungskraft freies Spiel hat, iſt wie jede Belebung ein Gefühl, und zwar der Beförderung des Zwecks des Erkenntniſsvermögens, folglich ein Gefühl der Luſt, welches macht, daſs wir den Gegenſtand, der dieſe Zuſammenſtimmung beider Vermögen durch die wechſelſeitige Belebung zum Gefühl bringt, ſchön nennen. Es läſst ſich alſo nicht einſehen, daſs etwas ſchön ſei, oder aus Begriffen erkennen, ſondern nur in der Beurtheilung fühlen. Man kann alſo eigentlich ein Geſchmacksurtheil nicht durch Gründe beweiſen, ſondern man müſste die ſubjectiven Hinderniſſe wegräumen, die in falſchurtheilenden Subjecten das Geſchmacksurtheil verfälſchen, welches nicht möglich iſt. Wer in ſeiner Kindheit Grauns Paſſion ſich einüben muſste, und dabei ſehr gemiſshandelt wurde, wird vielleicht einen Widerwillen gegen dieſe Muſik gefaſst haben. Dieſer Widerwille entſtehet nun immer wieder, wenn er die Paſſion hört, verfälſcht ſein Geſchmacksurtheil, und hindert das Subject, ſie ſchön zu finden. Wer ihm beweiſen wollte, Grauns Paſſion ſei ſchön, müſste ihm den Widerwillen dagegen, der von den Schlägen herrührt, die er bekommen hat, wegnehmen können. Noch dunk-

Digitized by Google

ler als dies Bemühen, etwas erkennen zu wollen, was doch nur in der Beurtheilung gefühlt werden kann, ist

b. die Ableitung der Allgemeingültigkeit des Geschmacksurtheils vom Begriff des Ueberſinnlichen. Die Möglichkeit einer ganz gleichen Subjectivität, in allen das Schöne oder Häfsliche Beurtheilenden, ist nicht anders denkbar, als so, dafs sie auf einem gemeinschaftlichen gleichen Grunde beruhet. Ich setze nehmlich dadurch, dafs ich ein Geschmacksurtheil fälle, stillschweigend voraus, dafs alle anschauenden Subjecte nicht nur auf einerlei Art afficirt werden, sondern dafs sie auch alle in der Auffassung der Empfindung zur Bildung der Form des Gegenstandes sich des freien Spiels ihres Erkenntnifsvermögens bei den nehmlichen Gegenständen durchs Gefühl der Lust bewufst werden. Dies ist nun freilich nicht anders denkbar als so, dafs die überſinnlichen Subſtrate des Gegenstandes und des urtheilenden Subjectes in der Erscheinung gleiche Wirkungen hervorbringen. Dies ist aber eine blofs den Wirkungen in der Sinnenwelt analoge Vorstellung, ein Denken, durch welches nichts begriffen wird, sondern das nur jedem Geschmacksurtheile nothwendig zum Grunde liegt. Das Ueberſinnliche bekömmt also durch unsern Geschmack gleichsam eine Bestimmung, es wird als die Quelle der Zweckmäfsigkeit der Natur für unser Erkenntnifsvermögen vorausgesetzt.

Kant. Critik der Urtheilskraft. Vorrede S. IX. — I. Th. §. 15. S. 44. f. — §. 37. 38. S. 149. ff. — §. 57. S. 235. ff. — §. 57. Anmerk. I. S. 245.

Durchdringen,

penetrare, permeare, penetrer. Eine Materie durchdringt die andere mechanisch, heifst, die eine hebt durch Zusammendrückung den Raum der Ausdehnung der andern völlig auf. Eigentlich ist dieser Begriff unmöglich, denn die Materie ist undurchdringlich (*impermeabile*) (N. 38. f.), s. Undurch-

Digitized by Go

dringlichkeit. Eine Materie durchdringt die andere chemiſch, heiſst, ſie vereinigt ſich ſo mit derſelben, daſs kein Theil der einen angetroffen wird, der nicht mit einem Theil der andern von ihr ſpecifiſch unterſchiedenen in derſelben Proportion, wie die Ganzen, vereinigt wäre. Ob es eine ſolche Durchdringung giebt, läſst ſich nicht ausmachen. Sie läſst ſich aber denken, denn es läſst ſich kein Grund angeben, warum Klümpchen übrig bleiben ſollten, die ſich nicht mit einander vereinigen. Eine vollkommene chemiſche Auflöſung würde eine ſolche Durchdringung der Materien ſeyn, gegen deren Möglichkeit ſchwerlich etwas einzuwenden iſt, und deren Unbegreiflichkeit bloſs auf Rechnung der Unbegreiflichkeit der Theilbarkeit eines jeden Continuum überhaupt ins Unendliche zu ſchreiben iſt (N. 95. ff.) ſ. Auflöſung.

Durchdringende Kraft,

diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie auf die Theile der andern auch über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann. (N. 67.) Z. B. die Wirkung der Erde auf den Mond, und des Monds auf die Erde, die auf den Lauf beider Cörper Einfluſs hat, ſ. Anziehungskraft, 10. f. Die urſprüngliche Anziehung, welche die Materie ſelbſt möglich macht, iſt eine durchdringende Kraft.

Dynamik,

dynamica, *dynamique*. Derjenige Theil der metaphyſiſchen Naturlehre, welcher die Bewegung, als zur Qualität der Materie gehörig, unter dem Namen einer urſprünglich bewegenden Kraft, in Erwägung zieht (N. XXI.).

Kant verſtehet aber unter metaphyſiſcher Naturlehre die Wiſſenſchaft von denjenigen Geſetzen

Digitized by Google

der Natur, die derſelben *a priori* zum Grunde liegen, und nicht bloſse Erfahrungsgeſetze ſind, z. B. daſs die Materie den Raum, den ſie einnimmt, durch zurückſtoſſende Kräfte erfüllt. Alle Veränderung aber, die mit der Materie vorgehen kann, iſt Bewegung; dieſe iſt folglich die Grundbeſtimmung der Materie, und folglich iſt die metaphyſiſche Naturlehre eigentlich eine reine Bewegungslehre. Die Bewegung nun, als zur Beſchaffenheit (Qualität) der Materie gehörig, oder auch, die Bewegung als Beſchaffenheit der Materie, iſt der Gegenſtand, den die Dynamik betrachtet. Die Bewegung wird in derſelben von der Materie ſelbſt abgeleitet, als Wirkung einer Kraft, die derſelben eigenthümlich iſt, und die nicht weiter von einer andern kann abgeleitet werden, und daher urſprüngliche Kraft heiſst. Das Thema dieſer Wiſſenſchaft iſt die Materie, in ſo fern ſie den Raum erfüllt, welches ihre Grundeigenſchaft iſt, und die Dynamik lehrt, daſs dieſe Erfüllung des Raums die Wirkung der Grundkräfte der Materie zu bewegen iſt.

Es iſt alſo dieſe metaphyſiſche Dynamik wohl zu unterſcheiden von der mathematiſchen, welche als ein Theil der Mechanik betrachtet wird, und von der Berechnung und Ausmeſſung der Wirkungen der mechaniſchen Kräfte (*doctrina de viribus*) handelt; noch weniger iſt ſie die ganze höhere Mechanik, oder die Anwendung der höhern Mathematik auf die mechaniſchen Kräfte und durch ſie gewirkte Bewegungen ſelbſt. Sondern ſie iſt bloſs die philoſophiſche Betrachtung der Grundkräfte der Materie, welche daraus entſpringt, daſs man die Beſchaffenheit der Materie, ohne alle Quantität derſelben, erwägt; dann iſt die Materie nichts anders als ein Bewegliches, das aus bewegenden Kräften beſtehet, wodurch es alle Materie zurückſtöſst, die in den Raum, den die erſtere einnimmt, eindringen will.

Kant hat in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft (N. 31 — 105.) dieſe Wiſſenſchaft zuerſt vollſtändig und ſyſtematiſch vorgetragen. Die ganze

Naturlehre bekömmt durch ſie eine andere Geſtalt, indem durch dieſelbe die Materie nicht mehr, unter dem Namen des Soliden, als etwas betrachtet wird, was durch bloſses Daſeyn den Raum erfüllt; denn dies annehmen, heiſst alle weitere Unterſuchung ein für allemal abſchneiden. Sondern die Materie, oder das Reale der Gegenſtände äuſserer Sinne, iſt urſprünglich bewegende Kraft, durch welche erſt die mechaniſche Bewegung der Materie möglich iſt. (N. 33.) Statt daſs man die Materie bisher als etwas betrachtet, das abſolute Undurchdringlichkeit hat, zeigt Kant in der Dynamik, daſs dieſes ein leerer Begriff ſei, und daſs die Materie nichts anders als zurücktreibende Kraft ſei. (N. 81.)

Ich will hier eine kurze Ueberſicht deſſen geben, was Kant in der Dynamik vorgetragen hat. Nachdem er nehmlich die Materie, welche das Gegebene (*datum*) iſt, das in der metaphyſiſchen Naturlehre *a priori* unterſucht wird, nach der Gröſse ihrer Grundbeſtimmung d. i. der Bewegung unterſucht hat, in der reinen Gröſſenlehre der Bewegung (Phoronomie), erforſcht er in der Dynamik die Beſchaffenheit der Bewegung als Eigenſchaft der Materie; die Dynamik iſt folglich die reine Beſchaffenheitslehre der Bewegung, und da zeigt ſich die Bewegung in dem Beweglichen als eine urſprünglich bewegende Kraft.

Dasjenige Prädicat der Materie, welches hier das Thema zur Unterſuchung giebt, iſt, daſs ſie einen Raum erfüllt. Dies iſt alſo auch die Erklärung derſelben, welche an der Spitze der Wiſſenſchaft ſtehet, und daher die dynamiſche Erklärung des Begriffs heiſst.

Es muſs nun die Möglichkeit des Begriffs gezeigt werden, und was alles aus demſelben *a priori* folgt. Daher ſind hier folgende merkwürdige Lehrſätze aufgeſtellt und bewieſen, die freilich das Gegentheil lehren von unſerm bisherigen (atomiſtiſchen) Syſtem.

a. Die Materie erfüllt einen Ranm, nicht durch ihre bloſse Exiſtenz, ſondern durch eine beſondere bewegende Kraft;

Digitized by Google

b. die Materie erfüllt ihre Räume durch zurückſtoſsende Kräfte aller ihrer Theile, d. i. durch eine eigene Ausdehnungskraft, die einen beſtimmten Grad, über den kleinern oder gröſsern ins Unendliche können gedacht werden (ſie iſt die erſte weſentliche Grundkraft der Materie);

c. die Materie kann ins Unendliche zuſammengedrückt, aber niemals von einer Materie, wie groſs auch die drückende Kraft derſelben ſei, (mechaniſch) durchdrungen werden;

d. die Materie iſt ins Unendliche theilbar und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie iſt;

e. die Möglichkeit der Materie erfordert, daſs ſie eine Anziehungskraft habe, als die zweite weſentliche Grundkraft derſelben;

f. durch bloſse Anziehungskraft, ohne Zurückſtoſſung, iſt keine Materie möglich;

g. die aller Materie weſentliche Anziehung iſt eine unmittelbare Wirkung derſelben auf andre durch den leeren Raum (*in diſtans*);

h. die urſprüngliche Anziehungskraft, worauf ſelbſt die Möglichkeit der Materie, als einer ſolchen, beruht, erſtreckt ſich im Weltraume von jedem Theile derſelben auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche.

Hierdurch wird es nun möglich, folgende Begriffe richtiger zu erklären, und ebenfalls ihre Möglichkeit zu zeigen, nehmlich den Begriff

Quantität.
- a. der Materie als Raum erfüllend;
- b. einen Raum erfüllend;
- c. des leeren Raums;
- d. einen Raum einnehmend;

Qualität.
- e. der Anziehungskraft;
- f. der Zurückſtoſsungskraft;
- g. der Ausdehnungskraft, oder urſprünglichen Elaſticität;
- h. des Durchdringens;
- i. der Undurchdringlichkeit;

Digitized by Google

Relation.
- k. der materiellen Subſtanz;
- l. der Trennung;
- m. der phyſiſchen Theilung;
- n. der phyſiſchen Berührung;
- o. der Wirkung in die Ferne (*actio indiſtans*);
- p. der Flächenkraft;
- q. der durchdringenden Kraft.

Noch ſind ein Paar Anmerkungen angehängt als Verſuch zur Conſtruction der Materie, von dem aber Kant ausdrücklich bevorwortet, daſs er ſie nicht als nothwendig zum dynamiſchen Syſtem gehörig aufſtelle und für vollkommen evident ausgebe.

In einem allgemeinen Zuſatze zeigt Kant, daſs er die metaphyſiſche Dynamik vollſtändig abgehandelt habe. Da ſie nehmlich die Anwendung des Verſtandesbegriffs der Beſchaffenheit auf die Materie, als das Bewegliche im Raum, zum Gegenſtande hat, ſo muſs dieſe Beſchaffenheit durch die drei Momente der Kategorie der Qualität, nehmlich die Realität, Negation und Limitation durchgeführt werden. Und dies iſt geſchehen, denn die Beſchaffenheit der Materie iſt die Erfüllung des Raums, dieſe wird betrachtet

a. der Realität nach, als Erfüllung des Raums durch Zurückſtoſsungskraft;

b. der Negation nach, als etwas, das dem Realen entgegengeſetzt iſt, Durchdringung des Raums durch Anziehungskraft;

c. der Limitation nach, als Einſchränkung der erſten Kraft durch die zweite, wodurch die Materie einen Grad der Erfüllung des Raums erhält.

Zuletzt macht Kant noch eine allgemeine Anmerkung, die das dynamiſche Syſtem gegen das atomiſtiſche in Schutz nimmt, d. i. zeigt, daſs das allgemeine Princip der Dynamik der materiellen Natur nicht die ſogenannte Solidität, oder die abſolute Undurchdringlichkeit ſei; ſondern daſs alles Reale der Gegenſtände äuſserer Sinne

Digitized by Google

(oder das, was nicht blofs Beſtimmung des Raums iſt) als bewegende Kraft angeſehen werden müſſe. Er ſtellt zu dem Ende die Momente auf, worauf ſich die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie insgeſammt *a priori* bringen läſst, und giebt die Erklärung folgender reellen Begriffe:

α. des Körpers;
β. des Raumesinhalts;
γ. der Dichtigkeit;
δ. des Zuſammenhangs;
ε. des Flüſſigen;
ζ. des Verſchiebens an einander;
η. des Getrenntwerdens;
ϑ. des Feſten oder Starren;
ι. der Reibung;
κ. der Klebrigkeit;
λ. des Spröden;
μ. der Elaſticität;
ν. der Auflöſung;
ο. der Scheidung;
π. der chemiſchen Durchdringung;

und folgender leerer Begriffe:

ρ. der Atomen;
σ. des Leeren;
τ. der erſten Körperchen;
υ. der abſoluten Undurchdringlichkeit der primitiven Materie;
φ. der abſoluten Gleichartigkeit derſelben.
χ. der abſoluten Unüberwindlichkeit des Zuſammenhangs derſelben

und macht den Beſchluſs mit der Beantwortung wegen der Zuläſſigkeit leerer Räume in der Welt.

Digitized by Google

Kant, metaphyſ. Anfangsgr. der Naturlehre, Vorrede S. XXI. II. Hauptſt. S. 31 — 105.

Dynamiſch,

dynamicum, *dynamique*. So heiſst etwas, wenn es auf das Daſeyn einer Erſcheinung überhaupt gehet. Es kann nehmlich etwas entweder bloſs eine Beziehung auf die Anſchauung eines Gegenſtandes haben, dann iſt es mathematiſch, weil nehmlich die Mathematik es bloſs mit Anſchauungen zu thun hat; oder es hat auf das Daſeyn eines Gegenſtandes Beziehung, dann iſt es dynamiſch, vom griechiſchen Wort δυναμις, welches Kraft bedeutet, weil jedes Daſeyn, als Wirkung, auf eine Kraft, als ihre Urſache, hinweiſet. Das Daſeyn kann man nehmlich nicht conſtruiren oder mathematiſch darſtellen, die Anſchauung hingegen kann man conſtruiren, aber der Gegenſtand derſelben hat darum noch kein Daſeyn; daher iſt die mathematiſche Vorſtellung, welche nur zeigt, wie der Gegenſtand, wenn er da wäre, der Form und Materie nach beſchaffen ſeyn müſste, von der dynamiſchen Vorſtellung, welche ausſagt, daſs und wie ſein Daſeyn möglich, oder wirklich, oder nothwendig iſt, ſehr verſchieden (C. 199.).

2. So giebt es dynamiſche Grundſätze. Dieſe ſind die Analogien der Erfahrung, und die Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt, welche nicht um ihres Inhalts willen, ſondern wegen ihrer Anwendung dynamiſche heiſsen, weil ſie nehmlich bloſs dazu dienen, Nothwendigkeit, und dadurch Sicherheit in das Daſeyn eines Gegenſtandes der Sinne zu bringen, (C. 201.) ſ. Analogie der Erfahrung, beſonders 4, u. 5.

3. Eben ſo nennt Kant eine Verbindung dynamiſch, weil ſie die Verbindung des Daſeyns des Mannichfaltigen betrifft, (C. 201*) ſ. die Wörter: Verbindung und Syntheſis.

4. Verhältniſſe heiſsen dynamiſch, wenn ſie durch eine dynamiſche Verbindung entſtehen, z. B. das der

Digitized by Google

Inhärenz (C. 262), ſ. Verhältniſs. Uebrigens findet man, was dynamiſche Kategorie, Gemeinſchaft, Idee, Theilung und Naturphiloſophie heiſst, unter dieſen Wörtern und dem Wort Dynamik.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 199. 201. 262.

Digitized by Google

E.

Edel,

nobile, *noble* ist das, was das Gefühl des Erhabenen, aber blofs mit ruhiger Bewunderung verbunden, erweckt (S. II, 294.). Eine grofse Höhe ist edel, denn sie ist erhaben, und dieses Gefühl ist zugleich mit ruhiger Bewunderung begleitet. Der Bau einer aegyptischen Pyramide ist edel, ein Arsenal mufs edel seyn (S. II, 297.).

2. Handlungen Anderer, die mit grofser Aufopferung, und zwar blofs um der Pflicht willen, geschehen sind, lassen sich unter dem Namen edler Thaten preisen. In so fern nehmlich Spuren da sind, welche vermuthen lassen, dafs sie ganz aus Achtung für die Pflicht geschehen sind, sind diese Handlungen erhaben, weil die Vorstellung derselben mit dem Gefühl der Ueberlegenheit des Gemüths über die Natur, in ihrer ganzen grofsen Macht sinnlicher Triebfedern, verbunden ist. Dieses Gefühl der Erhabenheit ist aber zugleich mit ruhiger Bewunderung verknüpft (P. 152.).

3. In unsern empfindsamen Schriften wird viel von edlen Handlungen geredet, worunter man überverdienstliche Thaten versteht. Dieser Begriff ist falsch, denn man setzt dabei voraus, dafs durch diese Handlungen noch mehr geleistet werde, als die eigentliche Pflicht, die Achtung fürs Gesetz nothwendig erfordert (P. 276.).

Digitized by Google

Educt,

eductum, feines Gleichen, iſt der organiſche Cörper, wenn er als Keim ſchon bei der Schöpfung in dem erſten Individuum ſeiner Gattung iſt mit erſchaffen worden, bei jeder neuen Generation aber immer mehr und endlich durch die Begattung vollkommen entwickelt wird (U. 376.).

2. In der Lehre von der Zeugung heiſst das Syſtem, daſs die organiſchen Cörper bloſs Educte ſeyn ſollen, das der individuellen Präformation, oder auch die Evolutionstheorie; beſſer könnte man es die Involutionstheorie, oder die Theorie der Einſchachtelung nennen. Das Syſtem der individuellen Präformation heiſst es, weil nach demſelben jedes organiſche Individuum ſchon bei der Schöpfung als Keim iſt präformirt oder vorausgebildet worden. Die ſo ſchön abwechſelnden Geſtalten der Gewächſe und Thiere, ſagt Bonnet (Betrachtung über die Natur S. 158.) ſind in dem Syſteme dieſer vortrefflichen Vorherordnung (Präformation) nichts anders, als die letzten Erfolge einer Menge von allmähligen Veränderungen, welche ſelbige vor ihrer Geburt erlitten, und die vielleicht gleich bei der Schöpfung angefangen haben. Es heiſst die Evolutionstheorie, weil nach derſelben die Keime gleich bei der erſten Schöpfung erſchaffen worden, ſo daſs ſich nun eine Generation nach der andern bloſs zu entwickeln braucht. Es heiſst endlich die Involutions- oder Einſchachtelungstheorie, weil man ſich nach derſelben gemeiniglich vorſtellt, daſs die Keime in einander geſchachtelt und bei der erſten Schöpfung gleich in die erſten Stammeltern gelegt ſeyn ſollen, ſo daſs nun eine Generation derſelben nach der andern durch die Paarung oder Befruchtung zur Entwickelung gelange. „Es kann ſeyn, ſagt Bonnet (a. a. O. S. 160.), daſs alle Keime von einerlei Art urſprünglich in einander eingeſchloſſen geweſen, und daſs ſie ſich nur von Geſchlecht zu Geſchlecht entwickeln. Dieſe Hypotheſe der Einſchlieſſung,

Digitized by Google

fährt Bonnet fort, ist der schönste Sieg, den der Verstand über die Sinne erhalten hat, und die Natur scheinet uns selbst richtige Beweise der Einschliessung darzubieten; sie zeigt uns ein Ei in einem andern eingeschlossen, einen Embryo in einem andern" (U. 376.).

3. Dem Satze, dass der organische Cörper das Educt seines Gleichen sei, ist in der Lehre von der Zeugung der Satz entgegen gesetzt, dass er das Product seines Gleichen sei, worunter verstanden wird, dass der organische Cörper, nicht aus seines Gleichen entwickelt, sondern wirklich producirt, erzeugt oder hervorgebracht werde (U. 376.). Wäre z. B. die Theorie richtig, dass die im Saamen der männlichen Thiere beobachteten kleinen Thierchen die Keime zu künftigen vollkommnen Geschöpfen sind, so wären diese Geschöpfe Educte ihres Gleichen. Bildet hingegen ein in der organischen Materie liegender Bildungstrieb das neue Geschöpf aus dem ungeformten Zeugungsstoff der alten, so ist das Geschöpf ein Product seines Gleichen (U. 376.).

4. Kant hält die organischen Wesen nicht für Educte, sondern für Producte ihres Gleichen, aus folgenden Gründen:

a. Wer das organische Wesen für ein Educt ausgiebt, erklärt damit nichts; denn es bleibt immer Hyperphysik, wenn ich die Schöpfung in meine Erklärung einmische, sie mag nun im Anfang alle Keime hervorgebracht und in einander eingeschachtelt haben, oder sie bei Gelegenheit jeder Zeugung hervorbringen.

b. Wer das organische Wesen für ein Educt ausgiebt, kann die Erzeugung der Missgeburten nicht erklären. Warum sollte der Schöpfer Keime zu Missgeburten erschaffen haben? Da nun offenbar äussere Ursachen an den Missgeburten schuld sind, und die Natur den daraus entstehenden Fehler offenbar nach Möglichkeit gut macht, so muss der Verfechter der Einschachtelungstheorie doch zugleich eine bildende Kraft in der Materie annehmen.

Digitized by Google

c. Wer hingegen das organiſche Weſen für ein Product ſeines Gleichen hält, hat überwiegende Erfahrungsgründe für ſeine Theorie, ſ. Bildungstrieb, III.

d. Wer das organiſche Weſen für ein Product ſeines Gleichen hält, hat die Vernunft für ſich; weil er ſo wenig Uebernatürliches zuläſst, als nur möglich iſt, und, unbekümmert um den erſten Anfang aller organiſchen Materie, der auſser den Grenzen der Phyſik liegt, die Fortpflanzung der organiſchen Weſen, als von der Natur, nicht bloſs entwickelt, ſondern gewirkt, betrachtet (U. 377, 378.).

Man ſehe übrigens den Artikel Bildungstrieb.

Kant. Critik der Urtheilskraft. II. Th. S. 376 - 378.

Ehe,

matrimonium, *mariage*. Die natürliche Geſchlechtsgemeinſchaft nach dem Geſetze, oder die Verbindung zweier Perſonen, verſchiedenen Geſchlechts, zum lebenswierigen wechſelſeitigen Beſitze ihrer Geſchlechtseigenſchaften (Geburtsglieder) (K. 107.).

2. Die Geſchlechtsgemeinſchaft iſt der wechſelſeitige Gebrauch, den ein Menſch von des Andern Geſchlechtsorganen und Vermögen macht; ſie iſt natürlich, wenn dieſer Gebrauch ſo gemacht wird, daſs dadurch ſeines Gleichen erzeugt werden kann. Dieſe natürliche Geſchlechtsgemeinſchaft iſt nach dem Geſetze, d. i. nach einer ſolchen allgemeinen Regel, welche dieſe natürliche Geſchlechtsgemeinſchaft zur Pflicht macht. Es iſt alſo die Ehe eine Verbindung, die

a. den wechſelſeitigen Beſitz der Geſchlechtseigenſchaften zum Zweck hat;

b. zwiſchen Perſonen verſchiedenen Geſchlechts geſchloſſen wird;

c. nach dem Geſetze geſchloſſen wird;

Digitized by Google

d. zwiſchen zwei Perſonen geſchloſſen wird;

e. lebenslang dauert. Dieſe letztere Bedingung iſt in der zweiten Erklärung noch hinzu gekommen (K. 107.).

3. a. Die Ehe hat den wechſelſeitigen Beſitz der Geſchlechtseigenſchaften, oder die natürliche Geſchlechtsgemeinſchaft zum Zweck. Wolf lehrte (Grundſätze des Natur und Völkerrechts §. 856.), daſs der Zweck der Ehe ſei, Kinder zu erzeugen und zu erziehen. Das mag allerdings der Zweck ſeyn, zu welchem die Natur den Geſchlechtern Neigung zu einander einpflanzte. Aber es kann nicht der Zweck der Ehe ſeyn, weil dann mit dem Aufhören der Zeit des Kinderzeugens auch die Ehe ſich auflöſen und nicht lebenslang dauern würde.

4. b. Die Ehe wird zwiſchen Perſonen verſchiedenen Geſchlechts geſchloſſen. Würde ſie zwiſchen Perſonen eben deſſelben Geſchlechts geſchloſſen, ſo müſste der Zweck derſelben eine unnatürliche Geſchlechtsgemeinſchaft, d. h. ein unnatürlicher Gebrauch ſeyn, den ein Menſch von den Geſchlechtsorganen und dem Vermögen des Andern machen wollte. Das könnte aber nicht eine Ehe nach dem Geſetze ſeyn, weil ſie Uebertretung der moraliſchen Geſetzgebung, und folglich Läſion der Menſchheit in unſrer eigenen Perſon ſeyn würde. Denn der unnatürliche Gebrauch der Geſchlechtsorgane an unſrer eigenen Perſon, iſt der Gebrauch derſelben wider ihren Zweck (indem nicht der wirkliche Gegenſtand, ſondern ein durch die Einbildung geſchaffener dazu reitzt), folglich der Gebrauch unſrer eigenen Perſon als bloſsen Mittels eines Andern, oder unſrer ſelbſt. Denn wer ſeine Geſchlechtsorgane unnatürlich gebraucht, der bedient ſich einer Perſon, bloſs als eines Mittels, zur Befriedigung ſeiner Luſt oder ſeiner thieriſchen Triebe, weil ſie mit Luſt verknüpft iſt. Der Menſch aber iſt keine Sache, mithin nicht etwas, das bloſs als Mittel gebraucht werden kann, ſondern muſs bei allen ſeinen

Digitized by Google

Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann Niemand über den Menschen in seiner Person disponiren, einen unnatürlichen Gebrauch von seinen Geschlechtseigenschaften zu machen (es sei nun zur Onanie, Päderastie oder Sodomie). Die Läsion der Menschheit bei einer solchen Uebertretung des Gesetzes ist nicht blos Abwürdigung, sondern Schändung der Menschheit in seiner Person, weil sie die Menschheit gänzlich der thierischen Neigung überläst, und den Menschen zur geniesbaren, aber hierin doch zur naturwidrigen Sache, d. i. zum ekelhaften Gegenstande macht, und so aller Achtung für sich selbst beraubt (P. 78.). (K. 107. G. 67.).

5. c. Die Ehe wird nach dem Gesetze geschlossen. Wenn zwei Personen von ihren Geschlechtseigenschaften wechselseitigen Gebrauch machen wollen, so dürfen sie dieses nicht beliebig, sondern müssen einen gesetzlichen Vertrag darüber machen, wodurch ihnen jener Gebrauch zur Pflicht wird. Der Beweis, den Kant für diesen Satz giebt, ist vorzüglich angefochten worden, daher er verdient besonders ins Licht gesetzt zu werden.

6. Beweis. α. der natürliche Gebrauch, den eine Person des einen Geschlechts von den Geschlechtsorganen des Andern macht, ist ein Genuss, zu dem sich jene Person dem Andern hingiebt.

β. In diesem Act macht sich ein Mensch selbst zur Sache, denn er wird blos das Mittel der Befriedigung eines Naturbedürfnisses des Andern, dass er lebt oder Vernunft hat, unterscheidet ihn nicht z. B. von der Speise, womit der Andere seinen Hunger stillt *). Nun wider-

*) Der Weise sieht beide Instincte, den Hunger und die Liebe, mit gleichen Augen an; er siehet im Essen und Lieben des Seinigen nichts Unanständiges, aber im Essen und Lieben des Fremden sieht er zwei gleich grosse Freveltaten. Einleit. in die Moral von Pörschke. S. 318.

ſtreitet er aber dem Rechte der Menſchheit an ſeiner eigenen Perſon, ſich bloſs als Mittel gebrauchen zu laſſen.

γ. Nur unter der einzigen Bedingung iſt es möglich, daſs ſich ein Menſch dem andern zum Genuſſe hingebe, ohne daſs es dem Rechte der Menſchheit an ſeiner eigenen Perſon widerſtreite, daſs ſie einander wechſelſeitig rechtlich erwerben. Was nehmlich ein Menſch genieſst, das muſs das Seine ſeyn, er muſs es alſo rechtlich erworben haben. Wenn nun ein Menſch die Geſchlechtseigenſchaften des Andern zu ſeinem Genuſſe gebraucht, ſo muſs er dieſe, folglich den Menſchen, der dieſe Geſchlechtseigenſchaften hat, ſelbſt, erworben haben. Der Menſch muſs alſo ſeine Sache geworden ſeyn. Dieſes wäre aber eine Verletzung der Rechte der Menſchheit in der Perſon des erworbenen Menſchen. Folglich muſs der Menſch, welcher ſich dem Andern zum Genuſſe hingiebt, dieſen auch erwerben, weil jener alsdann die Sache deſſen iſt, der ihm, der ſich zum Genuſſe hingiebt, auch gehört, folglich dadurch ſein eigenes Eigenthum wird, d. i. ſein eigener Herr bleibt, oder ſeine Perſönlichkeit wieder herſtellt.

δ. Folglich iſt der wechſelſeitige Gebrauch der Geſchlechtseigenſchaften nur nach dem Geſetze, d. i. unter der Bedingung der Ehe zuläſſig, und allein unter dieſer Bedingung möglich; denn nur unter dieſer Bedingung kann der Eine von dem Andern den Gebrauch ſeiner Geſchlechtseigenſchaften mit Recht fordern, und einer dem Andern ſich zum Genuſſe hinzugeben verpflichtet ſeyn.

7. Dieſes Eherecht iſt ein perſönliches Recht, d. h. ein ſolches, durch welches ein Menſch die Willkühr eines andern durch ſeine eigene nach Freiheitsgeſetzen zu einer gewiſſen That, nehmlich ſich zum Genuſſe ſeiner Geſchlechtseigenſchaften hinzugeben, beſtimmen kann. Aber dieſes perſönliche Recht iſt es doch zugleich auf eine dingliche Art, d. h. ſo, als wäre die Perſon, deren Willkühr durch die eines

Digitized by Go

Andern beſtimmt wird, eine Sache, ein Eigenthum deſſelben. Kant ſagt (K. 108.) daſs es ſo ſei, gründet ſich darauf, weil, wenn einer der Eheleute (oder der beiden Perſonen, die eine Ehe mit einander geſchloſſen haben) ſich verlaufen oder ſich in eines Andern Beſitz gegeben hat, der andere ihn jederzeit und unweigerlich, gleich als eine Sache, in ſeine Gewalt zurückzubringen berechtigt iſt. Dieſe Behauptung iſt allgemein aufgefallen. Denn entweder gründet hier Kant einen Satz des Naturrechts auf ein poſitives Geſetz, oder es iſt hier ein Cirkel, indem das, was Rechtens iſt, wieder auf etwas gegründet wird, was aus dem, was Rechtens iſt, folgt. Ich erkläre mir dieſe Schwierigkeit ſo: Kant hatte ſchon vorher bewieſen, daſs das Eherecht ein perſönliches Recht auf dingliche Art ſei, dadurch, daſs er zeigt, daſs die eine Perſon die andere, gleich als eine Sache, erwerbe. Er will nun zeigen, daſs dieſes auch mit den bisherigen Gewohnheiten nach poſitiven Rechten zuſammen ſtimme. Man ſiehet es daraus, will Kant ſagen, daſs man immer das Eherecht zugleich für eine Art Sachenrecht gehalten hat, daſs der eine der beiden Eheleute den andern aus dem angemaſsten Beſitze eines Andern, gleich als eine Sache wieder in ſeine Gewalt zurückbringen kann. Es iſt hier nehmlich bloſs ein Verſehen im Ausdruck; die Worte: gründet ſich darauf, ſollten heiſsen, erhellet daraus, ſiehet man ſchon daraus, daſs man es nehmlich immer für recht gehalten hat u. ſ. w.

8. d. Die Ehe wird zwiſchen zwei Perſonen geſchloſſen. Dieſes folgt aus 7. Würde ſie zwiſchen mehreren Perſonen geſchloſſen, ſo wäre keine das vollkommene, ſondern nur das gemeinſchaftliche Eigenthum der andern; folglich würde dann auch keine Perſon die andere vollkommen erwerben. Daher bleibt in dieſem Falle keine Perſon ihr eigener Herr, ſondern iſt immer zum Theil Sache. Wäre nehmlich die Ehe Polygamie, ſo daſs entweder Ein Mann mehrere Weiber, oder auch Ein Weib mehrere Männer hätte (Polyandrie), ſo

würde die Perſon, die ſich weggiebt, nur einen Theil des Mannes, oder des Weibes gewinnen, weil Mann oder Weib zugleich ihren Mitgenoſſen in der Ehe gehören würde, und ſo würde ſich dieſe Perſon immer zur bloſsen Sache machen. Giengen aber z. B. zwei Männer und zwei Weiber (oder überhaupt mehrere Perſonen beiderlei Geſchlechts, aber ſo, daſs die Zahl der Männer und Weiber gleich wäre) eine gemeinſchaftliche Ehe ein, ſo würde jedes Weib zwei Männern und jeder Mann zwei Weibern gehören. Hier ſcheint es zwar, als hebe ſich beides mit einander auf, und als ſei folglich eine ſolche Ehe erlaubt. Allein wenn ein Mann zwei Weiber hat, ſo iſt jedes Weib, wie gezeigt worden, eine bloſse Sache, denn es erwirbt nur einen Antheil an dem Mann, nicht den ganzen Mann; würde nun noch ein Mann in die Ehe aufgenommen, ſo würde jedes Weib an jedem Mann einen rechtlichen Antheil haben, und jeder Mann an jedem Weibe. Hierdurch würde aber die Perſönlichkeit des Weibes nicht wieder hergeſtellt, welches daraus erhellet, daſs das ganze vorige Verhältniſs alsdann bleibt, das Weib aber noch einen Herrn mehr bekömmt, der ihr ebenfalls nicht ganz gehört. Kurz, in einer ſolchen Ehe von mehrern Paaren beiderlei Geſchlechts behandeln ſich alle Perſonen einander als Sachen, indem ſie ſich an jede Perſon ganz hingeben und doch nur jede Perſon zum Theil erwerben. Denn daſs es mehrere Miteigenthümer einer Perſon giebt, vermehrt die Sklaverei derſelben, daſs ſie aber mit mehrern Miteigenthümern an ſo viel Sachen von gleichem Werth iſt, als Eigenthümer ſind, vermindert den Werth des Eigenthums weit unter dem, wenn die Perſon nur eine dieſer Sachen, aber allein beſäſse, weil in beiden Fällen, wenn ſie mehrern zugehört, und wenn ſie mit mehrern etwas beſitzt, ihre Willkühr mehr gebunden iſt. Folglich iſt nur die Monogamie eine wahre Ehe, d. h. die Ehe wird nur zwiſchen zwei Perſonen geſchloſſen. Beide Perſonen heiſsen Eheleute oder Ehegatten, und insbeſondere der Mann der Ehemann, und das Weib die Ehefrau (§. 109).

9. e. Die Ehe wird endlich auf Lebenslang geſchloſſen. Wäre die Ehe nur auf beſtimmte Zeit

geſchloſſen, ſo hätten ſich beide Perſonen einander nur auf beſtimmte Zeit verdungen, und wären alſo nicht wechſelſeitiges Eigenthum geworden. Nun kann zwar eine Perſon der andern ihre Willkühr zu beſtimmten Dienſten verdingen, aber nicht den Gebrauch ihrer Gliedmaſsen, als nur vermittelſt ihrer eigenen Willkühr. Denn jeder Menſch, deſſen Gliedmaſsen von einem Andern, und nicht durch des erſtern eigene Willkühr gebraucht werden, wird als Sache behandelt, weil mit der Willkühr die Perſönlichkeit wegfällt, indem alsdann noch weniger der freie Wille möglich iſt. Eben daher müſſen bei dem Gebrauch der Gliedmaſsen eines Menſchen dieſe entweder durch die eigene Willkühr deſſelben, z. B. bei Dienſtboten, oder ſo gebraucht werden, daſs die Gliedmaſsen des Gebrauchenden zugleich in der Willkühr des Gebrauchten ſind, d. h. daſs ſie wechſelſeitiges Eigenthum werden. Dieſes iſt aber nicht möglich durch Verdingung. Folglich ſind die Ehe auf Zeit oder das Concubinat, die Verdingung einer Perſon zum einmaligen Genuſs oder die Hurerei, und der unehliche Beiſchlaf keine Ehe, ſondern geſetzwidrig; und die Ehe muſs lebenswierig ſeyn *).

10. Aus den ſo eben angeführten Gründen kann es auch nie ein, auf das Vernunftrecht gegründetes, poſitives Geſetz geben, nach welchem eine Perſon ge-

---

Es iſt merkwürdig, daſs der Beſitz einer Perſon zum Gebrauch ihrer Geſchlechtseigenſchaften, auf eine beſtimmte Zeit, und nicht auf Lebenszeit, rechtswidrig iſt, und, als rechtlich gedacht, den Begriff der Ehe ſelbſt unmöglich macht. Dahingegen der Beſitz eines Dienſtboten, auf Lebenszeit, und nicht auf eine beſtimmte Zeit, rechtswidrig iſt, und, als rechtlich gedacht, den Begriff der Hausherrſchaft unmöglich macht. Der Grund liegt nehmlich darin, daſs im erſtern Fall der Ehegatte ſeine Perſönlichkeit ſich allein dadurch erhält, daſs er ſich nicht verdingt, ſondern Herr bleibt; und daſs im zweiten Fall der Dienſtbote ſeine Perſönlichkeit dadurch verliert, wenn er ſich nicht verdingt, ſondern auf Lebenslang, folglich zum Sklaven, hingiebt. Die Aufhebung der Perſönlichkeit macht aber jeden Contract null und nichtig.

Digitized by Google

zwungen werden könnte, den Vertrag, durch welchen ſie ſich zum einmaligen Genuſſe an eine andere verdungen hat, zu halten. Denn ein Vertrag, durch welchen die Rechte der Menſchheit einer der Perſonen, die den Vertrag machen, lädirt werden, oder die Perſönlichkeit einer derſelben aufhörte, iſt kein Vertrag, weil ein Vertrag und das Halten deſſelben eben die Perſönlichkeit vorausſetzt. Eben ſo wenig kann der Concubinat ein Vertrag ſeyn, und wenn ein Theil den andern, nach Belieben, verläſst, ſo kann keiner über Läſion ſeines Rechts gegründete Beſchwerde führen, weil kein Theil durch einen rechtlichen Vertrag ein Recht auf den andern gehabt hat. Die Ehe an der linken Hand, um die Ungleichheit des Standes beider Theile zur gröſſern Herrſchaft des einen Theils über den andern zu benutzen, iſt ebenfalls keine wahre Ehe, und nach dem Naturrecht kein Vertrag; denn ſie iſt nichts anders als ein, durch willkührliche poſitive Geſetze, die ſich nicht auf das Naturrecht gründen, erlaubtes Concubinat, weil in einer wahren Ehe die gröſsere Herrſchaft des einen Theils über den andern wegfällt.

11. Die Frage: ob es alſo nicht der natürlichen Gleichheit der Verehlichten, als ſolcher, widerſtreite, wenn das Geſetz (1. Moſ. 3, 16.) von dem Manne im Verhältniſſe auf das Weib ſagt: er ſoll dein Herr, d. i. Er der befehlende, Sie der gehorchende Theil ſeyn? beantwortet Kant ſo: die Herrſchaft, von der hier die Rede iſt, betrifft nur die natürliche Ueberlegenheit des Vermögens des Mannes über das des Weibes, in Bewirkung des gemeinſchaftlichen Intereſſe des Hausweſens und das darauf gegründete Recht zum Befehl. Denn da bei einer Geſellſchaft von zwei Perſonen, in dem Fall, daſs der Wille derſelben nicht von ſelbſt Einheit hat, nicht die Mehrheit der Stimmen entſcheiden kann, und ſie beide einen und denſelben Zweck, nehmlich das gemeinſchaftliche Intereſſe des Hausweſens zu bewirken, zu haben verpflichtet ſind, ſo muſs es die Pflicht deſſen, der dieſes Intereſſe am wenigſten bewirken kann, d. i. des Weibes ſeyn, zu wollen, daſs die

Stimme deſſen entſcheide, der ihr am Vermögen, dieſes Intereſſe zu bewirken, von Natur überlegen iſt. *)

12. Der Ehevertrag wird nur durch eheliche Beiwohnung vollzogen; denn eben hierin beſtehet ja der Zweck der Ehe, folglich iſt die Ehe noch nicht vollzogen, ſo lange dieſer Zweck noch nicht erreicht iſt, und bis dahin kann zwiſchen den beiden Perſonen zwar ein Vertrag zur Ehe, aber noch keine Ehe geweſen ſeyn. Ein Vertrag zweier Perſonen beiderlei Geſchlechts, entweder mit dem geheimen Einverſtändniſſe, ſich der fleiſchlichen Gemeinſchaft zu enthalten, oder mit dem Bewuſstſeyn eines, oder beider Theile, dazu unvermögend zu ſeyn, iſt ein ſimulirter Vertrag, oder ein ſolcher, bei dem ſich beide contrahirende Theile nur ſo ſtellen, als machten ſie einen Vertrag; ein ſolcher Scheinvertrag kann alſo auch durch jeden von beiden nach Belieben aufgelöſet werden. Tritt aber das Unvermögen nachher ein, ſo kann der Zweck der Ehe nicht erreicht werden, und es ſcheint daher, als werde die Ehe dadurch aufgelöſet. Allein dieſer Zufall iſt unverſchuldet, und dadurch, daſs die eine Perſon als das Eigenthum der andern, ohne daſs es die erſtere verſchuldet hat, Schaden leidet, kann die andere Perſon nicht aufhören, das Eigenthum der erſtern zu ſeyn, und folglich der Ehevertrag nicht aufgehoben werden.

13. Die Erwerbung einer Gattin oder eines Gatten geſchieht alſo nicht *facto* (durch die bloſse Beiwohnung, ohne vorhergehenden Vertrag), auch nicht *pacto* (durch den bloſsen ehelichen Vertrag, ohne nachfolgende Beiwohnung), ſondern nur *lege* (d. i. als recht-

*) Da indeſſen dieſe Unterwerfung wider die Neigung geſchieht, weil ſonſt der Wille einſtimmig ſeyn würde, ſo wird der Wille des Mannes in dieſem Falle gebietend, und die Befolgung deſſelben wird daher, als mit Aufopferung verbunden, ganz richtig, in jener Stelle des älteſten Geſetzbuchs, als eine Strafe vorgeſtellt.

liche Folge aus der Verbindlichkeit, nur in eine ſolche Ehe zu treten und ſie zu vollziehen, wie ſie bisher erklärt und bewieſen worden iſt). Uebrigens folgt von ſelbſt, daſs zwei Perſonen, die einander wechſelſeitig beſitzen, damit auch die Glücksgüter beſitzen, die der andern zugehören, doch kann ſich jede derſelben durch einen beſondern Vertrag des Gebrauchs eines Theils derſelben, oder auch aller, begeben.

14. In den metaphyſiſchen Anfangsgründen der Tugendlehre (T. 78.) wirft Kant noch einige merkwürdige hierher gehörende caſuiſtiſche Fragen auf, die wir noch erwägen, und zugleich einen Verſuch machen wollen, ſie zu beantworten. In der Beiwohnung der Geſchlechter iſt die Fortpflanzung, d. i. die Erhaltung der Art, der Zweck der Natur; dieſem Zweck darf alſo wenigſtens nicht zuwider gehandelt werden, indem die Maxime, nach der dieſes geſchähe, als allgemeines Naturgeſetz der Natur widerſprechen, und ſie aufheben würde. Iſt es aber erlaubt, auch ohne auf jenen Zweck der Natur Rückſicht zu nehmen, ſich (ſelbſt wenn es in der Ehe geſchähe) jenes Gebrauchs anzumaſsen?

15. Iſt es z. B. zur Zeit der Schwangerſchaft, — iſt es bei der Sterilität des Weibes (Alters oder Krankheit wegen) u. ſ. w. nicht der Pflicht gegen ſich ſelbſt zuwider, von ſeinen Geſchlechtseigenſchaften Gebrauch zu machen? oder giebt es hier ein Erlaubniſsgeſetz der moraliſch-praktiſchen Vernunft, welches etwas an ſich Unerlaubtes (gleichſam nachſichtlich) erlaubt macht?

16. Nach dem Naturrecht iſt das keine Frage, denn da der Zweck der Ehe der wechſelſeitige Gebrauch der Geſchlechtseigenſchaften iſt, ſo darf dabei weiter auf keinen andern Zweck Rückſicht genommen werden. Nach der Moral aber ſoll die Maxime beurtheilt werden, nach welcher die eine Perſon die Geſchlechtseigenſchaften der andern gebraucht. Um dieſes zu erörtern, ſetze man zuerſt die Maxime, die

Geſchlechtseigenſchaften nie zum Vergnügen, ſondern bloſs zum Kinderzeugen zu gebrauchen, ſei allgemeines Geſetz; ſo iſt ein ſolches Geſetz allerdings dem Zweck der Natur gemäſs, folglich ohne Widerſpruch in ſich ſelbſt. Nun iſt aber der Act des Kinderzeugens zugleich mit der gröſsten Sinnenluſt verbunden, die an einem Gegenſtande möglich iſt. Man ſetze nun, es ſei allgemeines Geſetz, nie um dieſer Sinnenluſt willen, in der Ehe, Gebrauch von den Geſchlechtseigenſchaften zu machen; ſo würde das ſo viel heiſsen, als, es ſei Pflicht, nie eine ſinnliche Triebfeder wirken zu laſſen, indem die Erhaltung des Lebens durch Speiſe und Trank und jede Befriedigung eines Naturbedürfniſſes mit Vergnügen, als der ſinnlichen Triebfeder dazu, verbunden iſt; welches wir als allgemeines Geſetz nicht wollen können, weil es der Natur widerſprechen, und alles Vergnügen widergeſetzlich oder unerlaubt machen würde. Die Maxime, bei dem Gebrauch der Geſchlechtseigenſchaften auf das Kinderzeugen Rückſicht zu nehmen, iſt alſo keine Rechtspflicht, ſondern eine Tugendpflicht. Nun iſt aber jede Tugendpflicht von weiter Verbindlichkeit, das iſt, das Geſetz kann nicht beſtimmt angeben, wie und wie viel zu dem Zweck, der zugleich Pflicht iſt, nehmlich hier auf das Kinderzeugen Rückſicht zu nehmen, gewirkt werden ſolle (T. 20). Wenn daher nur nicht dieſem Zweck, der zugleich Pflicht iſt, und keiner andern Pflicht, z. B. der, die eigene, oder des Ehegenoſſen Geſundheit zu erhalten und ihr nicht zu ſchaden, entgegen gehandelt wird; ſo erlaubt das Moralgeſetz, auch dann von den Geſchlechtsorganen in der Ehe Gebrauch zu machen, wenn es nicht möglich iſt, Kinder zu zeugen, und doch der Naturtrieb vorhanden iſt und Befriedigung fordert. Die Behauptung, daſs man dem Naturtriebe in dieſem Falle ſtets widerſtehen müſſe, iſt Purismus in der Moral, d. i. eine Pedanterei in Anſehung der Beobachtung der Pflicht der Keuſchheit, was die Weite derſelben betrifft. Denn wir würden alsdann die Pflicht der Keuſchheit, welche ethiſch iſt, völlig zu einer Rechtspflicht machen, oder eine an ſich unvollkommene Pflicht, von der es Ausnahmen geben kann,

als eine vollkommene behandeln. Es kann an ſich nicht unerlaubt ſeyn, ſich das Vergnügen des Ehegenuſſes auch ohne Rückſicht auf das Kinderzeugen zu machen, wenn dieſer Zweck entweder ſchon erfüllt iſt, oder nicht erfüllt werden kann; denn was weder Pflichtwidrig iſt, noch Pflicht, das iſt erlaubt. Nun kann es nicht Pflicht ſeyn ohne Rückſicht auf das Kinderzeugen, das Vergnügen des Ehegenuſſes zu genieſsen, weil das wider den Zweck der Natur ſeyn würde; es kann aber auch nicht allgemein Pflichtwidrig ſeyn, weil wir das als allgemeines Geſetz nicht wollen können, folglich iſt es erlaubt unter den angeführten Bedingungen (T. 79).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. III. Abſchn. I. Tit. §. 24 — 27. S. 106 — 111.

Deſſ. metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre. Eth. Elementarl. I. B I. Hauptſt. II. Artik. Caſ. Fragen. S. 78. 79.

Ehrbarkeit,

Wohlanſtändigkeit, ethiſche Ehrbarkeit, *honeſtas externa*, *honnêteté externe*. Das Phänomen der Ehrliebe im äuſsern Betragen (T. 142). Man nennt den innern Anſpruch auf das Recht, daſs andere Menſchen Achtung für uns haben, und dieſelbe auch äuſserlich bezeigen ſollen, die Ehrliebe. Dieſer Anſpruch iſt etwas in unſern Geſinnungen, und kann auch äuſserlich erſcheinen, dann wird dieſe Geſinnung ein Phänomen, man ſieht es dem Ehrliebenden an ſeinem Verhalten an, daſs er Ehrliebe hat, und dies äuſsere Verhalten, welches Ehrliebe verräth, heiſst die ethiſche Ehrbarkeit. Giebt Jemand aber in ſeinem äuſsern Betragen zu erkennen, daſs er keine Ehrliebe hat, z. B. dadurch, daſs er öffentlich eine ſchändliche Handlung begehet, ſo giebt er ein Scandal, welches höchſt pflichtwidrig iſt. Man nennt es auch ein Aergerniſs geben. Ein ſolches Scandal oder Aerger-

by Google

niſs iſt alſo ein Beiſpiel davon, daſs man die Ehrbarkeit nicht achtet; derjenige aber, bei dem ein ſolches Scandal Nachfolge bewirkt, nimmt daran ein Aergerniſs (T. 142).

2. Die rechtliche Ehrbarkeit (*honeſtas iuridica*, *honnêteté juridique*) beſtehet darin, im Verhältniſſe zu Andern ſeinen Werth, als den eines Menſchen, zu behaupten (K. XLIII.) Ulpian (l. 10. ff. *de J. et J.*) ſchreibt ſie mit der Formel vor: ſei ein rechtlicher Menſch (*honeſte vive*), welches einerlei iſt mit der äuſsern Befolgung der Kantiſchen ethiſchen Formel: mache dich Andern nicht zum bloſsen Mittel, ſondern ſei für ſie zugleich Zweck, d. h. laſs dich von Andern nicht bloſs als Mittel zu ihren Zwecken, ſondern ſo gebrauchen, daſs ſie dich zugleich als Zweck an ſich behandeln. *) Es iſt hier aber nicht davon die Rede, daſs man dieſe Maxime haben ſoll, welches ethiſch wäre, ſondern daſs die einzelnen Handlungen ſo beſchaffen ſeyn ſollen (K. XLIII).

3. Dasjenige Frauenzimmer, das den Scherz einer loſen oder ſchalkhaften Mannsperſon, die weder durch ausſpähende Blicke beleidigen, noch die Achtung zu verletzen gedenkt, mit unwilliger und ſpröder Mine aufnimmt, nennt Kant eine Ehrbarkeitspedantin (S. II, 339). Eine ſolche Ehrbarkeitspedantin hat den Purismus in der Moral, daſs man nicht einmal durch feine Scherze auf den Geſchlechtstrieb anſpielen müſſe.

---

*) Eine Hure, eine Concubine, ſind folglich keine rechtliche Menſchen, es fehlt ihnen an der rechtlichen Ehrbarkeit. Man kann übrigens rechtlich ehrbar ſeyn, ohne es juridiſch zu ſeyn, aber nicht umgekehrt; denn wer Ehrliebe im äuſsern Betragen hat, der wird ſich auch äuſserlich von Andern nicht zum bloſsen Mittel gebrauchen laſſen.

Diejenige Mannsperſon, welche ſolche Anſpielungen macht, wird loſe oder ſchalkhaft genannt. In der Moral kann aber nur ein ſolcher Scherz über dieſen Gegenſtand unerlaubt ſeyn, der entweder eine unreine und laxe Geſinnung über dieſen Punct vorausſetzt, oder der ein Aergerniſs geben kann, oder der wirklich zur Uebertretung des Geſetzes der Keuſchheit verführen ſoll. Iſt keiner von dieſen drei Gründen vorhanden, ſo iſt es Pedanterei, einen feinen Witz über dieſen Gegenſtand unerlaubt und beleidigend zu finden (S. II, 339).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Elementarl. II. Th. I. Hptſt. II Abſchn. §. 40. S. 110.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. A. 1. S. XLIII.

Deſſ. ſämmtl. kleine Schriften. Beobacht. über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 3. Abſchn. S. 339.

Ehre Gottes.

Ehre iſt die Bezeigung der Achtung vor einem moraliſchen Weſen. Nun können wir Gott durch nichts mehr ehren, als durch das, was das ſchätzbarſte in der Welt iſt, durch die Achtung für ſein Gebot, durch die Beobachtung der heiligen Pflicht, die uns ſein Geſetz auferlegt, wenn ſeine herrliche Anſtalt dazu kömmt, eine ſolche ſchöne Ordnung mit angemeſſener Glückſeligkeit zu krönen. Nun iſt beides zuſammen das höchſte Gut und der Zweck der Schöpfung, folglich kann man ſagen, der Zweck der Schöpfung ſei die Ehre Gottes, ſ. Gott.

2. Die Ehre Gottes iſt alſo die Bekanntmachung ſeines Geſetzes durch die Achtung für die Pflicht in den moraliſchen Weſen, und die ſich hierauf gründende Bewirkung einer der Würdigkeit

der moraliſchen Weſen angemeſſenen Glückſeligkeit; alſo die Bewirkung des höchſten Guts (P. 236. f.).

Ehrenwahn.

Der Ehrenwahn, ſagt Kant (Relig. innerhalb der Grenzen u. ſ. w. IV. St. S. 256 *, und ſämmtl. kleine Schriften, 2. B. Beobacht. über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 2. Abſchn. S. 327.), ſetzt in Andrer Hochpreiſung den Werth, den er bloſs ihrer Achtung beilegen ſollte. Er unterſcheidet ſich von der wahren Geſinnung der Ehre dadurch, daſs er auf äuſsere Zeichen der Ehre und Achtung den Werth legt, der der Ehre und Achtung ſelbſt gebührt, z. B. auf Ehrenbezeigungen, Orden und Titel u. ſ. w., ſ. Ehrliebe.

Ehrlichkeit,

ingenuitas, ingénuité, die Wahrhaftigkeit in Erklärungen (T. 84). Die Wahrhaftigkeit iſt die Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt, nichts zu ſagen, was er nicht glaubt. Das was aber Jemand ſagt, kann eine bloſse Erklärung ſeiner Gedanken, oder auch ein Verſprechen ſeyn; die Pflichtgeſinnung nun, nichts für ſeine Gedanken zu erklären, was er nicht glaubt, iſt die Ehrlichkeit. Die Wahrhaftigkeit in Erklärungen und Verſprechungen zuſammen heiſst die Aufrichtigkeit (*ſinceritas, ſincerité*). Die Grundgeſinnung der Ehrlichkeit iſt daher die Wahrhaftigkeit, die, wenn ſie als Maxime ſolchen Reden und Ausſagen zum Grunde liegt, die nicht Verſprechungen ſind, Ehrlichkeit, liegt ſie aber Verſprechungen zum Grunde, Redlichkeit heiſst, ſ. Redlichkeit.

Ehrliebe,

honeſtas interna, iuſtum ſui aeſtimium, honnêteté interne. Die Tugend, welche den Laſtern entgegen

Digitized by Google

ſteht, die durch die Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt verwerflich ſind, nehmlich der Lüge, dem Geitz und der Kriecherei oder der falſchen Demuth. Sie iſt von der Ehrbegierde unterſchieden, welche bloſs das Verlangen nach äuſsern Achtungszeichen und Achtungsbezeigungen iſt. *) Von der Ehrbarkeit, durch welche die Ehrliebe erſcheint, iſt in dem vorhergehenden Artikel gehandelt worden (T. 69).

2. Eine andere Erklärung, die Kant von der Ehrliebe giebt, iſt, ſie ſei der Anſpruch auf die Achtungsbezeigungen Andrer gegen uns als Menſchen (T. 142). Wer nehmlich die Maximen der Wahrhaftigkeit, des zweckmäſsigen Gebrauchs der Glücksgüter und der Selbſtachtung in ſeine Handlungsmaximen aufnimmt, der macht ſich dadurch zum Gegenſtande der Achtung Andrer, und erwartet mit Recht, die Zeichen dieſer Achtung auch in dem Verhalten Andrer gewahr zu werden, d. i. er hat Ehrliebe. Dieſes iſt die Bedeutung des Worts nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch, und dieſe Ehrliebe iſt eine Folge der erſtern.

Eid,

iusiurandum, tortura ſpiritualis, ſerment. Das Erpreſſungsmittel der Wahrhaftigkeit in äuſsern Ausſagen (S. III, 410 *). Kant miſsbilligt ihn, wie ſchon die obige lateiniſche Benennung, Geiſteszwang, die er ihm giebt, beweiſet.

2. Kant ſagt: der Eid wird vor einem menſchlichen Gerichtshofe nicht bloſs für erlaubt, ſondern

---

*) Sie kann zwar mit der Ehrliebe äuſserlich zuſammentreffen, macht uns aber ſchon leidend, und führet uns daher ſehr unſicher. Einleit. in die Moral von Pörſchke. S. 412.

Digitized by Go

auch für unentbehrlich gehalten; ein trauriger Beweis von der geringen Achtung der Menschen für die Wahrheit, selbst im Tempel der öffentlichen Gerechtigkeit (dem Gerichtshofe), wo die bloſse Idee von ihr schon für sich die gröſste Achtung einflöſsen sollte! Von einem menschlichen Gerichtshofe wird indessen dem Schwörenden nichts weiter zugemuthet, als die Anheischigmachung, daſs, wenn es einen künftigen Weltrichter (mithin Gott und ein künftiges Leben) giebt, er ihm für die Wahrheit seines äuſsern Bekenntnisses verantwortlich seyn wolle. Daſs es einen solchen Weltrichter gebe, davon hat der Gerichtshof nicht nöthig dem Schwörenden ein Bekenntniſs abzufordern. Denn wenn er trotz dem Eide lügt, so wird er sich auch nicht scheuen, zu lügen, daſs er einen Gott glaube, ob er wohl im Herzen (d. i. innerlich, mit dem Verstande) ein Gottesleugner ist (S. III, 411 *).

3. Derjenige Staat, der seine Bürger rechtlich verbinden will, einen Gott oder auch mehrere zu glauben, kann dazu keinen andern Grund haben, als den, damit die Bürger einen Eid schwören können. Die Furcht vor einer allsehenden obersten Macht, deren Rache sie durch den Eid feierlich gegen sich aufrufen, im Fall, daſs ihre Aussage oder ihr Versprechen falsch wäre, soll sie nöthigen, ehrlich (wahrhaft in Aussagen) und redlich (treu im Versprechen), mit einem Wort, aufrichtig zu seyn.

Allein man rechnet offenbar hierbei nicht auf die Moralität der Aussage und des Versprechens. Man kann das daraus sehen, weil man sich sonst an der feierlichen Aussage oder an dem feierlichen Versprechen begnügen würde *). Dennoch nimmt man in einem Fall,

---

*) Durch den Eid wird auch subjectiv nicht die Pflicht, Wahrheit zu sprechen, verstärkt; sondern nur der Mensch vielleicht bewogen, diese pflichtmäſsige Handlung aus abergläubischer Furcht zu thun.

wo die Pflicht der Wahrhaftigkeit jedermann so klar einleuchtet, seine Zuflucht zum Aberglauben. Dies gehet so weit, dass selbst uncultivirte Nationen den von einem Mährchen hergenommenen Bewegungsgrund zur Wahrhaftigkeit für sicherer halten, als die Moralität dessen, der eine Aussage oder ein Versprechen thut. *) Wenn z. B. nach Marsdens Zeugnisse, (in seiner Beschreibung der Insel Sumatra) die Rejangs, ein heidnisches Volk auf Sumatra, etwas feierlich versichern wollen, so schwören sie bei den Knochen ihrer verstorbenen Anverwandten, ob sie gleich kein Leben nach dem Tode glauben. Die Guineaschwarzen schwören bei ihrem Fetisch. Der Jacobitermönch Loyer erzählt (Allg. Hist. der Reisen zu Wasser und zu Lande, 3. B. S. 468): wenn die Guineaschwarzen (auf der Goldküste) beim Fetisch schwören, so halten sie den Eid gewiss, besonders wenn sie den Fetisch essen. Um die Wahrheit von einem Schwarzen herauszubringen, darf man nur etwas in ein wenig Wasser mengen, und darauf einen Bissen Brodt hinein tunken, alsdann fordern, dass er diesen Fetisch als ein Zeichen der Wahrheit essen soll. Verhält sichs so, so wird er es freimüthig thun, im Gegentheil aber es nicht anrühren, in der Meinung, er würde, wenn er falsch schwüre, auf der Stelle sterben. Demjenigen Schwarzen, der etwas von seinem Fetisch in ein wenig Wasser schabt, oder auf etwas Esswaare, und nimmt es in den Mund, ohne es hinterzuschlucken, und dabei schwört, wird von seinen Landsleuten fest geglaubt. Diejenigen, die nicht so feierlich schwören, thun ihren Eid bei eines Menschen Kopf, Aermen oder Leibe. Sie glauben fest, dass, wenn sie falsch schwören, diese Theile an ihrem Leibe verdorren werden. Auch schwören sie beim Anghiume oder

*) Eben den halborganisirten Bürgergesellschaften, die im Stande halber Wildheit leben, scheint der Eid am unentbehrlichsten zu seyn. Einleitung in die Moral von Pörschke. S. 252.

Digitized by Go

Gott auf folgende Art: ſie nehmen etwas Sand in die Hand, thun ihn in den Mund, ſehen gen Himmel und ſprechen: Gott tödte mich durch dieſen Sand, wenn es nicht wahr iſt. Sie brauchen dieſe Verwünſchung ſelten anders, als im Zorne, oder in einer andern Leidenſchaft. Eben ſo erzählt Bosman (Beſchreibung von Guinea S. 148. f. Allg. Hiſtorie der Reiſen zu W. und zu L. 4. B. S. 182.): die Guineaſchwarzen wären der Meinung, ſie würden keine Stunde leben, wenn ſie falſch ſchwüren. Den Fetiſchtrank nehmen ſie mit dem Wunſche zu ſich, daſs ſie der Fetiſch umbringen möchte, wenn ſie ihr Verſprechen nicht erfüllen würden. Dieſen Trank muſs ein jeder mitgenieſsen, der bei dem Verſprechen mit intereſſirt iſt, ſowohl diejenigen, die das Verſprechen thun, als diejenigen, denen es gethan wird, oder die dabei Zeugen ſeyn ſollen. Die Anführer der um Sold gemietheten Hülfsvölker trinken ihn mit dem Wunſche: ihr Fetiſch ſolle ſie hinrichten, wenn ſie nicht aus allen ihren Kräften Beiſtand leiſten würden, den Feind auszurotten. Bosman erzählt aber, daſs ſie ſich von ihrem Prieſter heimlich hätten von dem Eide wieder losſprechen laſſen; daher lieſsen die Neger bei Axim erſt den Prieſter ſchwören, der Fetiſch ſolle ihn hinrichten, wenn er eine Perſon von dem Eide losſprechen würde. In dem Fall, daſs der Eid gebrochen wird, glauben ſie, muſs die Perſon, welche falſch geſchworen hat, von dem Fetiſchtrank berſten. Unter allen Eidesarten bei dem Fetiſch iſt folgende die feierlichſte, und man bedienet ſich derſelben bei den wichtigſten Gelegenheiten. Man ſtellet den Schwarzen, der den Eid ablegen will, vor den Fetiſch des Prieſters. Dann bittet der Schwarze den Fetiſch, indem er ihn bei Namen nennt, und erzählt, was er beſchwören will, er möchte ihn hinrichten, wenn er falſch ſchwöre. Sodann berührt der Prieſter mit etwas von den Sachen, daraus der Fetiſch gemacht iſt, des Schwörenden Kopf, Aerme, Leib und Füſse, hält es über ſeinen Kopf, und ſchwingt es zweimal herum. Nach dieſem ſchneidet er von einem Finger jeder Hand und einer Zehe an jedem Fuſse ein Stück Nagel, auch

Digitized by Google

einiges von ſeinem Haupthaar ab, und wirft ſolches in den Kaſten, in welchem der Fetiſch ſteht. Wenn alles dieſes gethan worden, ſo hält man den Eid für feſt und verbindlich (Bosman a. a. O. S. 149. f. Allg. Hiſtorie 4. B. S. 183). Villault erzählt (in ſeiner Reiſe S. 191. Allgemeine Hiſtorie der Reiſen, 4. B. S. 183): als er vor Aſchini lag, beklagte ſich ein Neger, ihm wäre ein Stück Gold auf dem Schiffe genommen worden. Als er aber eine Brodtrinde eſſen, und bei ſeinem Fetiſch ſchwören ſollte, daſs es wahr ſei, wollte er nicht. Derſelbe Verfaſſer (a. a. O. S. 193. Allg. Hiſt. 4. B. S. 183.) befand ſich einmal mit dem Däniſchen General beim Abendeſſen, als des Königs von Fetu Schwiegerſohn, Jangue Seneſe, hereinkam. Der General warf dieſem Jangue vor, er habe ihm einen Ring geſtohlen. Der Schwarze wollte bei ſeinem Fetiſch, einem Büſchel Dornen in einem Käſtchen, ſchwören, daſs es nicht wahr ſei. In der Mitte des Käſtchens waren ein Stück Schmeer und Wachs mit Papageifedern, kleine verbrannte Hühnerbeine und Vogelfedern von einem Vogel, der der groſse Fetiſch des Landes war. Einer von den gegenwärtigen Prieſtern meldete ihm, er hätte den Fetiſch ſo ſtark als möglich gemacht, und wenn der Prinz löge, ſo könnte er nicht mehr eine Stunde leben.

4. Einen ſolchen Glauben nennt man Religion, weil die Macht eines höhern Weſens ſein Gegenſtand iſt. Dieſer Glaube ſollte aber eigentlich Superſtition oder Aberglaube heiſsen, ſ. Aberglaube. *)

5. Kant ſagt (K. 152): dieſer Glaube ſei aber für die Rechtsverwaltung unentbehrlich, weil, ohne auf ihn zu rechnen, der Gerichtshof nicht rechtſprechen könne. Der Gerichtshof muſs nehmlich ein Mittel haben,

*) Geſchichte und Erfahrung können übrigens nie über die Moralität einer Handlung entſcheiden, weil dieſe ſich lediglich auf Geſetzen *a priori* gründet.

Digitized by Go

geheim gehaltene Facta an den Tag zu bringen, und das ſei der Eid. Darum müſſe nun ein Geſetz ſeyn, nach welchem die richtende Gewalt verbinden könne, einen Eid zu ſchwören. Dieſes Geſetz ſei alſo offenbar nur zum Behuf der richtenden Gewalt gegeben. Allein das folgende lehrt, daſs Kant hier dieſe Unentbehrlichkeit des Eides bloſs von der richtenden Gewalt unter uncultivirten Nationen *) behauptet.

6. Kant wirft nun zwei Fragen auf:

a. Was verbindet mich, mein Recht auf den Eid eines Andern ankommen zu laſſen?

b. Was kann mich verbinden, zu ſchwören?

Nach der erſten Frage ſoll ich eines Andern Eid als einen rechtsgültigen Beweis der Wahrheit ſeines Vorgebens annehmen, und ſo durch den Eid allem Hader ein Ende gemacht werden (Hebr. 6, 16.); ich ſoll alſo dem Schwörenden Religion zutrauen. Das Verlangen und die ganze mir auferlegte Verbindlichkeit zu ſchwören iſt an ſich unrecht (T. 152. f.).

7. Antwort auf a. Bei der Vorausſetzung, daſs es, im bürgerlichen Zuſtande, für einen Gerichtshof, kein anderes Mittel gebe, in gewiſſen Fällen hinter die Wahrheit zu kommen, als den Eid, muſs vorausgeſetzt werden, daſs jeder Religion habe. Die Religion iſt alsdann ein Nothmittel. In dieſem Fall ſetzt der Gerichtshof aus Noth voraus, daſs jeder Religion hat, um ſie zum Behuf des rechtlichen Verfahrens zu gebrauchen; und findet ſein Recht dazu darin, daſs er jenen Geiſteszwang (den

*) Die ſich der Ablegung des Eides, als einer Schutzwehr ihres Eigenthums, als eines Mittels, verſteckte Wahrheit, deren Aufſuchung der Trägheit zu läſtig fiel, hervor zu zaubern, als eines Schwertes, den für ſie zu feſten Knoten zu zerhauen, bedienen. Einleit. in die Moral von Pörſchke. S. 252.

Digitized by Google

Eid) für ein beſonderes und dem abergläubiſchen Hange der Menſchen angemeſſeneres Mittel der Aufdeckung des Verborgenen hält (K. 153).

8. Antwort auf b. Hieraus läſst ſich nun leicht die zweite Frage beantworten: kann ich überhaupt verbunden werden, zu ſchwören? Im Grunde handelt die geſetzgebende Gewalt unrecht, wenn ſie der richterlichen Gewalt die Befugniſs ertheilt, jemanden ſchwören zu laſſen. Denn da der Eid ſich auf dem Aberglauben gründet, daſs Gott die Lüge eher ſtrafen werde, wenn der Schwörende ihn dazu auffordert, ſo wird der Schwörende gleichſam gerichtlich genöthigt, ſich zu dieſem Aberglauben zu bekennen. Da eine ſolche Nöthigung nun unerlaubt iſt, ſo iſt ſelbſt im bürgerlichen Zuſtande ein Zwang zu Eidesleiſtungen der unverlierbaren menſchlichen Freiheit zuwider (K. 153.). Daſs es Aberglauben iſt, auf den man beim Eide am meiſten rechnet, iſt daran zu erkennen, daſs von einem Menſchen geglaubt wird, er werde durch eine Formel, durch die er die göttlichen Strafen über ſich aufruft, bewogen werden, die Wahrheit zu ſagen. Und dennoch trauet man dieſem Menſchen nicht zu, daſs er in einer feierlichen Ausſage, auf deren Wahrheit die Entſcheidung des Rechts der Menſchen (des Heiligen, was in der Welt iſt) beruhet, die Wahrheit ſagen werde. Nun kann er, wenn er in dieſem Fall lügt, ohnedem den göttlichen Strafen nicht entgehen. Und ſo gründet ſich folglich der Eid, wenn er verbindender ſeyn ſoll, als die bloſse feierliche Ausſage, auf dem Aberglauben, als komme es auf den Menſchen an, dem höchſten Gericht Gottes von ſeiner Wahrhaftigkeit Rechenſchaft zu geben, oder nicht. Durch den Eid, wähnt man, ſtelle man ſich erſt vor dieſes höchſte Gericht, da man ſich doch durch jede Handlung ſchon vor daſſelbe ſtellet, alſo auch durch die Lüge ohne Schwur.

9. Wirklich hat auch Chriſtus ſelbſt zu erkennen gegeben, daſs im Puncte der Wahrhaftigkeit das bürgerliche Erpreſſungsmittel, der Eid, der Achtung für die Wahrheit Abbruch thue, und gleichſam die Lüge ohne

Digitized by Go

Schwur autorisire (Matth. 5, 34 — 37.). Das Verbot Jesu zu schwören ist klar: ich sage euch, dass ihr allerdinge (ganz und gar nicht, μη ὁλως) schwören sollt. Wenn die Religionslehrer diese Stelle missverstanden haben, so rührt es blos daher, dass sie sich bemühet haben, die Lehre Jesu der herrschenden Gesetzgebung und dem Gebrauch des bürgerlichen Gerichtshofes anzupassen. Sonst ist dieses Verbot Jesu von so grosser Bedeutung, als die übrigen, unter denen es stehet. Es wird aber der Eid von Jesu in dieser Stelle als eine ungereimte Vermessenheit vorgestellt. Man will, sagt Jesus, durch den Eid, gleichsam als durch Zauberworte, Dinge wirklich machen, die doch nicht in unsrer Gewalt sind. Der eine schwört beim Himmel, der andere bei der Erde, ein dritter bei Jerusalem, ein vierter bei seinem Haar; und dennoch kann keiner von allen auf diese Dinge wirken. Der weise Lehrer setzt hinzu: eure Versicherung sei: Ja, ja! Nein, nein! was ihr noch drüber sagt, das hat eine moralisch böse Quelle. Jede andere eidliche Betheuerung der Wahrheit, will er sagen, hat den unerlaubten Wahn zum Grunde, als sei der Eid von grösserer Wichtigkeit als die blosse Aussage der Wahrheit ohne Eid, und macht daher die gemeine Lüge beinahe erlaubt (R. 240. f.).

10. In einer Anmerkung zu seiner Lehre von der Erwerbung der Sicherheit durch Eidesablegung (K. 135.) sagt Kant: dass man die promissorischen (Versprechungs) Amtseide in assertorische (Versicherungseide) verwandeln sollte. Er meint damit, dass der Beamte etwa zu Ende eines Jahres (oder mehrerer) verbunden seyn sollte, die Treue seiner Amtsführung während desselben zu beschwören; dann würde dieses

theils das Gewissen mehr in Bewegung bringen, als der Versprechungseid, welcher hinterher noch immer den innern Vorwand übrig lässt, man habe, bei dem besten Vorsatze, die Beschwerden nicht vorausgesehen, die man nur nachher während der Amtsverwaltung erfahren habe;

theils würden dann auch die Pflichtübertretungen, wenn ihre Summirung durch Aufmerken bevorſtände, mehr Beſorgniſſe der Anklage wegen erregen, als wenn, wie jezt bei dem Verſprechungseid, immer eine Gewiſſensanklage über die folgende vergeſſen wird, weil die Uebertretungen nicht alle zuſammen auf einmal, ſondern ſo wie ſie entſtehen, nach einander, vom Gewiſſen gerügt werden (K. 163. f.).

11. Die Menſchen lügen aber auch Ueberzeugung, die ſie, wenigſtens nicht von der Art, oder in dem Grade haben, als ſie vorgeben. Sie belügen ſogar ſich ſelbſt, indem ſie ſich überreden, etwas zu glauben, und alſo ein inneres Bekenntniſs wovon ablegen, was ſie im Grunde nicht glauben. Dieſe Unredlichkeit kann auch äuſsere ſchädliche Folgen haben, ſie kann nach und nach in wirkliche Ueberredung ausſchlagen; daher ſchlägt Kant das Erpreſſungsmittel der Wahrhaftigkeit, den Eid, noch zu einem andern Gebrauch vor. Man ſoll nehmlich den innern Eid dazu brauchen, zu verſuchen, ob unſer inneres Bekenntniſs auch wahrhaftig iſt. Man fragt ſich nehmlich ſelbſt: getraueſt du dir wohl, bei allem was dir theuer und heilig iſt, dich für die Wahrheit z. B. des Glaubensſatzes zu verbürgen, den du für wahr ausgiebſt? Bei einer ſolchen Zumuthung wird das Gewiſſen aufgeſchreckt. Man ſieht nehmlich ein, daſs man ſich der Gefahr ausſetzt, mehr vorzugeben, als man mit Gewiſsheit behaupten kann, wenn das Dafürhalten einen Gegenſtand betrifft, der auf dem Wege des Wiſſens oder für die theoretiſche Einſicht gar nicht erreichbar, deſſen Annehmung aber wegen ſeines Zuſammenhangs mit der Moralität für die theoretiſche Vernunft empfehlbar, aber für ſie immer noch frei iſt. Noch mehr aber müſſen Glaubensbekenntniſſe, deren Quelle hiſtoriſch iſt, dieſer Feuerprobe der Wahrhaftigkeit unterworfen werden, wenn ſie Andern gar als Vorſchriften aufgelegt werden; weil hier die Unlauterkeit und geheuchelte Ueberzeugung auf Mehrere verbreitet wird, und die Schuld davon dem, der ſich für Anderer Gewiſſen gleichſam verbürgt, zur Laſt fällt (S. III. 411. 412. *).

12. Man hat zuweilen verlangt, dafs Jemand seinen Glauben (*de credulitate*) beschwören sollte, welches von einem Gericht gar nicht verlangt werden kann, und zwar aus folgenden Gründen:

a. es enthält in sich selbst einen Widerspruch; denn Glauben ist ein Mittelding zwischen Meinen und Wissen, worauf man wohl wetten, aber nicht schwören *) kann;

b. begeht der Richter, der solchen Glaubenseid der Partei anfinnet, einen grofsen Verstofs an der Gewissenhaftigkeit des Eidleistenden, und zwar

theils durch den Leichtsinn, zu dem er verleitet, und wodurch der Richter seine eigene Absicht vereitelt;

theils durch Gewissensbisse, die ein Mensch fühlen mufs, der heute eine Sache, aus einem gewissen Gesichtspunct betrachtet, sehr wahrscheinlich, morgen aber, aus einem andern, ganz unwahrscheinlich finden kann; und so lädirt er also denjenigen, den er zu einer solchen Eidesleistung nöthigt.

Kant. metaphysische Anfangsgr. der Rechtslehre I. Th. III. Hauptst. D. §. 40. S. 151. — 154.

Derſ. Religion innerhalb der Grenzen u. s. w. IV. St. I. Th. 1. Abschn. S. 240. *)

Eigendünkel,

arrogantia, *arrogance*. Die Selbstsucht des Wohlgefallens an sich selbst (P. 129.) — Die Unbescheidenheit der Forderung, von Anderen geachtet zu werden (I. 139.). Die Selbstsucht bestehet in allen Neigungen zusammengenommen.

*) Indem sich schon im Augenblick des Schwörens selbst das Fürwahrhalten ändern kann.

Digitized by Google

Sind dieſe auf ein über alles gehendes Wohlgefallen an ſich ſelbſt gerichtet, ſo iſt es die Selbſtſucht des Wohlgefallens oder der Eigendünkel (P. 120). Wird die Selbſtliebe eines Menſchen nicht durch die Selbſtliebe Anderer eingeſchränkt, ſo iſt er unmäſsig in ſeinen Forderungen überhaupt, d. i. unbeſcheiden, und folglich auch in der Forderung, von Andern geachtet zu werden, und ſo wird ſein Wohlgefallen an ſich ſelbſt nichts anders als Selbſtſucht, die dann Eigendünkel heiſst (T. 139.). Der Eigendünkel iſt alſo die Selbſtliebe, wenn ſie ſich ſelbſt geſetzgebend, und zum unbedingten praktiſchen Princip macht (P. 131.).

Eigenliebe,

philautia, *amour-propre*. Die Selbſtſucht der Selbſtliebe (P. 129.). — Die Unbeſcheidenheit in Anſehung der Anſprüche auf die Würdigkeit, von Andern geliebt zu werden (T. 139.). Die Selbſtſucht beſtehet in allen Neigungen zuſammengenommen. Sind dieſe auf ein über alles gehendes Wohlwollen gegen ſich ſelbſt gerichtet, ſo iſt es die Selbſtſucht der Selbſtliebe oder die Eigenliebe (P. 129.). Wird die Selbſtliebe eines Menſchen nicht durch die Selbſtliebe Anderer eingeſchränkt, ſo iſt er unmäſsig in ſeinen Anſprüchen überhaupt, d. i. unbeſcheiden, und folglich auch auf die Würdigkeit, von Andern geliebt zu werden, und ſo iſt ſeine Selbſtliebe nichts anders als Selbſtſucht, welche dann Eigenliebe heiſst (T. 139.).

Eigenſchaft,

Attribut, *attributum*, *attribut*. Logiſche Eigenſchaft. Diejenigen weſentlichen Merkmale (Prädicate) eines Subjects, die, als in dem Weſen des Gegenſtandes ſeines Begriffs zureichend gegründet (*ut rationata*), nothwendig aus dem Weſen folgen. Z. B. in dem Satze: ein jeder Cörper iſt theilbar, iſt das Merkmal oder Prädicat theilbar ein Attribut oder eine Eigenſchaft des Gegen-

Digitized by Go

ſtandes Cörper, deſſen Begriff in dem Subject des Satzes: ein jeder Cörper iſt theilbar, ausgeſagt wird. Denn die Ausdehnung gehört zu dem Weſen eines Cörpers, mit ihr fällt der ganze Begriff eines Cörpers weg. Nun kann die Theilbarkeit des Cörpers als nothwendige Folge ſeiner Ausdehnung von derſelben abgeleitet werden. Denn alle Ausdehnung nimmt einen Raum ein, und jeder Raum iſt theilbar, folglich auch jeder Cörper, weil er ausgedehnt iſt. Folglich iſt die Theilbarkeit ein ſolches weſentliches Prädicat eines Cörpers, das man ein Attribut oder eine Eigenſchaft nennt. — Die Beharrlichkeit iſt ein Attribut der Subſtanz; denn ſie iſt ein weſentliches Merkmal derſelben. Das Weſen der Subſtanz beſtehet nehmlich darin, daſs ſie Etwas iſt, das nur als Subject, niemals aber als bloſses Prädicat gedacht werden kann. Hieraus kann nun freilich die Beharrlichkeit derſelben, oder daſs ſie zu jeder Zeit ſeyn müſſe, nicht abgeleitet werden (C. 149.), weil die Zeit nicht zum Weſen der Subſtanz gehört. Allein ſoll Erfahrung in der Zeit möglich ſeyn, ſo muſs etwas mit andern zugleich ſeyn, und etwas auf einander folgen; weil in dieſem Zugleichſeyn und Folgen die Zeit beſteht. Folglich muſs in den Gegenſtänden der Wahrnehmung etwas ſeyn, was beharrlich iſt, an dem die Folge des Uebrigen (der Accidenzen) wahrgenommen wird. Dies Beharrliche iſt nun das, was nicht weiter Prädicat von etwas anderm ſeyn kann, ſondern bloſs als Subject gedacht werden muſs, d. h. der Gegenſtand ſelbſt und nicht die Beſtimmungen deſſelben. So wird alſo das weſentliche Merkmal der Subſtanz, daſs ſie beharrlich iſt, zwar aus dem Weſen derſelben, daſs dasjenige, was Subſtanz heiſst, nur als Subject gedacht werden kann, nicht direct abgeleitet; aber aus der Möglichkeit der Erfahrung in der Zeit, alſo vermittelſt der Vorſtellung einer empiriſchen Anſchauung in der Zeit, folgt, daſs etwas nicht Subſtanz in der Erfahrung (alſo als Erſcheinung) ſeyn könne, ohne beharrlich zu ſeyn. Und ſo iſt das Beharrliche und die Subſtanz für die Erſcheinungen identiſch, und dennoch die Beharrlichkeit nur ein Attribut und kein Beſtandſtück des Weſens der Subſtanz.

Doch kann man ſagen, daſs die Beharrlichkeit zwar kein Beſtandſtück des Weſens der logiſchen Subſtanz, aber doch der Subſtanz in der Erſcheinung ſei; welches indeſſen gezeigt werden muſs (E. 82 — 84. C. 225 — 227.).

2. Aeſthetiſche Attribute nennt man diejenigen Formen, welche nicht die Darſtellung eines gegebenen Begriffs ſelber ausmachen, ſondern nur, als Nebenvorſtellungen der Einbildungskraft, die damit verknüpften Folgen, und die Verwandtſchaft deſſelben mit andern, ausdrücken (U. 195.). Daher kann man die Attribute, von welchen vorher (in 1.) die Rede war, zum Unterſchiede von dieſen, logiſche nennen. So iſt der Adler Jupiters, mit dem Blitze in den Klauen, ein äſthetiſches Attribut des mächtigen Himmelskönigs (*l'aigle et la foudre ſont les attributs de Jupiter*); der Dreizack iſt das äſthetiſche Attribut des Neptun; die Keule das des Herkules; der Oelzweig das des Friedens; der Lorbeerkranz das des Sieges. Dieſe äſthetiſchen Attribute ſind eigentlich äſthetiſche Ideen. Sie kommen auch in der Dichtkunſt vor. Wenn König Friedrich II. (am Schluſse ſeiner Epiſtel an den Marſchal Keith, die eine Nachahmung des dritten Buchs des Lucretius enthält) ſagt: „Laſst uns aus dem Leben ohne Murren weichen, und ohne etwas zu bedauern, indem wir die Welt noch alsdann mit Wohlthaten überhäuft zurücklaſſen. So verbreitet die Sonne, nachdem ſie ihren Tageslauf vollendet hat, noch ein mildes Licht am Himmel; und die letzten Strahlen, die ſie in die Lüfte ſchickt, ſind ihre letzten Seufzer für das Wohl der Welt;“*) ſo iſt dieſe Darſtellung der untergehenden Sonne ein äſthetiſches Attribut der vorhergehenden Vernunftidee, von weltbürgerlicher Geſinnung noch am Ende des Lebens. S. übrigens Idee, äſthetiſche.

---

*) *Oui finiſſons ſans trouble, et mourons ſans regrets,*
En laiſſant l'Univers comblé de nos bienfaits.

Digitized by Go

Einbildungskraft,

Phantaſie, Imagination, *phantaſia, imaginatio, fantaiſie, imagination, imaginative,* ſo nennt man das Vermögen, einen Gegenſtand ohne deſſen Gegenwart in der Anſchauung vorzuſtellen (C. 151.). Die Einbildungskraft kann nehmlich äuſsere ſinnliche Gegenſtände darſtellen, ungeachtet ſie nicht auf unſere Organe wirken, und folglich nicht gegenwärtig ſind. Dieſe Vorſtellungen der Einbildungskraft heiſsen Einbildungen, Anſchauungen der Phantaſie (*phantasmata*). Sie ſind Reproductionen des Vergangenen. Dieſe Reproductionen ſind aber bei den Menſchen verſchieden; junge Leute z. B. denken immer aufs Zukünftige, die Alten ans Vergangene, und glauben wohl gar, in der gegenwärtigen Zeit geſchehe nichts merkwürdiges, das kömmt daher, weil ihre Sinne nicht mehr ſo gut ſind, als ehemals, (Manuſcript über Anthropologie) ſ. Darſtellungsvermögen, 1.

Die Bilder von Dingen können wir uns durch bloſſe Nachbildungskraft reproduciren, allein nicht ſo leicht die Empfindung (das Gefühl). Die Empfindung (das Gefühl) iſt nehmlich das Subjective, die Form oder das Bild iſt das Objective, jener können wir uns nicht ſo ſtark erinnern, als dieſer. Z. E. wenn man ſich eines vergangenen Unglücks erinnert, ſo vergiſst man dabei die Empfindungen (Gefühle), die man dabei gehabt hat; das vergangene Uebel vergeſſen wir daher leicht, auch das Gute, was wir von Jemand empfangen haben. Die Phantaſie geht alſo mehr auf die Bilder, daher Strafen auch zuweilen nicht viel helfen wollen, ſ. Strafe.

Das Vermögen nachzubilden iſt allen Menſchen ſehr nöthig, beſonders bei manchen Umſtänden, doch

---

Ainſi l'aſtre du jour au bout de ſa carriere
Répand ſur l'horizon une douce lumiere,
Et les derniers rayons, qu'il darde dans les airs,
Sont les derniers ſoupirs qu'il donne a l'Univers.

Digitized by Go

muſs es nicht immer in gewiſſen Graden ſeyn, denn zu lebhafte Bilder ſind nicht gut, das lange Aufhalten dabei verhindert einen in vielen Stücken. Was hilfts dem Wittwer, wenn er ſich ſeiner ſeligen Frau erinnert, und zwar zu oft und zu lebhaft? es kränkt ihn nur noch mehr. Wenn wir Jemanden wovon ein lebhaftes Bild machen wollen, ſo müſſen wir ihn mit der Sache ſelbſt nicht gar zu bekannt machen. Rouſſeau ſagt: der Vater, der da ſahe, daſs ſein Sohn anfing lüderlich zu werden, führte ihn in ein Lazareth, und zeigte ihm da die Folgen der Wolluſt. Hieraus machte er die Application.

Bilder von gemeinen Sachen ſind leicht und ſchwach; von ſeltenen Gegenſtänden lebhaft und ſchwer. Gewohnheit bringt ſchwache Bilder hervor, wie z. B. bei lange gewohnten Dieben der Galgen. Beſtändige Strafen ſind daher nicht gut. Man muſs in ſeinen Empfindungen (Gefühlen) ſteigen können. Wo die Strafen und Hinrichtungen barbariſch, ja wider die menſchliche Natur ſind, da kehrt ſich keiner daran. Wo man weiſs, daſs die Strafen den höchſten Grad erreicht haben, da wird die Empfindung ſchwächer. Ein noch gröſseres Bild macht mehr Empfindung, die Phantaſie will immer ſteigen. Neuigkeit macht, daſs die Imagination ſtärker wird, das geſchieht z. B. bei Verliebten, wenn die Perſonen ſich einander noch nicht beſitzen. Die Liebe läſst gleich nach, wenn eine Perſon die andere beſitzt, da darf man die Imagination nicht mehr gebrauchen, ſondern nur die Sinne. Einige Leidenſchaften ſind von der Art, daſs die Gegenſtände derſelben mehr in der Abweſenheit durch Phantaſie, als bei der Anweſenheit gefallen; ſo vermehrt die Abweſenheit die Liebe. Es iſt dieſes nicht leicht zu erklären. Man könnte es die Annehmlichkeit im Nachſchmack nennen. Es giebt einige Leute, die im Nachſchmack gefallen, deren Mienen man erſt auslegen muſs. Was nun nach der Reflexion gefällt, gefällt mehr, als was ſich nur ſo aufdringt und in die Sinne fällt. Wohlgefallen im Nachſchmack iſt das gröſste und beſte unter allem. So liebt man einen alten Wein, weil er im Nachſchmack gut iſt. Oft

ſagt man, was die Menſchen an der Perſon liebenswürdig finden, weiſs ich nicht; das liegt aber ſchon in der Imagination. Mancher Schreck iſt in der Imagination ſtärker, als in der Sache. So ſtellen ſich manche Leute ihr künftiges Alter ſehr ſchrecklich vor. Die Stärke, Richtigkeit und Ausbreitung ſind in der Imagination ſehr verſchieden. Junge lebhafte Leute, die ſehr reizbare Nerven haben, ſind voller Imagination. Die Weiber haben auch viele Bilder, denn ſie haben keine Macht über ſie. Alle ihre Bilder ſind ſtark, aber deswegen nicht richtig. Beſonders haben diejenigen Leute, welche Andern nachſpotten, und ihre Mienen und Gebehrden nachäffen, eine groſse Einbildungskraft. Zur Lebhaftigkeit ſind ſie geneigt, weil ſie ſich die Bilder ſo ſtark eingedrückt haben. Die Imagination muſs uns auch dienen, wenn wir uns mögliche Perſonen denken, oder in ihre Stelle ſetzen. Die Comödianten müſſen dieſes gut verſtehen. So ſagte einmal eine Principalin zu ihrer Actrice: ſie mache ihre Rolle ſehr ſchläfrig, da ſie doch von ihrem Liebhaber verachtet würde, und fragte ſie: wie ſie es denn machen werde, wenn ihr wirklicher Liebhaber ſie verachten ſollte? ich würde einen andern nehmen, war ihre Antwort. Diejenigen, auf welche die Dinge einen groſsen Eindruck machen, die können ſich auch ſtarke Bilder formiren. Comödianten ſollen Andere vorſtellen, ſie müſſen alſo ſolche Perſonen im Sinne haben, deren Miene, Stimme u. ſ. w. bei ihnen Eindruck machen. Es ſcheint am rathſamſten zu ſeyn, wenn man ſich nicht das Bild von andern Dingen, ſondern die Sache ſelbſt vorſtellt, ſo, als wenn ſie ſelbſt da wäre, und nicht bloſs eine Imagination und Vorſtellung. Ein Mathematiker hatte eine ſo ſtarke Imagination, daſs er in Gedanken die Cubikwurzel einer Zahl von 12 bis 15 Stellen ausziehen konnte. Es giebt Nationen, die voller Imagination ſind, z. B. die orientaliſchen Völker. Wo viel Imagination iſt, da iſt wenig Verſtand. Die Hypochondriſten ſind zu ohnmächtig, die Imagination zu vertreiben, ſie lachen oft in einer Geſellſchaft wider ihren Willen, und ohne Urſache.

Digitized by Go

Die Richtigkeit ist eine vorzügliche Eigenschaft der Einbildungskraft. Die Rührung ist die Anwendung der schon vorhandenen Dinge auf Triebe des Gemüths. Die Mittel zur Rührung aber müssen richtig seyn, sonst ist es nicht gut. Man ärgert sich nachher, durch Falschheit gerührt worden zu seyn, z. B. über den Dichter, der uns durch eine chimärische Erzählung rührte, und auf uns, wie auf einem Instrumente spielte. Wir ärgern uns nicht so sehr über den Irrthum, als über die Rührungen, die falsch gewesen sind Man kann auch mit einer erdichteten Geschichte rühren, aber der Plan muss mit der Wahrheit correspondiren, alsdann bin ich nicht unwillig darüber, ich bin im Lande der Dichtung und Imagination. Durch Bilder rührt man nicht, wenn sie nicht gut angebracht sind, und keine Richtigkeit darinnen ist. Ungezähmte Einbildungskraft, über die der Mensch keine Herrschaft hat, ist eine Krankheit, und befindet sich bei den Hypochondristen, melancholischen, träumerischen (und sehr nervenschwachen) Menschen. Zügellos muss die Einbildungskraft nicht seyn. Vernunft und Erfahrung müssen ihr Schranken setzen. Bei den Einbildungen können wir des Verstandes nicht entbehren, wir müssen sie durch den Verstand ordnen, ihnen ihre Falschheit und Zügellosigkeit nehmen. Wir müssen die Imagination in unsrer freien Willkühr haben. Die Imagination thut bei Verliebten grosen Schaden, denn sie ist bei ihnen nicht richtig, sie erdichtet viele Annehmlichkeiten. Einen Verliebten verfolgen die Einbildungen überall, die doch nicht wahr sind; daher ist eine Herrschaft über dieselben nothwendig. (Nach einem Manuscript über die Anthropologie).

2. Kant macht in der Critik der reinen Vernunft noch nicht einen bestimmten Unterschied zwischen Darstellungsvermögen überhaupt und Einbildungskraft, einem Zweige desselben, insbesondere. Er nennt dem bisherigen Sprachgebrauch gemäs auch das Darstellungsvermögen Einbildungskraft. So sagt er (C. 103.): die Synthesis (Zusammensetzung und Verknüpfung des durch die Sinne gegebenen Mannichfaltigen) sei die

bloſse Wirkung der Einbildungskraft (eigentlich des Darſtellungsvermögens), einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function (Einheit der Handlung, verſchiedene Vorſtellungen unter eine gemeinſchaftliche zu ordnen) der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniſs haben würden, der wir uns aber ſelten nur einmal bewuſst ſind. S. Darſtellungsvermögen, 2.

3. Eben ſo ſagt Kant (C. 151. f.): die figürliche Syntheſis, wenn ſie bloſs auf die urſprünglich-ſynthetiſche Einheit der Apperception (die transſcendentale Einheit, welche in den Kategorien gedacht wird) geht, heiſst die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft (eigentlich, des Darſtellungsvermögens). Wenn aber Kant hier die Erklärung der Einbildungskraft giebt, ſo ſetzt er das Wörtchen auch hinein, und zeigt dadurch, daſs er darunter ſowohl das Vermögen, den Gegenſtand mit deſſen Gegenwart, als auch ohne deſſen Gegenwart anzuſchauen, verſtehe. In der Critik der Urtheilskraft (U. 55.) ſagt er auch ausdrücklich: das Vermögen der Darſtellung iſt die Einbildungskraft. Da nun alle unſere Anſchauung (mit oder ohne des Gegenſtandes Gegenwart) ſinnlich iſt, ſo gehört die Einbildungskraft (das ganze Darſtellungsvermögen), der ſubjectiven Bedingung wegen, unter der ſie allein den Verſtandesbegriffen eine correſpondirende Anſchauung geben kann (daſs nehmlich der äuſsere, oder bei Abweſenheit des Gegenſtandes, doch der innere Sinn afficirt werde), zur Sinnlichkeit. Die Syntheſis dieſer Einbildungskraft (des Darſtellungsvermögens) iſt aber doch eine Ausübung der Spontaneität (Selbſtthätigkeit; iſt kein bloſses Leiden, wie das Afficirtwerden des Sinnes), denn ſie beſtimmt die Sinnlichkeit, oder giebt den Eindrücken derſelben (wenn ſie räumlich ſind) eine Geſtalt. Da ſie nun auch den Sinn ſeiner Form (Raum und Zeit) nach der Einheit der Apperception (ob ich mir jetzt z. B. einen Triangel oder ein Quadrat vorſtellen will, welches hier die Einheit des Selbſtbewuſstſeyns oder der Apperception iſt) gemäſs beſtimmen kann, ſo iſt die Einbildungskraft (das Darſtellungsvermögen) ſo fern (in Rück-

ficht dieſer Wirkung deſſelben) ein Vermögen, die Sinnlichkeit *a priori* zu beſtimmen. Dies iſt alſo dasjenige Vermögen, welches die reinen Geſtalten (Schemate) der Geometrie conſtruirt, oder auch uns die reinen Vorſtellungen der Zeit (gleichſam als einer in Anſehung ihrer Endpuncte unbeſtimmten geraden Linie) darſtellt, und die Syntheſis der Anſchauungen durch dieſes Vermögen, den Kategorien gemäſs (denen ſie dadurch den Stoff zur Quantität, Qualität u. ſ. w. liefert), muſs die transſcendentale Handlung, oder auch die transſcendentale Syntheſis der Einbildungskraft ſeyn (transſcendental nehmlich, weil ſie die Erkenntniſs *a priori* der Geometrie möglich und begreiflich macht), welches eine Wirkung des Verſtandes auf die Sinnlichkeit und die erſte Anwendung deſſelben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenſtände der uns möglichen Anſchauung iſt. Die Einbildungskraft bringt alſo, durch ihre transſcendentale Syntheſis, bei der Darſtellung wirklicher Gegenſtände in der Anſchauung, die nehmliche Wirkung hervor, die ſie hervorbringt, wenn ſie die reinen Conſtructionen der Geometrie macht. Beides iſt eine und die nehmliche Wirkung auf unſern innern Sinn, und eine Beſtimmung deſſelben, oder Verknüpfung ſeines formellen Stoffs. Die Einbildungskraft, in ſo fern ſie dieſe Wirkung hervorbringt, heiſst die transſcendentale Einbildungskraft. Sie iſt das Vermögen der Schemate (P. 121.), ſ. Schema. Wenn ſie uns nehmlich eine wirkliche phyſiſche Pyramide darſtellt, ſo iſt das die nehmliche Operation, in Anſehung der bloſsen Geſtalt, als wenn ſie den bloſsen geometriſchen Cörper, welcher Pyramide heiſst, conſtruirt; und eben hierin liegt die allgemeine Gültigkeit der Geometrie für die geſammte Erfahrung. Dieſe Syntheſis der Einbildungskraft oder des Darſtellungsvermögens iſt alſo figürlich, und von der intellectuellen Syntheſis ohne alle Einbildungskraft bloſs durch den Verſtand (vermittelſt der Kategorien) ganz unterſchieden. Die Einbildungskraft nun, wenn ſie als Spontaneität wirkt, nennt Kant die productive Einbildungskraft. Er unterſcheidet ſie dadurch von der reproductiven Einbildungskraft. Die Syntheſis der letztern iſt lediglich den empiriſchen Ge-

Digitized by Go

ſetzen der Aſſociation unterworfen, und ein Gegenſtand der empiriſchen Pſychologie. Das Darſtellungsvermögen nehmlich, wenn es uns entweder die wirklichen Gegenſtände, oder die reinen Geſtalten der Geometrie darſtellt, iſt immer productiv; derjenige Zweig des Darſtellungsvermögens, welchen wir die Einbildungskraft, nach der oben (in 1.) angegebenen Erklärung, nennen, kann productiv und reproductiv ſeyn. Sie iſt productiv, wenn die Einbildungen in der wirklichen Anſchauung nie ſo vorhanden waren, reproductiv, wenn ſie ſchon vorher als wirkliche Gegenſtände vorhanden waren, ſ. Darſtellungsvermögen, 2. (M. I, 166.).

4. Das, was den innern Sinn beſtimmt, d. i. den durch das Afficirtwerden deſſelben gegebenen Stoff (die Empfindungen im innern Sinn) verknüpft, iſt der Verſtand und deſſen urſprüngliches Vermögen, das Mannichfaltige der Anſchauung zu verbinden, d. i. unter Eine Apperception (als worauf ſelbſt ſeine Möglichkeit beruhet), zu bringen. Der Verſtand ſelbſt aber iſt in uns Menſchen kein Vermögen anzuſchauen, und kann alſo die Anſchauungen, wenn ſie auch in der Sinnlichkeit gegeben wären, nicht in ſich aufnehmen. Daher kann er nicht das Mannichfaltige ſeiner eigenen Anſchauung verbinden, weil er keine Anſchauungen hat, und kein Vermögen anzuſchauen iſt; folglich iſt ſeine Syntheſis (die durch ihn bewirkte Verbindung), wenn er für ſich allein betrachtet wird, die Einheit der Handlung, durch die er die Sinnlichkeit innerlich in Anſehung des vermittelſt derſelben gegebenen Mannichfaltigen zu beſtimmen vermögend iſt. Abſtrahiren wir alſo von der Sinnlichkeit bei dieſer Selbſtthätigkeit des Verſtandes, ſo bleibt noch immer dieſe Selbſtthätigkeit zu verbinden übrig. Ohne Sinnlichkeit iſt das verknüpfende Vermögen des Verſtandes intellectuel, und geht auf Gegenſtände überhaupt.

5. Wir nehmen auch jederzeit in uns wahr, daſs die figürliche Syntheſis (die transſcendentale Handlung der Einbildungskraft) das Mannichfaltige im innern Sinn zu

einer beſtimmten Anſchauung verbinden muſs. Wollen wir uns z. B. einen Cirkel denken, ſo ſteht er nicht gleich in unſern Gedanken da, ſondern wir müſſen von irgend einem Puncte ausgehen, und ſo den ganzen Cirkel erſt machen (beſchreiben oder conſtruiren). Die drei Abmeſſungen des Raums (die Ausdehnung deſſelben in die Länge, Breite und Tiefe oder Höhe) können wir uns gar nicht anders vorſtellen, als dadurch, daſs wir von einem gewiſſen Punct aus in Gedanken eine Linie ziehen, dann von demſelben Punct aus eine andere Linie ſenkrecht auf die erſte ziehen, das giebt uns die Länge und die Breite; endlich ziehen wir von demſelben Punct aus noch eine dritte Linie ſenkrecht auf die beiden erſten aufwärts oder abwärts, dies giebt dann die dritte Abmeſſung des Raums, die Höhe nehmlich oder die Tiefe, welches einerlei iſt. Die Zeit ſelbſt können wir uns nur durch das Ziehen einer geraden Linie (die äuſserliche figürliche Vorſtellung derſelben) denken (M. I, 169. C. 154. f.).

6. Kant führt noch drei merkwürdige Wirkungen der Einbildungskraft an (U. 57), deren Hervorbringung uns gänzlich unbegreiflich iſt:

a. daſs ſie gelegentlich die Zeichen für die Begriffe zurückruft;

b. daſs ſie das Bild und die Geſtalt des Gegenſtandes aus einer unausſprechlichen Zahl von Gegenſtänden reproducirt;

c. daſs ſie aus mehrern Bildern von derſelben Art ein mittleres herauszubekommen weiſs, das allen übrigen zum gemeinſchaftlichen Maaſse dient.

7. In der Critik des Geſchmacks ſpielt die Einbildungskraft eine ſehr wichtige Rolle, indem der Geſchmack das Beurtheilungsvermögen eines Gegenſtandes in Beziehung auf die freie Geſetzmäſsigkeit der Einbildungskraft (des Darſtellungsvermögens) iſt. Das Geſchmacksurtheil iſt nehmlich ein Urtheil über eine Wirkung der Einbildungskraft in ihrer Freiheit, d. h. in dem

Digitized by Go

Zuſtande derſelben, daſs ſie nicht daran gebunden iſt, etwas beſtimmtes hervorzubringen, wie es der Fall iſt, wenn ſie reproductiv iſt und folglich nach den Aſſociationsgeſetzen wirkt. Folglich iſt die Einbildungskraft bei dem Geſchmacksurtheil in dem Zuſtande, daſs der ſchöne Gegenſtand ihr eine ſolche Form an die Hand giebt, als ſie ſelbſt in Einſtimmung mit der Verſtandesgeſetzmäſsigkeit überhaupt entwerfen würde. Die Einbildungskraft iſt zwar bei der Auffaſſung eines gegebenen Gegenſtandes der Sinne an eine beſtimmte Form dieſes Objects gebunden, und hat in ſo fern kein freies Spiel (wie im Dichten), allein ſie fühlt ſich dabei frei, wenn der Gegenſtand ſchön iſt, das iſt, ſie fühlt ſich in demſelben Zuſtande, in welchem ſie ſeyn würde, wenn ſie ſelbſt Urheberin der ihr zur Auffaſſung gegebenen Form wäre. Allein iſt nicht eine freie Geſetzmäſsigkeit der Einbildungskraft ein Widerſpruch? Denn frei heiſst doch unabhängig ſeyn, und geſetzmäſsig ſeyn heiſst doch vom Verſtande, dem Vermögen der Geſetze, abhängen. Kant erklärt das ſo, dieſe Geſetzmäſsigkeit iſt nicht eine Geſetzmäſsigkeit nach einem beſtimmten Geſetze, ſonſt würde das Urtheil durch Begriffe, z. B. des Guten u. ſ. w. beſtimmt, und wäre kein Geſchmacksurtheil. Es wird alſo eine Geſetzmäſsigkeit ohne Geſetz ſeyn, d. i. eine ſubjective Uebereinſtimmung der Einbildungskraft zum Verſtande, denn dieſe kann mit der freien Geſetzmäſsigkeit des Verſtandes (daſs er nehmlich nicht auf einen beſtimmten Begriff hin und doch ſeinen Geſetzen gemäſs wirkt) und mit der Eigenthümlichkeit eines Geſchmacksurtheils (allgemeingeltend und doch etwas Subjectives, nehmlich ein Gefühl prädicirend zu ſeyn) allein zuſammen beſtehen (M. II. 527. U. 68. f.).

8. Wenn unſere Einbildungskraft ſich ſelbſt bei der gröſsten Beſtrebung unvermögend fühlt, die äſthetiſche Gröſse eines Gegenſtandes zu ſchätzen, ſo heiſst dieſer Gegenſtand erhaben, obgleich eigentlich nur die Gemüthsſtimmung des Subjects, nicht das Object, erhaben iſt; weil, indem die Einbildungskraft alsdann ihr ganzes Vermögen der Zuſammenfaſſung fruchtlos an die-

Digitized by Google

ſer Gröſse verſchwendet, die Anſchauung derſelben die Idee der Unendlichkeit erweckt, eine überſinnliche Vorſtellung, die aller ſinnlichen Gröſse überlegen iſt (U. 93. f. M. II, 559.).

9. Die äſthetiſche Beurtheilungskraft bezieht in Beurtheilung des Schönen die Einbildungskraft in ihrem freien Spiele auf den Verſtand, um mit deſſen Begriffen überhaupt zuſammenzuſtimmen, ohne zu beſtimmen mit welchen. Eben ſo bezieht ſie daſſelbe Vermögen in Beurtheilung des Erhabenen auf die Vernunft, um zu deren Ideen überhaupt zuſammenzuſtimmen, ohne zu beſtimmen zu welchen; das heiſst, es wird diejenige Gemüthsſtimmung im Subject hervorgebracht, die der Einfluſs beſtimmter Ideen auf das Gefühl bewirken würde (M. II. 560. U. 94. f.).

10. Wenn ſich alſo das Gemüth, in der Betrachtung eines Gegenſtandes, den die Einbildungskraft nicht zuſammenzufaſſen vermag, dem vergeblichen Bemühen dieſes Vermögens und einer obſchon ganz ohne beſtimmten Zweck damit in Verbindung geſetzten, allem Sinnlichen und der ganzen Macht der Einbildungskraft ſelbſt überlegenen, Vernunft überläſst, ſo entſtehet im Gemüth das Gefühl des Erhabenen (M. II, 561. U. 95.)

11. Die Natur liefert uns in der bloſsen Anſchauung Fälle vom Erhabenen, wo eine groſse Einheit als Maaſs für die Einbildungskraft gegeben iſt. Wir nehmen z. B. unſer uns bekanntes Planetenſyſtem zum Maaſsſtab für die Milchſtraſse, und es iſt nicht unmöglich, daſs das Syſtem der unermeſslichen Menge ſolcher Milchſtraſsen unter dem Namen der Nebelſterne wieder die Milchſtraſse zum Maaſsſtabe fordern werde, und ſo fort ohne Ende. Das Erhabene liegt alſo, bei der äſthetiſchen Beurtheilung eines ſo unermeſslichen Ganzen, nicht in der Zahl der Weltcörper, ſondern darin, daſs der Maaſsſtab immer gröſser wird, wozu die ſyſtematiſche Abtheilung des Weltgebäudes beiträgt, die uns alles Groſse in der Natur immer wiederum als klein, eigentlich aber unſere Einbildungskraft

Digitized by Go

in ihrer ganzen Grenzenlosigkeit, und mit ihr die Natur als gegen die Ideen der Natur verschwindend vorstellt. Uebrigens verweise ich wegen mehrerer hierher gehörenden Erläuterungen auf den Artikel: Zweckmäfsigkeit (M. II, 562. U. 95. f.).

12. Die Einbildungskraft liefert uns eine eigene Art von Vorstellungen, welche viel zu denken veranlassen, ohne dafs doch ein bestimmter Begriff ihnen völlig angemessen seyn könnte; diese Vorstellungen heifsen ästhetische Ideen, dergleichen z. B. die Glückseligkeit ist. Eine solche ästhetische Idee kann eigentlich keine Sprache völlig erreichen, keine vollkommen verständlich machen, ob wir gleich, unter dem Namen Geist, ein Vermögen haben, sie darzustellen. Man mufs diese ästhetischen Ideen ja nicht mit den Vernunftideen verwechseln, zu denen sie vielmehr als das Gegenstück (der Pendant) angesehen werden können. Eine ästhetische Idee ist eine Anschauung, eine Vernunftidee, z. B. die Weisheit, hingegen ein Begriff, der ästhetischen Idee kann daher kein Begriff, der Vernunftidee keine Anschauung adäquat seyn. Es wird hiervon bei dem Worte: Idee, ästhetische, umständlicher gehandelt werden (M. II, 693. U. 192. f.).

13. Dies ist das Vornehmste, was von der Einbildungskraft zu merken ist; was Kant noch sonst von den Vorstellungen derselben sagt, z. B. wie sie mit ihren Anschauungen die Vernunft nicht erreicht, wird in dem Artikel: Idee, eine schicklichere Stelle finden.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth I. Buch. I. Hauptst. III. Abschn. §. 10. S. 103. — II. Haupst. II. Abschn. §. 24. S. 151. f. — *,* S. 154. f.

Deff. Critik der Urtheilskraft, I. Th. §. 17 S 55. — S. 57. — Allgem. Anmerkung zum 1. Abschn. der Analytik. S. 68. f. — §. 26. S. 93. ff. — §. 49. S. 192 f.

Deff. Critik der pract. Vernunft, I. Th. I. B. II. Hauptst. Von der Typik. S. 121.

Einerleiheit,

Identität, *identitas, identité.* Derjenige Reflexionsbegriff, durch welchen die Gegenstände mit eben denselben innern Bestimmungen gedacht werden. Ich nehme z. B. wahr, dass ein Ding, das mir heute vorkömmt, dieselbe Beschaffenheit und diese Gröfse (Qualität und Quantität) habe, als ein anderes, das mir gestern vorkam, so denke ich mir beide als einerlei. Sind die Gegenstände nun Begriffe, so sind diese Begriffe einerlei oder identisch, wenn sie alle eben dieselben Merkmale haben. Sind die Gegenstände aber Erscheinungen, so gehört Raum und Zeit mit zu ihren innern Bestimmungen, und die Gegenstände können nach allen übrigen innern Bestimmungen einerlei, und doch zu verschiedenen Zeiten, oder an verschiedenen Orten vorhanden, und blofs dadurch von einander verschieden seyn (C. 319).

2. Leibnitz nahm die Erscheinungen als Dinge an sich selbst, d. i. abstrahirte bei der Betrachtung derselben von Raum und Zeit, die er für blofse aus der Sinnlichkeit entspringende Phänomene hielt, und verglich also die Gegenstände nur nach ihren Begriffen, oder dem, was der blofse Verstand von ihnen denken kann, abstrahirt von allem dem, was blofs Anschauung ist. Er sagte nehmlich, die Sinne verwirrten unsere Vorstellungen, und machten dadurch die Gegenstände, welche, sobald sie der blofse Verstand dächte, Dinge an sich (*intelligibilia*) wären, zu Phänomenen. Sondere man also diese verworrenen Vorstellungen, z. B. Raum und Zeit, so wie wir sie anschauen, im Verstande ab, so blieben uns die Dinge an sich übrig, die folglich durch blofse Begriffe, nicht durch Anschauungen, erkannt würden. Dies brachte ihn auf seinen Satz des Nichtzuunterscheidenden (*principium identitatis indiscernibilium*), oder die Behauptung, zwei aufser einander wirkliche einzelne Dinge, die gänzlich einerlei wären, seien unmöglich. Dieser Satz behauptet also, dass

Digitized by Go

zwei Gegenſtände, die einerlei innere Beſtimmungen haben, auch der Zahl nach nicht verſchieden, ſondern ein und derſelbe Gegenſtand ſeyn müſſen. Und das kann auch nicht beſtritten werden, weil auch ſelbſt Raum und Zeit zu den innern Beſtimmungen der Naturdinge gehören. Aber Leibnitz gieng, durch ſeine falſche Theorie von der Sinnlichkeit verführt, weiter, und behauptete mit jenem Satze zugleich, daſs zwei der Zahl nach wirklich verſchiedene ſinnliche Gegenſtände durchaus verſchiedene innere Beſtimmungen haben müſsten, zu welchen er die Verſchiedenheit des Raums und der Zeit als verworrener Vorſtellungen der Sinnlichkeit nicht rechnete. Und da irrte er. Denn zwei Dinge können ganz dieſelben innern Beſtimmungen haben, und doch der Zahl nach (numeriſch) verſchieden ſeyn, wenn ſie nur zu verſchiedenen Zeiten an demſelben Ort, oder zu denſelben Zeiten an verſchiedenen Orten, oder zu verſchiedenen Zeiten an verſchiedenen Orten vorhanden ſind. Mag auch ein Theil des Raumes oder der Zeit einem andern Theile derſelben völlig ähnlich und gleich ſeyn, ſo iſt doch der eine Theil auſser dem andern, und daher zwar mit ihm dem Verſtande, d. i. dem Begriffe nach identiſch, aber doch der Zahl nach verſchieden, es ſind zwei Theile und nicht ein und eben derſelbe Theil. Und dieſes muſs daher auch von dem gelten, was in dieſen Raumes- oder Zeittheilen vorhanden iſt (C. 320).

Einfache,

ens ſimplex ſimpliciter et rigoroſe dictum, ſimple. Das Erſte in der Reihe der Bedingungen, in Anſehung der Theile eines in ſeinen Grenzen gegebenen Ganzen (C. 446). Wenn mir ein Ganzes innerhalb ſeiner Grenzen gegeben iſt, ſo hat dieſes ſeine Theile, woraus es beſtehet, dieſe machen, als die Bedingungen des Ganzen, zuſammen das Ganze aus. Jeder dieſer Theile kann nun wieder für ſich als ein in ſeinen Grenzen gegebenes Ganze betrachtet werden, und hat alſo wiederum ſeine Theile, als die Bedin-

Digitized by Google

gungen deſſelben, von welchen Theilen wiederum daſſelbe gilt. So entſtehet nun eine Reihe von Theilen. Z. B. die Linie AD ſei ein ſolches innerhalb ſeiner Grenzen A und D gegebenes Ganze, es beſtehe nun aus den Theilen AB, BC, CD; der Theil AB beſtehe wieder aus den Theilen Ab, bc, cd, de, ef, fB; der Theil Ab beſtehe wieder aus den Theilen Aα, αβ, βb u. ſ. w. So entſtehet eine Reihe von Bedingungen des Ganzen, nehmlich AB, Ab, Aα u. ſ. w. Die Vernunft, welche ihrer Natur nach die Vollendung dieſer Reihe will, ſtellt ſich nun das erſte Glied derſelben vor, welches Aα noch nicht iſt. Gäbe es nehmlich ein Glied, welches in Anſehung der Theile unbedingt wäre, d. i. abſolut keine Theile mehr hätte, ſo wäre daſſelbe das Erſte in der Reihe der Bedingungen in Anſehung der Theile des in ſeinen Grenzen gegebenen Ganzen, oder das Einfache (C. 440. 446).

2. In Anſehung dieſes Einfachen iſt nun eine Antinomie in der menſchlichen Vernunft, ſobald wir die ſinnlichen Gegenſtände nicht für Erſcheinungen, ſondern für Dinge an ſich halten. Das heiſst, man kann dann eben ſo unumſtöſslich beweiſen, daſs ein Einfaches exiſtirt, als daſs keins exiſtirt. Daſs alles Zuſammengeſetzte aus einfachen Theilen beſtehet, folgt dann nehmlich daraus, daſs, wenn alle Zuſammenſetzung in Gedanken aufgehoben würde, und dennoch kein Einfaches exiſtirte, gar nichts exiſtiren würde, weil dann, wegen der Aufhebung der Zuſammenſetzung, auch kein Zuſammengeſetztes mehr exiſtiren würde. Sollte ſich aber die Zuſammenſetzung in Gedanken nicht aufheben laſſen, ſo würde folgen, daſs das Zuſammengeſetzte nicht aus Subſtanzen beſtünde, indem die Zuſammenſetzung, die nur eine Relation der Subſtanzen ſeyn kann, nicht die Subſtanz ausmacht, ſondern das, was zuſammengeſetzt iſt (C. 462).

3. Wenn aber ein zuſammengeſetztes Ding aus einfachen Theilen beſtehet; ſo muſs der Raum, den das Zuſammengeſetzte einnimmt, aus eben ſo viel Theilen

Digitized by Go

beſtehen, als dieſes Zuſammengeſetzte. Wenn aber das iſt, ſo muſs das Einfache, woraus das Zuſammengeſetzte zuſammengeſetzt iſt, einen Raum einnehmen, weil der Raum nicht aus einfachen Theilen, ſondern aus Räumen beſteht. Nimmt aber das Einfache einen Raum ein, ſo muſs es Theile haben, die auſser einander ſind, d. i. die nicht bloſs Accidenzen, ſondern Subſtanzen ſind, folglich müſste das Einfache zuſammengeſetzt ſeyn, welches ſich widerſpricht. Ueberhaupt kann das Daſeyn des ſchlechthin Einfachen aus keiner Erfahrung bewieſen werden, weil von dem Nichtbewuſstſeyn ſeiner Theile nie der Schluſs auf die gänzliche Unmöglichkeit der Theile gelten kann (C. 464. f.).

4. Die Auflöſung dieſer Antinomie beſtehet darin, daſs der Natur unſrer Sinnlichkeit gemäſs die Theilung eines Gegenſtandes in der Erſcheinung ins Unendliche gehet, d. i. daſs wir zwar vielleicht einmal an eine bedingte Grenze kommen, wo wir aus Eingeſchränktheit unſrer Organe oder Werkzeuge in unſrer Theilung ſtehen bleiben müſſen; aber nicht an eine unbedingte Grenze, oder das abſolut Einfache, was keine Theile mehr hätte. Darum iſt aber nicht ſchon eine unendliche Theilung in dem Gegenſtande da, oder die unendliche Menge der Theile ſchon vor der Theilung wirklich vorhanden. Dies müſste nur dann ſo ſeyn, wenn die ſinnlichen Gegenſtände Dinge an ſich wären. Aber ſo ſind ſie Erſcheinungen, d. i. bloſse Vorſtellungen unſrer Sinnlichkeit, welche daher die Eigenſchaft der Formen unſrer Sinnlichkeit, des Raumes und der Zeit, annehmen, und ſo wie dieſe ins Unendliche theilbar ſeyn müſſen. Die Theile ſind alſo hier nie vor der Theilung, ſondern durch die Theilung, und nur immer ſo weit, als die Theilung getrieben wird, vorhanden. (C. 551. f.), ſ. Antinomie, 4, A, b.

5. Darum iſt nun der Regreſſus der Theilung irgend einer Materie im Raume, d. i. der Zurückgang zu den Theilen, woraus ſie beſteht, weil ſie als unendlich viele vorgeſtellt werden, jederzeit zu groſs für un

fern Begriff, der immer eine Zahl ist; indem das Unendliche eine Vielheit ist, die alle Zahl übersteigt; ich kann folglich den Regressus nicht vollenden (S. III. §. 1. *). Soll aber die Theilung des Raumes (und der darin befindlichen Materie, oder des erfüllten Raumes) irgend bei einem Gliede derselben (dem Einfachen) aufhören, so ist der Regressus für die Idee des Unbedingten immer zu klein, denn das Glied der Theilung, bei dem man mit der Theilung aufhört, ist noch immer nicht das unbedingt Einfache. Es läfst noch immer einen Regressus zu mehreren in ihm enthaltenen Theilen übrig; ich frage, warum kann dieses Glied nicht mehr getheilt werden? (M. I, 586. C. 515. f.).

6. Eben so unerweislich ist die alte sehr gemeine Meinung, nach welcher man annimmt, die Seele sei eine einfache Substanz, welches ein transscendenter Begriff, d. i. ein solcher ist, der die Grenzen der Erfahrung überschreitet. Es ist ganz wohl erlaubt, sich die Seele als einfach zu denken, um, nach dieser Idee, eine vollständige und nothwendige Einheit aller Gemüthskräfte zum Princip unserer Beurtheilung ihrer innern Erscheinungen zu legen, ob man gleich diese Einheit nicht in *concreto* einsehen kann. Aber die Seele für eine wirklich einfache Substanz zu halten, würde eine willkührliche und gewagte Hypothese seyn, weil die Möglichkeit einer einfachen Erscheinung (eines einfachen beharrlichen Subjects der sinnlichen Anschauung, d. i. einer einfachen Substanz) gar nicht einzusehen ist (C. 799. f.).

7. Der vermeintliche Beweis der einfachen Natur unserer denkenden Substanz aus der Einheit der Apperception beweiset also nichts, denn daraus, dafs die Apperception oder das Bewufstseyn meiner selbst, der blofse Gedanke Ich, welcher mit jedem Gedanken verknüpft ist, eine einfache Vorstellung ist, folgt gar nicht, dafs das Ding, welches den Gedanken hat, eine einfache Substanz ist. Das Einfache in der

Digitized by Go

Abſtraction iſt ganz etwas anders, als das Einfache im Gegenſtande. Ein Beiſpiel davon giebt der bewegte Cörper; will ich mir von dieſem bloſs ſeine Bewegung denken, ſo betrachte ich ihn als einen Punct, der ſich bewegt, weil ſein Volumen bei der bloſsen Bewegung nicht in Betrachtung kömmt. Daraus folgt aber nicht, daſs der Cörper ſelbſt ein Punct iſt. Eben ſo wenig folgt daraus, daſs ich zum Selbſtbewuſstſeyn, das jeden Gedanken begleitet, die einfache Vorſtellung des Ichs zum Gedanken hinzufüge, und mir darunter das denkende Subject als denkend vorſtelle, daſs das denkende Subject wirklich einfach ſei. So wie der Cörper in Bewegung, bloſs in Beziehung auf dieſe Bewegung als einfach, als ein Punct gedacht wird, und darum doch als Object zuſammengeſetzt iſt; ſo wird auch die Seele im Denken, bloſs in Beziehung auf das Denken, als einfach gedacht, woraus gar nicht folgt, daſs ſie als Object darum auch einfach ſei (C. 812. f.). Da wir den Begriff eines einfachen Weſens durch keine mögliche Erfahrung ſinnlich, mithin in *concreto* verſtändlich machen können; ſo iſt es uns auch zur Erklärung der Erſcheinungen der Seele ganz gleichgültig, ob ſie eine einfache Subſtanz ſei, oder nicht (Pr. 131. 165).

8. Das Einfache, im abſoluten Verſtande, da es etwas bedeutet, was nicht mehr zuſammengeſetzt iſt, iſt folglich eine Idee, oder ein Vernunftbegriff, der bloſs dazu dient, den Verſtand zu der Vollſtändigkeit der Theilung anzuhalten, und ihn darin immer weiter zu treiben, obwohl dieſe Theilung nie vollendet wird. Das Einfache iſt alſo bloſs ein ideales Ziel, das die Vernunft den Arbeiten des Verſtandes bei der Theilung der Materie vorſteckt, auf welches folglich das Bemühen des Verſtandes losgehet, welches aber in der Erfahrung eben ſo wenig erreichbar iſt, als die unendliche Zuſammenſetzung der Materie unter dem Namen der Welt (S. III, §. 1). Uebrigens wird das Einfache auch in relativer Bedeutung genommen, da es ſo viel heiſst, als das, was weniger zuſammengeſetzt iſt. In

dieſem Sinne gebraucht es Kant (C. 351), wenn er ſagt: das irrige Urtheil ſei eine zuſammengeſetzte Wirkung, welche man in die einfache des Verſtandes und der Sinnlichkeit auflöſen müſſe. Darum iſt aber dasjenige im Urtheile, welches z. B. die einfache Wirkung des Verſtandes iſt, immer noch zuſammengeſetzt. Denn es laſſen ſich darin z. B. noch das Selbſtbewuſstſeyn, die verſchiedenen Begriffe u. ſ. w. unterſcheiden. Aber dieſe Wirkung iſt einfach, in Rückſicht auf jene zuſammengeſetzte Wirkung beider Erkenntniſsvermögen, von der ſie ein Theil iſt (C. 351).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einleitung. I. S. 351. — II. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 440. 446. — II. Abſchn. Der Ant. der reinen Vern. 2. Widerſtr. der transſc. Ideen. S. 462 — S 464. f. V. Abſchn. S. 515. f — IX. Abſchn. II. S. 551. f. — Methodenlehre I. Hauptſt. III. Abſchn. S 799. f. — IV. Abſchn. S. 812. f.

Ej. Diſſ. de mundi ſenſ. et int. form. et princip §. 1.

Deſſ. Prolegomenen §. 44. S. 131. — §. 57. S. 165.

M. Herz Betrachtungen aus der ſpeculativen Weltweisheit, S. 19.

Einfalt,

ſimplicitas, ſimplicité. So heiſst in der Theorie des Erhabenen die kunſtloſe Zweckmäſsigkeit (U. 126). Die Zweckmäſsigkeit eines Dinges iſt diejenige Beſchaffenheit deſſelben, daſs der Begriff des Dinges zugleich der Grund der Wirklichkeit deſſelben iſt (U. XXVIII). Dieſe Zweckmäſsigkeit iſt kunſtlos, wenn es nicht das Anſehen hat, als ſei groſse Geſchicklichkeit angewendet worden, das Ding hervorzubringen (U. 175).

2. Einfalt iſt gleichſam der Stil der Natur im Erhabenen, d. h. dasjenige in der Natur, was das Gefühl des Erhabenen in uns erweckt, ſcheint nie mit

groſser Geſchicklichkeit auf dieſe Wirkung eingerichtet zu ſeyn. Und ſo iſt auch Einfalt gleichſam der Stil der Sittlichkeit, welche eine zweite (überſinnliche) Natur iſt, wovon wir nur die Geſetze, aber nicht das überſinnliche Vermögen derſelben (die Vernunft) in uns, kennen (U. 126. M. II, 603), ſ. Zweckmäſsigkeit, Erhaben, Sittlichkeit.

Einfluſs,

influxus, influence. Die Einwirkung einer Subſtanz in eine andere, die auſser ihr befindlich iſt. Sie ſetzt immer zwei Subſtanzen voraus, die thätige und die leidende. So verſchafft man den Geſetzen der reinen praktiſchen Vernunft Einfluſs auf die Maximen des menſchlichen Gemüths, wenn man ſo auf die Gemüther der Menſchen wirkt, daſs ſie die Geſetze der praktiſchen Vernunft, die ſie für allgemein verbindend erkennen, auch wirklich zu ihren ſubjectiven Maximen machen, oder darnach handeln (P. 269), ſ. Eingang.

2. Der reelle Einfluſs einer Subſtanz, die ein Theil der Welt iſt, in einen andern Theil der Welt, heiſst der phyſiſche Einfluſs (*influxus phyſicus*). Wenn z. B. ein bewegter Cörper A einen ruhenden B anſtöſst und in Bewegung ſetzt, ſo hat A. einen phyſiſchen Einfluſs auf B, weil B. erſt ruhete und ſich nun bewegt, und A. dieſes in B. bewirkt hat. Leibnitz verwarf dieſen phyſiſchen Einfluſs, weil nach ihm auch die Cörper aus Monaden beſtehen, welche vorſtellende Kräfte ſind, und alſo der Zuſtand der Vorſtellungen der einen Subſtanz mit dem Zuſtande der Vorſtellungen der andern Subſtanz in ganz und gar keiner wirkſamen Verbindung ſtehen könnte (C. 331).

3. Der phyſiſche Einfluſs iſt die älteſte Erklärungsart der Gemeinſchaft der Subſtanzen. Sie behauptet: daſs die Leiden einer Subſtanz dieſer Welt von einer andern Subſtanz derſelben auf eine reelle Art

hervorgebracht werden (Baumgartens Metaphyſik §. 330).

Eingang,

aditus, entrée. Die Möglichkeit der Einwirkung. So ſagt Kant (G. 31.): daſs man der Lehre der Sitten durch Popularität Eingang verſchaffen könne, d. h. daſs man es dadurch, daſs man ſie in einer für die gemeine Faſſungskraft verſtändlichen Sprache vortrage, möglich machen könne, daſs ſie aufs Gemüth wirke. Die Methodenlehre der reinen praktiſchen Vernunft iſt die Art, wie man den Geſetzen der reinen praktiſchen Vernunft Eingang in das menſchliche Gemüth, d. i. Einfluſs auf die Maximen deſſelben verſchaffen kann (P. 269).

Einheimiſch,

immanent, *domesticus, domestique, immanent.* So heiſst im Theoretiſchen diejenige Vorſtellung, die nur auf Erfahrung geht (Pr. 126.), oder auf Erfahrung eingeſchränkt iſt (Pr. 204), weil ſie dann in ihrem Gebiet iſt und bleibt, ſ. Transſcendent. Eigentlich heiſst alſo einheimiſch oder immanent ſeyn, in ſeinem Gebiet ſeyn, transſcendent ſeyn dagegen, über ſein Gebiet hinausgehen (P. 31).

2. So, ſagt Kant, ſind diejenigen Grundſätze immanent, deren Anwendung ſich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält. Z. B. der Grundſatz, daſs alle Veränderung ihre Urſache habe, iſt ein Grundſatz des bloſs empiriſchen Gebrauchs, und kann daher ein immanenter Grundſatz des reinen Verſtandes genannt werden (C. 352. f.).

3. Man kann die ſynthetiſchen Grundſätze des Verſtandes nur zur Erfahrungserkenntniſs gebrauchen, dies drückt Kant ſo aus: ſie ſind nur von immanentem

Gebrauch. Die ſynthetiſchen Grundſätze des Verſtandes ſind nehmlich diejenigen, welche Kant unter den Namen der Axiomen der reinen Anſchauung, der Anticipationen der Wahrnehmung, der Analogien der Erfahrung und der Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt aufführt. Sie heiſsen ſynthetiſche, weil der Verſtand noch analytiſche Grundſätze hat, die zum Denken überhaupt, und alſo zur Logik gehören. Jene metaphyſiſchen Grundſätze finden den Beweis ihrer Gültigkeit eben darin, daſs ohne ſie keine Erfahrung möglich iſt. Folglich können ſie auch nur für die Erfahrung gültig, d. i. von immanentem Gebrauch ſeyn. Die logiſchen Grundſätze hingegen ſind von jedem Gebrauch, weil ohne ſie gar kein Denken möglich iſt, ſo wie ohne jene metaphyſiſche oder ſynthetiſche Grundſätze des Verſtandes gar kein Erkennen. Daſs alle Veränderung ihre Urſache haben müſſe, iſt ein ſolcher ſynthetiſcher, daſs aber alles, was gedacht wird, ſeinen Grund haben müſſe, iſt ein ſolcher analytiſcher Grundſatz des Verſtandes (C. 664).

4. Die tranſcendentalen Ideen haben ihren guten und folglich immanenten Gebrauch, d. h. diejenigen nothwendigen Vernunftbegriffe, denen kein congruirender Gegenſtand in der Erfahrung gegeben werden kann, die folglich gewiſſe Gegenſtände lediglich *a priori* vorſtellen, und daher tranſcendental heiſsen, können doch zur Erfahrungserkenntniſs dienen. Die Idee an ſich ſelbſt iſt nicht immanent, weil ihr Gegenſtand nicht innerhalb der Erfahrungsgrenzen liegt, und daher kein Gegenſtand der Erfahrung dadurch erkannt werden kann. Bloſs ihr Gebrauch iſt in Anſehung der geſammten möglichen Erfahrung, einheimiſch (immanent), weil ſie gebraucht werden, die geſammte Erfahrungserkenntniſs ſyſtematiſch und vollſtändig zu machen; ſie gehen auf den Verſtandesgebrauch, in Anſehung der Gegenſtände, mit welchen er zu thun hat, nicht auf dieſe Erfahrungsgegenſtände ſelbſt (C. 671). Kant hat hier (und C. 664) offenbar

Digitized by Go

seinen Sprachgebrauch etwas geändert, und schärfer und richtiger bestimmt als vorher (C. 352). Er unterscheidet nehmlich hier zwischen einer immanenten Vorstellung, deren Gegenstand in der Erfahrung zu finden ist, und dem immanenten Gebrauch einer Vorstellung, deren Gegenstand vielleicht in keiner Erfahrung zu finden ist, aber doch zur Erfahrungserkenntniss dient. In diesem Sinne sind die synthetischen Grundsätze des Verstandes (in 1) sowohl selbst immanent, als auch von immanentem Gebrauch. Hingegen ist die Idee von Gott nicht immanent, weil Gott kein Erfahrungsgegenstand ist, und kein Naturphänomen, oder Naturding aus dem Begriff desselben (physisch, d. h. erkennbar) erklärt werden kann; aber wohl von immanentem Gebrauch in Ansehung der gesammten möglichen Erfahrung, weil er die Reihe der Ursachen und Wirkungen in der Natur in eine oberste Ursache vereinigt, und dadurch das System aller Ursachen und Wirkungen schliefst, dass sie den letzten Grund aller Erscheinungen in ein intelligibeles Wesen setzte (C. 671).

5. Dieser Behauptung scheint nun Kant (C. 827) zu widersprechen, wenn er sagt: die drei Sätze: der Wille ist frei, die Seele ist unsterblich, und es ist ein Gott, haben gar keinen immanenten, d. i. für Gegenstände der Erfahrung zulässigen, mithin für uns auf einige Art nützlichen Gebrauch, sondern sind an sich betrachtet, ganz müssige und dabei noch äusserst schwere Anstrengungen unserer Vernunft. Allein Kant unterscheidet den immanenten Gebrauch in Ansehung der gesammten möglichen Erfahrung von dem immanenten Gebrauch für Gegenstände der Erfahrung. Offenbar soll die Stelle (C. 867) heissen, diese Sätze haben gar keinen, für Gegenstände der Erfahrung, immanenten, d. i. zulässigen, mithin für uns zum Erkennen der Gegenstände selbst nützlichen Gebrauch. Der ganze Zusammenhang lehrt, dass Kant sagen will, Erfahrungserkenntniss lässt sich aus der Frei-

Digitized by Google

heit des Willens, der Unſterblichkeit der Seele, dem Daſeyn Gottes nicht hernehmen. Indeſſen ſind doch die abſolute Selbſtthätigkeit oder die Freiheit des Willens, und ſchlechthin nothwendiges Weſen, als oberſte Urſache der Welt, regulative Ideen, d. i. zum Behuf der Erkenntniſs *) ſollen ſie nicht gewiſſe Gegenſtände vorſtellen, ſondern nur den Verſtand zu einem gewiſſen Ziele richten, nehmlich in der Speculation immer ſo zu verfahren, als ob alle Naturnothwendigkeit ſich zuletzt in abſoluter Selbſtthätigkeit, und alle Naturabhängigkeit ſich zuletzt in einem ſchlechthin nothwendigen Weſen endige (C. 672. 827). Alſo ſind die Ideen ſelbſt in Anſehung ihrer Gegenſtände nicht immanent, ſondern transſcendent, d. h. ihre Gegenſtände liegen über die Grenzen aller Erfahrung hinaus (C. 384); ihr objectiver (oder conſtitutiver) Gebrauch, d. i. der Gebrauch derſelben, um durch ſie Gegenſtände zu erkennen, iſt ebenfalls jederzeit transſcendent, der objective Gebrauch der reinen Verſtandesbegriffe (Kategorien, z. B. Urſache, Wirkung) dagegen muſs jederzeit immanent ſeyn (C. 383); allein der regulative Gebrauch der Ideen, oder der Gebrauch derſelben in Anſehung der geſammten möglichen Erfahrung iſt immanent (C. 671).

6. Die immanente Phyſiologie betrachtet die Natur als den Inbegriff aller Gegenſtände der Sinne, mithin ſo wie ſie uns gegeben iſt. Aber demungeachtet iſt ſie keine empiriſche Wiſſenſchaft, weil ſie immanent iſt, ſondern ſie betrachtet die Natur nach den Bedingungen *a priori*, unter denen ſie uns überhaupt gegeben werden kann, und welche folglich immanent ſind. Es giebt zwei Gegenſtände dieſer Phyſiologie, nach welchen ſie in zwei Theile zerfällt, 1. die der äuſsern Sinne, oder der cörperlichen Natur, 2. die des

*) Ganz anders iſt es mit dem praktiſchen Gebrauch derſelben, wie nachher gezeigt wird.

innern Sinnes oder der denkenden Natur (C. 874).

7. Im Praktischen ist der Gebrauch der reinen Vernunft allein immanent, d. h. sie soll ausschliessungsweise den Bestimmungsgrund des Willens abgeben, oder ihn allein bestimmen, sich selbst zur Bewirkung der den Vorstellungen entsprechenden Gegenstände zu determiniren. Das Gebiet der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche ist der Wille, oder die Bestimmung desselben; hier ist sie also immanent. Kant hat dieses zuerst richtig und bestimmt gezeigt. Der empirisch-bedingte Gebrauch der Vernunft hingegen, wenn er sich die Alleinherrschaft anmasst, ist transscendent, das heisst, wenn die Vernunft etwa aus der Erfahrung hergenommene Regeln dem Willen, als denselben zu oberst bestimmend, vorschreiben will, oder ihn durch ein Erfahrungsobject allein bestimmen will, so überschreitet sie ihr Gebiet, welches im Theoretischen das Feld der Erkenntniss, und im Praktischen das Feld der Klugheit, aber nicht das Feld der Moralität seyn soll. Die empirisch-bedingte Vernunft wird also transscendent, wenn sie sich in Zumuthungen und Geboten gegen den Willen äusert, die ganz über ihr Gebiet (die Erfahrung) hinausgehen, welches gerade das umgekehrte Verhältniss von dem ist, was von der reinen Vernunft im speculativen Gebrauche gilt (P. 31).

8. Kant lehrt also: dass das moralische Gesetz den transscendenten Gebrauch der Vernunft in einen immanenten verwandelt. Er zeigt, dass die Vernunft durch ihre Ideen im Felde der Erfahrung nichts erkennen kann, sondern die Grenzen ihres Gebiets überschreitet, wenn sie z. B. den Begriff von Gott gebraucht, um durch denselben etwas zu erklären; dass hingegen die Vernunft durch ihre Ideen selbst wirkende Ursache werde, indem sie z. B. die Idee des freien Willens und Gottes aufstellt, um dem moralischen Gesetze seine Realität zu sichern. Er lehrt nehmlich, dass das moralische Gesetz den Begriff einer den Willen unmittelbar bestim-

Digitized by Google

menden Vernunft, d. i. eines nicht nur von allen äuſsern Beſtimmungsgründen unabhängigen, ſondern auch ſich ſelbſt beſtimmenden, d. h. freien Willens, giebt. Die Vernunft wird alſo überſchwenglich (transſcendent), wenn ſie im Felde der Erfahrung durch Ideen etwas begreifen will, iſt aber einheimiſch (immanent), wenn ſie im Felde der Erfahrung durch Ideen etwas bewirken will (P. 83).

9. So iſt denn das, was für die ſpeculative Vernunft transſcendent (überſchwenglich) war, in der praktiſchen immanent (einheimiſch), aber nur in praktiſcher Abſicht (zur moraliſchen Willensbeſtimmung). Denn wir erkennen dadurch (durch die Idee von der Unſterblichkeit der Seele) weder unſrer Seele Natur, noch (durch die Idee von der Freiheit des Willens) die intelligibele Welt, noch (durch die Idee vom Daſeyn Gottes) das höchſte Weſen, als Dinge an ſich. Sondern wir haben nur die Begriffe von ihnen *a priori* im praktiſchen Begriffe des höchſten Guts vereinigt, als dem Objecte unſers Willens, aber ſie ſelbſt (wie ſie möglich ſind und wirken) erkennen wir nicht (M. II, 353. P. 240. f.).

10. Indem aber durch die praktiſchen Poſtulate (Freiheit des Willens, Unſterblichkeit der Seele, und Daſeyn Gottes) den Ideen der (theoretiſchen oder ſpeculativen) Vernunft (Freiheit, Unſterblichkeit, Gott) Objecte gegeben werden (die für das Praktiſche Realität haben), wird zugleich das theoretiſche Erkenntniſs der Vernunft überhaupt dadurch erweitert, und das, was für die bloſse Theorie problematiſch war, durch das Praktiſche aſſertoriſch. Alſo iſt es doch eine Erweiterung der theoretiſchen Vernunft und der Erkenntniſs derſelben in Anſehung des Ueberſinnlichen überhaupt, ſo fern als ſie durch das Praktiſche genöthigt iſt, einzuräumen, daſs es ſolche (überſinnliche) Gegenſtände (Gott, freien Willen, unſterbliche Seele) gebe, ohne ſie (dieſe Gegenſtände) doch näher zu beſtimmen, mithin dieſes Erkenntniſs von den Objecten (die ihr nunmehr aus praktiſchem Grunde, und auch nur zum praktiſchen

Gebrauche, gegeben werden) ſelbſt erweitern zu können, welchen Zuwachs alſo die reine theoretiſche Vernunft, für die alle jene Ideen transſcendent und ohne Object ſind, lediglich ihrem reinen praktiſchen Vermögen zu danken hat. Dieſe Ideen werden hier immanent und conſtitutiv (die Objecte beſtimmend), indem ſie Gründe der Möglichkeit ſind, das nothwendige Object der reinen praktiſchen Vernunft (das höchſte Gut) wirklich zu machen, da ſie, ohne dies, transſcendent und bloſs regulative Principien der ſpeculativen Vernunft ſind, die ihr nur auferlegen, ihren Gebrauch in der Erfahrung der Vollſtändigkeit zu nähern. Iſt aber die Vernunft einmal im Beſitze dieſes Zuwachſes, ſo wird ſie, als ſpeculative Vernunft, dieſe Ideen nur negativ (läuternd), nicht erweiternd, bearbeiten, um den Anthropomorphismus und Fanaticismus abzuhalten (P. 244).

Kant. Prolegom. §. 40. S. 126 — Probe eines Urth. S. 204.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. Einleit. S. 31 — I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 83. — II. B. II. Hauptſt. VI. S. 240. f. — VII. S. 244.

Deſſ. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. Einleitung I. S. 352. II. Th. II. Abth. I Buch. II. Abſchn. S. 383. f. — II. Buch. III Hauptſt VII. Abſchn. S 664. — Anhang. S. 671. f. — Methodenlehre II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 827 — III. Hauptſt. S. 874.

Einheit,

unitas, unité. Diejenige Vorſtellung im menſchlichen Verſtande, durch welche das Mannichfaltige als verknüpft gedacht wird, ſ. Syntheſis.

2. analytiſche; diejenige Einheit, durch welche Begriffe als verknüpft gedacht werden. Wenn der Verſtand z. B. zwei Begriffe als in einem Urtheile verknüpft denkt, ſo iſt diejenige Vorſtellung, durch welche ſie als verknüpft gedacht werden, die analytiſche

Einheit. Eben so ist die Vorstellung, durch welche verschiedene Vorstellungen als unter einen Begriff gebracht, gedacht werden (folglich dieser Begriff selbst) eine analytische Einheit. Der Begriff, schwarzer Tisch, ist eine analytische Einheit, in so fern er die Vorstellung von der Verknüpfung der beiden Begriffe schwarz und Tisch zu einem Urtheil, der Tisch ist schwarz, ist. Die Vorstellung Mensch ist eine analytische Einheit, in so fern sie als ein Begriff gedacht wird, unter welchem die schwarzen, weissen, kupferfarbenen und gelben Menschen begriffen sind (C. 104. f.).

Kant nennt die Einheit, durch die mehrere Begriffe unter Einen im Bewufstseyn verknüpft werden, die analytische Einheit der Apperception oder des Bewufstseyns, weil sie allen gemeinsamen Begriffen, wenn wir uns derselben bewufst werden, anhängt. Z. B. wenn ich mir roth überhaupt denke, so stelle ich mir eine Beschaffenheit vor, die verschiedenen Vorstellungen gemein ist, welche alle als roth gedacht werden. Die analytische Einheit des Bewufstseyns ist also diejenige, welche eine Vorstellung zum *conceptus communis* oder gemeinsamen Begriff macht. Man stelle sich roth vor, so ist das nicht anders möglich als so, dafs ich mir diese Farbe als woran, z. B. an einer Erde, an etwas, womit man färben kann, oder an etwas, was schon (roth) gefärbt ist, vorstelle. Dieses geschieht nun durch die synthetische Einheit des Bewufstseyns; aber dafs ich mir nun auch vorstelle, dafs dieses roth an mehreren Gegenständen zu finden ist, oder als verschiedenen gemein gedacht wird, das geschieht durch die analytische Einheit des Bewufstseyns (C. 133. *). Die analytische Einheit ist folglich diejenige, durch welche die Verknüpfung im Denken möglich wird, oder durch welche das Mannichfaltige im Gedachten als verknüpft gedacht wird. Sie könnte auch die logische Einheit genannt werden, weil sie das ist, was die logische Verknüpfung, die Verknüpfung im Denken möglich macht, oder wodurch das Mannichfaltige im

Denken als verknüpft vorgeſtellt wird. Dieſes geſchieht nach dem Geſetze der Identität, welches heiſst: das Mannichfaltige, was übereinſtimmt, läſst ſich in eine Einheit des Bewuſstſeyns vereinigen, welche Einheit eben die analytiſche iſt. Z. B. der Cörper iſt undurchdringlich iſt ein Urtheil, in welchem folglich die beiden Begriffe Cörper und undurchdringlich nothwendig mit einander verknüpft ſind, weil in dem Begriff Cörper die Beſtimmung liegt, daſs er undurchdringlich iſt. Die Verknüpfung des Begriffs Cörper mit dem des Undurchdringlichen muſs alſo ſo verſtanden werden, daſs in dem Begriff Cörper eine Theilvorſtellung iſt, welche ganz identiſch iſt mit dem gemeinſamen Begriff undurchdringlich, ſo daſs alſo darum der Cörper unter dieſen Begriff gehört, und als etwas Undurchdringliches gedacht werden kann. Dieſe Einheit iſt aber auch diejenige, wodurch die Verknüpfung zwiſchen Grund und Folge (welche von der zwiſchen Urſache und Wirkung ſehr unterſchieden iſt) gedacht wird. Der Grund nehmlich, warum ich mir den Cörper als undurchdringlich denke, liegt darin, daſs die Undurchdringlichkeit zum Begriff des Cörpers gehört. Die Begriffe Cörper und undurchdringlich ſind als Grund und Folge mit einander verknüpft; ich kann ſagen, dieſes Ding iſt ein Cörper, folglich iſt es undurchdringlich, oder auch, dieſes Ding iſt undurchdringlich, folglich iſt es ein Cörper. Dieſes Verhältniſs zwiſchen Grund und Folge beruhet lediglich auf Identität oder Einerleiheit des Begriffs undurchdringlich mit einem Begriff in dem des Cörpers, ſ. Analogie, 14. (P. 199.).

Kant nennt dieſe Einheit analytiſch, weil ſie das analytiſche Denken, oder die Entwickelung der Begriffe vorausſetzt; denn was iſt durch dieſe Einheit als verknüpft denken ſoll, das muſs ich mir vorher als unter einem gemeinſamen Begriff enthalten, folglich den gemeinſamen Begriff, durch Entwickelung eines andern Begriffs, als ein Merkmal deſſelben vorſtellen. Sie iſt der ſynthetiſchen entgegengeſetzt, durch die ich mir

Digitized by Google

die Theilvorſtellungen (nicht als unter Einem Begriff, ſondern) als in Einem Gegenſtande verknüpft vorſtelle, welches ſtets Anſchauung vorausſetzt. Die analytiſche Einheit ſetzt daher die ſynthetiſche voraus; denn wenn ich mir Begriffe als unter einem gemeinſamen enthalten vorſtellen ſoll, ſo muſs ich erſt den Gegenſtand dieſes Begriffs als enthalten in den Gegenſtänden, deren Begriffe unter jenem gemeinſamen Begriffe ſtehen, angeſchaut und gedacht haben (C.* 133. *).

3. collective; diejenige Einheit, durch welche das Mannichfaltige in ein Ganzes (Totum) verknüpft gedacht wird. Sie hat ihren Namen von dem lateiniſchen Worte *collectivus*, ſammlend, weil dieſe Einheit dadurch die Verknüpfung möglich macht, daſs durch ſie alles Mannichfaltige als in Ein Ganzes vereinigt (geſammlet) vorgeſtellt wird. Sie iſt der diſtributiven Einheit entgegen geſetzt, durch welche die Verknüpfung dadurch gedacht wird, daſs in jeder einzelnen Vorſtellung einer Anzahl von verſchiedenen Vorſtellungen eine einzelne identiſche ſie alle verknüpfende Vorſtellung gedacht wird. So denken wir uns alles, was den Stoff zu den bejahenden Beſtimmungen der Dinge giebt, unter dem Begriff der Realität. Die Realität iſt alſo eine diſtributive Einheit, durch die unſer Verſtand Erfahrungserkenntniſs zuwege bringt. Denn es wird ihm dadurch möglich, ſich jeden Gegenſtand als etwas zu denken, wovon ſich etwas bejahen läſst. Stellen wir uns aber alle dieſe Realitäten, ſowohl diejenigen, die wir kennen, als auch diejenigen, die wir nicht kennen, zuſammengenommen in Ein Ganzes vor, ſo iſt die Einheit, die dieſe Verknüpfung möglich macht, nicht diſtributiv, ſie vertheilt nicht den Begriff der Realität auf mehrere Begriffe (welches das lateiniſche Wort *diſtributivus*, vertheilend, ſagen will); ſondern ſie iſt collectiv, oder ſammlet die Realitäten ſämmtlich in ein Ganzes der Erfahrung, das wir uns durch die Einbildungskraft als ein einzelnes Ding eben ſo vorſtellen, wie wir uns durch dieſe collective Einheit jedes Object der Anſchauung als Ein Ding vorſtellen. Dieſes einzelne Ding

Digitized by Google

wäre nehmlich der Gegenſtand, der alle empiriſche Realität in ſich vereiniget, woraus die Vernunft die Einheit der höchſten Realität, die Idee der Gottheit, bildet (M. I. 707. C. 610. f. 706.).

Die Handlungen des Verſtandes ſollen Erkenntniſſe hervorbringen, ſie ſind daher jederzeit mit der diſtributiven Einheit beſchäftigt, entweder logiſch, um den gemeinſamen Begriff in den Begriffen der Gegenſtände zu finden, und ſo unter Begriffe zu bringen, dann iſt die diſtributive Einheit zugleich analytiſch; oder um durch die Kategorien auf Begriffe zu bringen, in welchem Fall das Mannichfaltige in den Gegenſtänden durch die Kategorie gedacht, aber doch dieſe Kategorie in mehrern Gegenſtänden als Beſtimmung ihrer Begriffe, alſo diſtributive, gedacht wird, dann iſt dieſe Einheit zugleich ſynthetiſch. Die Handlungen der Vernunft hingegen ſollen ein Syſtem der Verſtandeserkenntniſſe hervorbringen (C. 675.), und das Mannichfaltige aller Begriffe des Verſtandes durch eine Einheit zuſammenverknüpfen, welche daher immer eine Idee iſt. Dieſe Einheit, welche die Vernunft den Verſtandeshandlungen gleichſam zu einem Ziel ſetzt, welches dieſe nie vollkommen erreichen, iſt nicht, wie der gemeinſame Begriff, oder auch wie die Kategorie, eine diſtributive, ſondern eine collective Einheit. Denn nicht ſo wie etwa roth als in mehrern Gegenſtänden vorhanden, die darum unter den Begriff der rothen Gegenſtände gehören, oder wie die Realität als etwas, durch welches der Stoff zum erkennen in allen einzelnen Gegenſtänden gedacht wird, iſt die Vernunfteinheit diſtributiv; ſondern die Einheit, die z. B. in der Idee der Welt gedacht wird, iſt collectiv, indem dadurch alle Erfahrungsgegenſtände als in Ein Ganzes zuſammen geſammlet vorgeſtellt werden.

4. diſtributive; ſ. collective.

5. dynamiſche; iſt diejenige ſynthetiſche Einheit, durch welche das Mannichfaltige als in einem beſtimmten Daſeyn verknüpft vorgeſtellt wird. Sie iſt der

Digitized by Google

mathematiſchen (Verſtandes-)Einheit entgegengeſetzt, durch welche das Mannichfaltige als in einer beſtimmten Anſchauung verknüpft vorgeſtellt wird. So iſt z. B. die Einheit der Zeitbeſtimmung durch die Analogien der Erfahrung durch und durch dynamiſch, indem ich hier nicht etwa anſchaue, in welcher Zeit eine Wirkung ſich ereignet, weil die abſolute Zeit (als reine Anſchauung) kein Gegenſtand der Wahrnehmung iſt, und ich folglich auch nicht die Zeit mit den Erſcheinungen vergleichen und jene durch dieſe beſtimmen kann. Sondern die Erſcheinungen beſtimmen einander ihre Stelle in der Zeit dadurch, daſs die eine Erſcheinung als Wirkung auf die andere folgt und ſpäter iſt als ſie, oder beide als wechſelſeitige Wirkungen von einander gleichzeitig ſind. Dieſes Vorſeyn und Nachſeyn, oder dieſe Gleichzeitigkeit ſind ſynthetiſche aber dynamiſche Einheiten des Verſtandes, durch welche das Mannichfaltige der Erſcheinungen allein nach Zeitverhältniſſen als in einem beſtimmten Daſeyn verknüpft, vorgeſtellt werden kann. Dahingegen iſt die Einheit der Gröſsenbeſtimmung durch Axiomen der Anſchauung durch und durch mathematiſch, indem ich hier anſchaue, wie groſs etwas iſt, und die Gröſse durch die Begriffe der Kategorien der Quantität, Einheit, Vielheit und Allheit beſtimme, und folglich das Mannichfaltige der Erſcheinungen, der Gröſse nach, als in einer beſtimmten Anſchauung verknüpft vorſtelle (C. 262.).

6. Kategorie der Einheit; iſt derjenige reine Verſtandesbegriff der Gröſse, durch den das Mannichfaltige ſo verknüpft gedacht wird, daſs die daraus entſpringende Vorſtellung numeriſch-identiſch, oder ſelbſt der Zahl nach einerlei oder immer dieſelbe iſt. So wird die Seele, den verſchiedenen Zeiten nach, in welchen ſie da iſt, numeriſch-identiſch, d. i. als Einheit, nicht als Vielheit, als ein Ein Ding, nicht als Viele Dinge gedacht (C. 462.). So muſs die wahre Kirche eine allgemeine Kirche, folglich eine numeriſche Einheit ſeyn, eine ſolche Kirche, die der Zahl nach nicht mehrere Kirchen ausmacht, ſondern nur eine iſt (R. 143, 1.), ſ.

Digitized by Google

Zahl. Dieſe Einheit heiſst auch die quantitative, weil ſie zu den Kategorien der Quantität gehört, und iſt diejenige, welche alles Zählen möglich macht und das Maaſs aller Gröſse iſt.

7. mathematiſche; ſ. dynamiſche.

8. numeriſche; ſ. Kategorie der Einheit.

9. objective Einheit des Selbſtbewuſstſeyns; diejenige Einheit, durch welche alles in einer Anſchauung gegebene Mannichfaltige in einem Begriff vom Object vereinigt iſt (C. 139.). Wenn nehmlich unſre Sinne durch Eindrücke eines (nachher als Gegenſtand vorgeſtellten) Gegenſtandes afficirt werden, ſo iſt darum dieſer Gegenſtand nicht gleich ſo für uns vorhanden, als wir ihn nachher, wenn unſere Einbildungskraft und unſer Verſtand gewirkt haben, anſchauen und denken. Erſt muſs alles das geſchehen ſeyn, was im Artikel: Anſchauung, II, a — ſ. gezeigt worden iſt. Dadurch entſtehet nach und nach das Bild, das ich in der Anſchauung vor mir habe, deſſen ich mir theilweiſe in den einzelnen Empfindungen bewuſst wurde, und mir nun als eines einzigen Ganzen bewuſst bin, das ich Gegenſtand nenne. Der Gegenſtand iſt alſo nichts anders, als der Begriff von der Einheit, oder dem Einen Bewuſstſeyn, zu der alles durch die Anſchauung gegebene Mannichfaltige durch den Verſtand zuſammengefaſst wird. Dies iſt die objective Einheit der Apperception; ſie heiſst objectiv, weil ſie die einfache Vorſtellung des Objects iſt, und iſt transſcendental, weil auch jedes Object, welches *a priori* vorgeſtellt wird, durch ſie als Objeet gedacht wird. Sie iſt der ſubjectiven Einheit des Bewuſstſeyns entgegen geſetzt, welche die Einheit des Bewuſstſeyns aller der Vorſtellungen iſt, die ich wirklich habe. Jene objective Einheit iſt die Vorſtellung des Begriffs vom Oeject, in dem ich alles Mannichfaltige der Anſchauung verknüpft denke; dieſe ſubjective Einheit iſt die Beſtimmung des innern Sinnes, daſs ich jetzt gewiſſe Anſchauungen ha-

Digitized by Google

be und denke. Ob ich jetzt ein Mannichfaltiges der Anſchauung vor mir habe, deſſen ich mir als zugleich, oder als nach einander bewuſst bin, das hängt von meiner innern Erfahrung ab, das kömmt auf Umſtände an, die ebenfalls empiriſch ſind. Es iſt nicht einerlei, ob jetzt ein Pallaſt in ſeiner ganzen Gröſse, alſo in allen ſeinen Theilen zugleich, vor mir da ſteht, oder ob eine Armee vor mir vorbei marſchirt, von der ich alſo den Feldherrn an der Spitze zuerſt, und den Mann, welcher den Schluſs macht, zuletzt wahrnehme. Das hängt von empiriſchen Bedingungen d. i. davon ab, wo ich mich befinde, wie ich aufmerke, welchen Standpunct ich habe u. ſ. w. Die ſubjective Einheit des Bewuſstſeyns iſt alſo empiriſch, ſetzt eine Aſſociation der Vorſtellungen, d. i. eine Verbindung derſelben im Gemüth voraus, welche zufällig iſt, darum iſt ſie ſelbſt zufällig und betrifft eine Erſcheinung. Dieſe empiriſche Einheit des Bewuſstſeyns, daſs ich z. B. jetzt eine Armee vorbei defiliren ſehe, ſtehet aber ſelbſt unter jener objectiven Einheit des Bewuſstſeyns. Denn die Form des Gedankens, das iſt Etwas, das iſt ein Gegenſtand iſt die oberſte Verſtandeseinheit, unter die jede empiriſche Verknüpfung gebracht werden muſs, weil z. B., ehe ich den Begriff Armee denke, ich ſie vorher ſchon als Etwas, als einen Gegenſtand denken muſs. Unter dieſer Verſtandeseinheit ſtehet nun, als unter einer Vorſtellung *a priori*, auch die reine Form der Anſchauung in der Zeit. Alles Mannichfaltige, was in der Zeit angeſchauet wird, muſs in dem Einen Bewuſstſeyn, dieſer urſprünglichen Einheit, zuſammengefaſst werden, daſs es ein Gegenſtand iſt. Dieſes geſchiehet alſo bloſs durch die Verknüpfung des zum Denken gegebenen Stoffs mit dem einfachen Gedanken: Ich. Eine ſolche Verknüpfung heiſst die reine Syntheſis oder reine Verknüpfung des Verſtandes, und liegt *a priori* aller empiriſchen zum Grunde, indem es diejenige Wirkung des Verſtandes iſt, ohne welche er weder denken noch erkennen kann. Dieſes iſt alſo keine pſychologiſche Erfahrung, die etwa aus dem innern ſubjectiven Mechanismus des Gemüths abſtrahirt worden iſt. Sondern es iſt

gänzlich *a priori* gezeigt worden. Wenn ich denken soll, so muſs mit meinem Selbſtbewuſstſeyn etwas zum Denken Gegebenes verknüpft werden, dies muſs aber vor allen Dingen als Etwas, als ein Gegenſtand, den ich jetzt denke, gedacht werden. Die Einheit dieſes Gedankens (Gegenſtand) iſt die objective Einheit des Selbſtbewuſstſeyns oder der Apperception. Die empiriſche Einheit, daſs ich jetzt gerade dies oder das zuſammenſtelle und denke, iſt nur ſubjectiv, gilt nur für mich; jene transſcendentale Einheit aber gilt für Jedermann, weil Jedermann ſo denken, aber nicht gerade dies oder das denken muſs. Z. B. der Eine verbindet mit dem Wort Himmel die Vorſtellung des Raums, in welchem die Himmelscörper laufen; ein Anderer den Ort der Seligen. Beide verſtehen einander nicht, weil die Einheit des Bewuſstſeyns in ihren Verknüpfungen empiriſch, und daher nicht nothwendig und allgemeingeltend iſt. Aber beide denken ſich gewiſs den Himmel als Etwas, als einen Gegenſtand, denn ſonſt könnten ſie gar nicht denken, hätten keinen Gedanken ohne dieſen Urgrund aller Gedanken; alſo iſt die Einheit ihres Bewuſstſeyn in dieſer Verknüpfung ihrer Vorſtellungen *a priori*, objectiv, transſcendental, denn ſie iſt nothwendig und allgemeingeltend für jedes Object überhaupt, wenn es von einem Verſtande gedacht werden ſoll (M. I. 155. C. 140. f.) ſ. übrigens, Urtheil.

10. qualitative; die Einheit der Zuſammenfaſſung des Mannichfaltigen der Erkenntniſſe (C. 114.). Sie iſt entweder analytiſch oder ſynthetiſch. Wenn mehrere Vorſtellungen unter einem Begriff zuſammengefaſst werden, ſo iſt dieſer Begriff die qualitative analytiſche Einheit, durch welche das Mannichfaltige der Erkenntniſſe, oder jene Vorſtellungen zuſammengefaſst werden. So iſt die Einheit des Thema in einem Schauſpiel eine ſolche qualitative analytiſche Einheit; z. B. der Geizige ſei das Thema oder der Gegenſtand, von dem das Schauſpiel handelt, ſo muſs alles in dem Schauſpiele darauf abzwecken,

ans den Geizigen recht lebendig darzustellen; alles Mannichfaltige in diesem Schauspiele wird also durch den einzigen Hauptgedanken, dass der Geizige dadurch geschildert werde, oder dass es sich doch darauf beziehe, zusammengefasst. Eben so ist die Einheit des Thema einer Rede, einer Fabel, eine solche qualitative Einheit. Die Einheit eines jeden Begriffs, die Einheit einer jeden Hypothese, oder die Verständlichkeit des angenommenen Erklärungsgrundes ohne Hülfshypothese, ist eine solche qualitative analytische Einheit. Diese Einheit ist ein logisches Erforderniss und Kriterium aller Erkenntniss der Dinge überhaupt. Es ist die Kategorie der Einheit in formaler Bedeutung genommen, um eine logische Forderung in Ansehung jeder Erkenntniss zu befriedigen (C. 114. f.). Diese Einheit ist also nicht diejenige (quantitative), welche in der Erzeugung eines Quantum durchgängig als gleichartig angenommen werden muss; sondern hat die Qualität eines logischen Erkenntnissprincips in Absicht auf die Verknüpfung ungleichartiger Erkenntnissstücke in Einem Bewusstseyn (C. 115.).

Die qualitative Einheit ist also der quantitativen Einheit entgegen gesetzt, d. i. der Kategorie der Einheit als einem Princip der Zusammenfassung des Gleichartigen, s. Kategorie der Einheit. Sie heisst qualitativ, weil sie diejenige Einheit ist, welche das Mannichfaltige so verknüpft, dass sie dadurch die Qualität (Beschaffenheit) eines Erkenntnissprincips bekömmt. Diese qualitative Einheit kömmt nehmlich bei jeder Verbindung vor und macht sie erst möglich. Denn der Begriff der Verbindung fasst drei Begriffe in sich:

a. den Begriff des Mannichfaltigen, das verbunden wird;

b. den Begriff der Verbindung jenes Mannichfaltigen;

c. den Begriff der Einheit, oder des Begriffs, zu welchem das Mannichfaltige verbunden wird.

Digitized by Google

Dieſe qualitative Einheit kann daher auch ſynthetiſch ſeyn, und iſt es jederzeit bei der objectiven Erkenntniſs, d. i. ſie iſt alsdann nicht etwa eine ſolche, die wie die logiſche oder analytiſche in einzelnen Begriffen als Merkmal enthalten iſt, und dieſe dadurch, als unter einem und demſelben Begriff gehörig, mit einander verbindet; ſondern eine ſolche, die alle Theilvorſtellungen als in Einem Gegenſtande verknüpft vorſtellt. Die Vorſtellung dieſer Einheit kann alſo nicht aus der Verbindung entſpringen, ſondern ſie gehet vor der Verbindung her und macht dieſe möglich, indem ſie zur Vorſtellung des Mannichfaltigen, das unter ihr zuſammengefaſst wird, hinzukömmt. Die Kategorie der Einheit, oder die quantitative Einheit ſetzt, wie jede andere Kategorie, ſchon Verbindung, mithin die dazu unentbehrliche qualitative Einheit voraus. Denn alle Kategorien gründen ſich auf logiſche Functionen in Urtheilen, oder ſetzen ſie voraus, ſie ſollen nehmlich der Verbindung des Prädicats mit dem Subject in Einem ſubjectiven oder empiriſchen Bewuſstſeyn Objectivität geben, oder machen, daſs ein ſolches Urtheil für Jedermann gelte. Folglich iſt die qualitative Einheit diejenige, welche ſogar den logiſchen Gebrauch des Verſtandes, kurz, das Denken überhaupt möglich macht (C. 130. f.). Eine ſolche qualitative Einheit iſt alſo die oberſte Einheit, die *a priori* vor allen Begriffen von Verbindung vorhergehet, oder die urſprünglich-ſynthetiſche Einheit der Apperception. Dieſe iſt nehmlich die Vorſtellung des Ich, oder Ich denke, durch welche das Mannichfaltige aller Erkenntniſſe, die wir haben, zuſammengefaſst wird; und unter ihr ſtehet daher unſere geſammte Erkenntniſs (C. 131.)

11. quantitative; ſ. Kategorie der Einheit.

12. regulative; diejenige Einheit, durch welche die Verknüpfungen des Mannichfaltigen der Erſcheinungen unter einander zu einem idealen Ganzen der Erfahrung verknüpft werden. Eine ſolche iſt z. B. die Vorſtellung der höchſten Realität, welche nichts anders iſt, als die Einheit, durch welche alle möglichen Realitäten

Digitized by Google

in den Erſcheinungen als in einem Inbegriff derſelben verbunden gedacht werden. Eine ſolche regulative Einheit iſt eine Idee oder ein Vernunftbegriff. Sie heiſst regulativ, weil ſie dem Verſtande zugleich die Regel giebt, nach welcher er ſeine Forſchungen fortſetzen ſoll, um zu dieſer Einheit eines Syſtems zu gelangen. So giebt ihm der Begriff der höchſten Realität auf, immer mehr Realitäten aufzuſuchen, um durch dieſe Erweiterung ſeiner Erkenntniſs der Realitäten dem Begriff einer höchſten Realität immer näher zu kommen (C. 611. *).

13. ſubjective; ſ. objective.

14. ſynthetiſche; diejenige Einheit, durch welche das Mannichfaltige der Anſchauungen als verknüpft angeſchauet oder gedacht wird. So iſt z. B. der reine Verſtandesbegriff oder die Kategorie eine ſolche ſynthetiſche Einheit, denn durch ihn werden verſchiedene Vorſtellungen in einer Anſchauung zuſammen in Einen Begriff, es ſei nun der der Gröſse, oder der Beſchaffenheit, der Realität, der Subſtanz u. ſ. w. verbunden. Jede Kategorie iſt eine ſynthetiſche Einheit *a priori*, die ſelbſt vor der reinen Syntheſis oder Verknüpfung des durch unſere eigene Sinnlichkeit gegebenen Stoffs zu den Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, hergeht. Das Zählen iſt z. B. nichts anders als das Hinzuſetzen des einen Zeittheils zum andern, ſo wie das Meſſen das Hinzuthun des einen Raumtheils zu dem andern. Dieſes Zählen iſt alſo eine Syntheſis oder Verknüpfung, die aber nur durch eine beſtimmte ſynthetiſche Einheit möglich iſt, z. B. nach der Dekadik oder dem Begriff, daſs wenn zehn numeriſche oder Zahleinheiten zuſammengezählt ſind, dieſe zehn Einheiten eine neue Einheit höherer Art ausmachen ſollen, die alſo nun zehn Einheiten der nächſt niedrigern Art in ſich begreift; zehn Einheiten dieſer höhern Art ſollen wieder eine neue Einheit von noch höherer Art ausmachen u. ſ. f. Dieſer Begriff vom Zuſammenfaſſen zehn ſolcher Einheiten der nächſt niedrigern Art in eine einzige Einheit der nächſt höhern Art iſt die ſynthetiſche Einheit, auf der

unſer ganzes Zählen beruhet. Ohne dieſe Einheit in der Syntheſis des Mannichfaltigen iſt eine ſolche Verknüpfung gar nicht möglich, folglich iſt ſie in der Syntheſis des Mannichfaltigen nothwendig, nach dem Begriff der Syntheſis, daſs ſie nehmlich eine Verknüpfung iſt, der eine ſynthetiſche Einheit *a priori* zum Grunde liegt, ſ. Einheit, qualitative (C. 104. M. I, 114.).

Der reinen Syntheſis liegt alſo jedesmal ein Begriff zum Grunde, der ihr die ſynthetiſche Einheit giebt, oder in der Vorſtellung der ſynthetiſchen Einheit beſtehet, ohne welche man das Verbundene nicht verſtehen würde, nicht wiſſen würde, was es nach der Verknüpfung ſei. Es gehört nehmlich dreierlei zum Erkenntniſſe eines vorkommenden Gegenſtandes:

a. das Mannichfaltige der Anſchauung ſelbſt, z. B. die numeriſchen Einheiten beim Zählen;

b. die Syntheſis oder Verknüpfung dieſes Mannichfaltigen, z. B. daſs eine numeriſche oder Zahleinheit zu der andern hinzugethan wird;

c. die ſynthetiſche Einheit, durch welche ich nur weiſs, was das Zuſammengefaſste iſt, z. B. die Dekadik, durch welche ich die zuſammengefaſsten Zahleinheiten als eine einzige Zahl denken und ausſprechen kann.

Das erſte giebt die Anſchauung, das zweite bewirkt die Einbildungskraft, die ſynthetiſche Einheit aber beruhet auf dem Verſtande, deſſen ganzes Weſen darin beſtehet, durch ſynthetiſche Einheit Syntheſis in das dazu gegebene Mannichfaltige zu bringen (C. 104. 131. M. I, 115.), ſ. Einheit, qualitative. Eine ſolche ſynthetiſche Einheit verknüpft die verſchiedenen Vorſtellungen in jeder Anſchauung, und da ſie auf dem Verſtande beruhet, ſo kann ſie, in ſo ferne ſie bloſs die mancherlei Arten, das durch Anſchauung gegebene Mannichfaltige zu verknüpfen, möglich macht, der reine Verſtan-

desbegriff genannt werden. Die oberste Einheit derselben ist die, durch welche jede zusammengefafste Erkenntnifs als Etwas oder ein Gegenstand gedacht wird, s. Einheit, objective. Dann giebt es aber noch zwölf reine Verstandesbegriffe, welches eben so viele synthetische Einheiten sind, durch welche der Verstand in das zusammengefafste Mannichfaltige der Anschauung einen transscendentalen d. i. einen solchen Inhalt bringt, den selbst Gegenstände *a priori*, und alle Gegenstände, welche durch den Verstand erkannt werden, haben müssen, z. B. jeder mufs eine Gröfse, Beschaffenheit, Realität u. s. w. haben, wenn er ein wirklicher Gegenstand der Erkenntnifs seyn soll. Diese synthetische Einheit, welche ihren Namen von der Synthesis hat, die sie möglich macht, ist der analytischen entgegengesetzt, die ihren Namen von der Analysis oder Auflösung hat. Beide Wirkungen, die Synthesis und Analysis, sind Verstandeswirkungen, und zu beiden gebraucht er eine Einheit. Durch die Analysis stellt sich der Verstand das Mannichfaltige als getrennt, oder als ein Mannichfaltiges vor. Da aber das Mannichfaltige, als solches, d. i. ohne alle Verbindung, nicht immer angeschauet werden kann, indem der Verstand sogleich in Verbindung mit der Sinnlichkeit, unter dem Namen der transscendentalen Einbildungskraft verknüpft, so wie der Sinn afficirt wird; so mufs er analysiren, oder sich das synthetische Ganze als Mannichfaltiges vorstellen. Dieses ist nur möglich durch eine analytische Einheit, vermöge welcher er mehrere Vorstellungen als unter derselben enthalten sich vorstellt, oder urtheilt. Es ist also einerlei Handlung (Function) des Verstandes, wodurch er in Begriffen, vermittelst der analytischen Einheit, die logische Form eines Urtheils zu Stande bringt; und womit er in Anschauungen, vermittelst der synthetischen Einheit, die metaphysische Form eines *a priori* bestimmten Objects zu Stande bringt, und seinen Vorstellungen einen transscendentalen d. i. solchen Inhalt giebt, der in allen Gegenständen überhaupt zu finden seyn mufs, weil ihn der Verstand selbst hinein legt, wenn er den zum Erkennen gege-

Digitized by Google

benen Stoff durch jene Verſtandeseinheiten (die Kategorien) zu einem Erkenntniſs ſynthetiſch zuſammenfaſst (C. 105. M. I, 116.).

Wenn Kant (C. 130.) ſagt: **Verbindung** iſt Vorſtellung der **ſynthetiſchen Einheit** des Mannichfaltigen, ſo meint er offenbar **ſynthetiſche Verbindung**, oder das, was er **Syntheſis** nennt; denn die **logiſche** Verbindung iſt Vorſtellung der **analytiſchen Einheit** des Mannichfaltigen nach dem Geſetze der Identität (P. 199.) ſ. **Einheit, analyiſche.** Die ſynthetiſche Einheit iſt aber ſowohl als die **analytiſche qualitativ**, d. h. ſie gehet nicht, wie die **numeriſche** oder **quantitative** darauf, zum Princip der Syntheſis des Gleichartigen unter den Begriff der **Gröſse** zu dienen; ſondern zum Princip der Syntheſis des Ungleichartigen unter den Begriff der **Beſchaffenheit** oder **Qualität.**

15. **Urſprünglich-ſynthetiſche Einheit der Apperception.** ſ. **Apperception 2, b. f.** und **Bewuſstſeyn 2, a. f.**

16. **transſcendentale des Selbſtbewuſstſeyns**, ſ. **objective.**

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. III. Abſchn §. 10. S. 104. f. § 12. S. 114 f — II. Hauptſt II Abſchn. S. 130. f. — II. Hauptſt. II Abſchn. § 16. S. 133. *) §. 18. S 139. ff. — II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn S. 262 — II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 462. — III. Hauptſt. II. Abſchn. S. 610 — III. Abſchn. S. 611.

Deſſen Prolegom. Auflöſ. der allgem. Frage der Prolegom. S. 199.

Deſſen Relig. innerh. der Gr. III. St. IV, 1. S. 141.

Einſchränkung,

Limitation, *limitatio, limitation.* Diejenige Kategorie der Qualität, welche aus der Verbindung der Negation

Digitized by Google

mit der Realität entſpringt, ſ. Limitation, Urtheil, unendliches.

Einſtimmung,

ſ. Widerſtreit.

Eintheilung,

dogmatiſche, *diviſio dogmatica*, *diviſion dogmatique*. Die Eintheilung nach einem Princip *a priori*. So theilt Kant alle einfachen reinen Vertragsarten darnach ein, ob etwas dadurch erworben werde oder nicht, und dann wieder, ob dieſer Erwerb einſeitig oder wechſelſeitig ſei. Hier ſind alſo der Erwerb, und die Beſchaffenheit deſſelben in Rückſicht der beiden contrahirenden Parteien, die Principien *a priori* der Eintheilung, und dieſe folglich dogmatiſch. Die dogmatiſche Eintheilung iſt der

empiriſchen Eintheilung (*diviſio empirica*, *partitio*, *diviſion empirique*) entgegengeſetzt. Dieſe iſt eine ſolche Eintheilung, die es ungewiſs läſst, ob es nicht noch mehr Glieder gebe, welche zu Ausfüllung der ganzen Sphäre des Begriffs erfordert würden. Dieſe Eintheilung iſt bloſs fragmentariſch. Wenn man die Menſchen eintheilt in weiſse, ſchwarze, gelbe und kupferfarbene, ſo iſt die Eintheilung empiriſch. Man weiſs nehmlich nicht, ob es nicht etwa noch Menſchen von andern Farben gebe, die man noch nicht kennt; ſo wie die kupferfarbenen vor der Entdeckung von Amerika unbekannt waren.

logiſche, ſ. rationale.

rationale, logiſche (*diviſio logica*, *diviſion logique*), diejenige Eintheilung, welche die Glieder der Eintheilung vollſtändig und beſtimmt aufzählt. Die dogmatiſche Eintheilung iſt folglich allein eine rationale oder logiſche, aber nicht die empiriſche (K. 118.).

Elaſticität,

Schnellkraft, Federkraft, Spannkraft, Springkraft, *elaſticitas*, *elater*, *contentio*, *palintonia*, *elaſticité*, *reſſort*. Das Vermögen einer Materie, ihre durch eine andere bewegende Kraft veränderte Gröſse oder Geſtalt, bei Nachlaſſung derſelben, wiederum anzunehmen (N. 94.). Wenn man z. B. einen Bogen mit Hülfe der daran befindlichen Sehne ſpannt, d. i. ihm eine mehr gekrümmte Geſtalt giebt, ſo nimmt er, ſobald die ſpannende Kraft nachläſst, oder die Sehne zerſchnitten wird, ſeine vorige Geſtalt wieder an. Läſst man eine elfenbeinerne Kugel auf eine Marmorplatte fallen, ſo wird ſie durch das Anſtoſsen zuſammengedrückt, und erhält auf einen Augenblick eine plattere Geſtalt, ſobald aber die Wirkung des Stoſses vorüber iſt, nimmt ſie von ſelbſt die vorige runde Geſtalt wieder an, und dies iſt die Urſache ihres Zurückſpringens. Wenn man Luft, die in ein Gefäſs (den Stiefel einer Luftpumpe) eingeſchloſſen iſt, durch einen hineingetriebenen Kolben zuſammendrückt, ſo läſst ſie ſich zwar in einen engern Raum preſſen; ſobald aber die drückende Kraft nachläſst, dehnt ſie ſich wieder in den vorigen Raum aus und treibt den Kolben zurück. Da dieſe Eigenſchaft Wiederherſtellung in die vorige Gröſse und Geſtalt d. i. Bewegung verurſacht, ſo iſt ſie, wie jede Urſache der Bewegung, eine bewegende Kraft.

2. Kant (N. 94.) theilt die Elaſticität in expanſive und attractive ein. Wenn eine Materie nach der Zuſammendrückung das vorige gröſsere Volumen wieder einnimmt, ſo heiſst ihre Elaſticität die expanſive. So dehnt ſich die Luft, wenn ſie nicht mehr durch den Kolben in dem Stiefel der Luftpumpe zuſammen gedrückt wird, wieder in ihren vorigen Umfang aus. Dies geſchieht durch ihre expanſive Elaſticität. Wenn aber eine Materie nach der Ausdehnung das vorige kleinere Volumen wieder einnimmt, ſo heiſst ihre Elaſticität die attractive. So ſpringt ein elfenner

Digitized by Google

Drath, wenn er durch angehängte Gewichte ausgedehnt wird, und man das Band mit dem Gewichte abſchneidet, in ſein Volumen zurück. Dieſs geſchieht durch ſeine attractive Elaſticität. Vermöge derſelben Elaſticität eilt das Queckſilber, das vorige kleinere Volumen wieder einzunehmen, wenn ihm die Wärme plötzlich entzogen wird, die es ausdehnte. Die Elaſticität, die bloſs in Herſtellung der vorigen Figur (Geſtalt) beſteht, iſt jederzeit attractiv; z. B. an einer gebogenen Degenklinge, da die Theile auf der convexen (erhabenen) Fläche auseinander gezerret, ihre vorige Nahheit anzunehmen trachten (N. 94).

3. In der Mathematik, ſagt Kant (Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kraft, u. ſ. w. II. Hauptſt. §. 62. oder S. I, 101.), verſtehet man unter der Federkraft eines Cörpers nichts anders, als diejenige Eigenſchaft, durch die er einen andern Cörper, der an ihn anläuft, mit eben demſelben Grade Kraft wieder zurückſtöſset, mit welcher dieſer an ihn angelaufen war. Daher iſt ein unelaſtiſcher Cörper ein ſolcher, der dieſe Eigenſchaft nicht hat. Hier erklärt Kant offenbar nur die expanſive Elaſticität oder Federkraft.

4. Mathematiker (Newton *Princip l. II prop.* 23.) ſtellen ſich vor, daſs die repulſiven (zurückſtoſsenden) Kräfte der Theile (flüſſiger) elaſtiſcher Materien (*fluidum elaſticum*), bei gröſserer oder kleinerer Zuſammendrückung (*compreſſio*) derſelben, nach einer gewiſſen Proportion ihrer Entfernungen von einander zunehmen oder abnehmen. Z. B. wenn man eine gleiche Menge Luft in zwei Würfel von verſchiedener Gröſse ACE und ace zuſammendrückt, ſo treiben ſich die kleinſten Theile der Luft in umgekehrtem Verhältniſſe ihrer Entfernungen von einander (*reciproce ut diſtantiae particularum ad invicem*) zurück, weil die Elaſticität derſelben in umgekehrtem Verhältniſſe der Räume ſteht, d. h. die kleinſten Theile der Luft in ACE treiben ſich einander ſo vielmal ſchwächer zurück, ſo vielmal die Seite AB gröſser iſt als die Seite

ab, indem ſie in ace ſo viel näher zuſammengepreſst ſind. Man verfehlt aber gänzlich den Sinn dieſer Mathematiker und verſteht ſie falſch, wenn man ſich vorſtellt, daſs ſie damit behaupten, es ſei eine wirkliche Entfernung zwiſchen den Lufttheilchen, die gröſser oder kleiner ſeyn könne. Der Mathematiker will ja mit jener Vorſtellung nicht etwa den wirklichen phyſiſchen Gegenſtand, die Luft, unterſuchen und darſtellen, ſondern ſeinen Begriff von der Gröſse der Elaſticität conſtruiren. Er ſtellt ſich daher jede Berührung als eine unendlich kleine Entfernung beider ſich berührenden Cörper vor, welches auch geſchehen muſs, wenn er ſich denkt, daſs dieſelbe Menge Materie ſowohl den Würfel ACE als ace ganz (ohne Zwiſchenräume) ausfüllt, und daher die Berührung nothwendig in ace näher oder gröſser ſeyn muſs als in ACE. Stelle ich mir nun unter dieſer Materie das, was ſie wirklich iſt, eine Menge repulſiver Kräfte vor, ſo müſſen ſich dieſe repulſiven Kräfte immer mehr concentriren, oder näher zuſammengetrieben werden, je kleiner der Raum iſt, in den ſie zuſammengedrängt werden, und folglich ihre Zurückſtöſsungskraft in dem Maaſse zunehmen. Die intenſive Kraft der Materie wird hier nun durch die Ausdehnung conſtruirt, und man entgehet jenem Miſsverſtändniſſe dadurch leichter, wenn man ſich nicht die Entfernung der Theilchen ſelbſt, ſondern ihrer Mittelpuncte, d. i. der Mittelpuncte der Kräfte denkt, wie es auch Newton ausdrückt (*vires centrifugae particularum ſunt reciproce proportionales diſtantiis centrorum*) (N. 40.).

5. Newton macht ſelbſt darauf aufmerkſam, daſs man das, was zum Verfahren der Conſtruction eines Begriffs nothwendig gehört, nicht dem Begriffe im Object ſelbſt beilegen müſſe; oder, mit andern Worten, daſs man einen bloſs mathematiſchen Satz, als ſolchen, nicht als Erklärung einer phyſiſchen Urſache anſehen ſoll. „Ob aber die flüſſigen elaſtiſchen Materien, ſagt er, aus repulſiven Kräften beſtehen, das iſt eine phyſiſche Frage. Wir haben die Eigenſchaften der flüſſigen Materien, die

Digitized by Google

aus ſolchen Kräften beſtehen, mathematiſch demonſtrirt, um den Philoſophen Veranlaſſung zu geben, dieſe Frage zu unterſuchen *). Was hier aber Newton den Phyſikern aufgiebt, das hat Kant geleiſtet.

6. Newton ſelbſt nahm indeſſen ſolche repulſive Kräfte an, er erklärt ſich darüber in ſeiner Optik (*Qu.* 31. *ed. Clarkii Lond.* 1740. 4) mit folgenden Worten: „So wie in der Algebra die negativen Gröſsen da anfangen, wo die poſitiven aufhören; ſo muſs in der Mechanik da, wo die Anziehung aufhört, eine zurückſtoſsende Kraft an deren Stelle treten. Das Daſeyn einer ſolchen Kraft ſcheint aus der Zurückwerfung und Beugung des Lichts zu folgen; denn in beiden wird der Stral vom Cörper ohne unmittelbare Berührung zurückgeſtoſsen. Es ſcheint auch aus der Ausſtoſsung des Lichts zu folgen: denn ſo wie der Stral aus dem leuchtenden Cörper durch die ſchwingende Bewegung ſeiner Theile ausgeſtoſsen, und aus dem Wirkungskreiſe ſeiner Anziehung heraus iſt, ſo wird er mit einer ganz ungeheuern Schnelligkeit fortgetrieben. Denn eben die Kraft, welche bei der Zurückwerfung den Stral zurückzuſtoſsen vermag, könnte ihn auch auszuſtoſsen vermögen. Es ſcheint auch aus der Erzeügung der Luft und der Dämpfe zu folgen: denn die durch Hitze und Aufbrauſen aus den Cörpern getriebenen Theilchen entfernen ſich, ſobald ſie aus dem Wirkungskreiſe der Anziehungskraft des Cörpers heraus ſind, von ihm und von einander ſelbſt mit groſser Gewalt, und fliehen die Rückkehr, ſo daſs ſie wohl zuweilen 10, 100, 1000 mal mehr Raum einnehmen, als vorher, da ſie noch die Geſtalt eines dichten Cörpers hatten. Eine ſo ungeheuere Zuſammenziehung und Ausdehnung kann man ſich kaum denken, man mag ſich die Lufttheilchen als elaſtiſch und in einander verflochten,

*) *An vero Fluida Elaſtica ex particulis ſe mutuo fugantibus conſtent, Quaeſtio Phyſica eſt. Nos proprietatem Fluidorum ex ejusmodi particulis conſtantium Mathematice demonſtravimus ut Philoſophis anſam praebeamus Quaeſtionem illam tractandi (l. c. Scholium).*

oder wie Reifen, oder wie man ſonſt will, vorſtellen, wenn ſie nicht eine zurückſtoſsende Kraft haben, mit der ſie einander fliehen."

7. Dieſe expanſive Kraft der Materie iſt einerlei mit der expanſiven Elaſticität. Sie iſt eine eben ſo weſentliche Eigenſchaft aller Materie als die Anziehungskraft derſelben. Sie iſt nicht, wie Gehler (Phyſ. Wörterbuch, Art. Elaſticität) meint, bloſs eine bequeme Vorſtellungsart des Phänomens der Federkraft, ſondern erklärt daſſelbe. Kant beantwortet nehmlich die Frage, was die Urſache der Elaſticität ſei, alſo: Es giebt zweierlei Art von Elaſticität, eine urſprüngliche und eine abgeleitete. Die urſprüngliche iſt die weſentliche Zurückſtoſsungskraft, durch welche die Materie Materie iſt, und die von keiner andern Materie abgeleitet werden kann. Folglich iſt alle Materie urſprünglich elaſtiſch. Dieſe urſprüngliche Elaſticität iſt nehmlich der Grund, worauf die Erfüllung des Raums, als eine weſentliche Eigenſchaft aller Materie beruhet (N. 37.). Wie aber Kant beweiſet, daſs die Materie den Raum nicht durch ihre bloſse Exiſtenz, ſondern durch eine beſondere bewegende Kraft erfüllt) N. 33.), iſt gezeigt worden im Art. Bewegung, VII.

8. Die abgeleitete Elaſticität iſt diejenige, welche aus einer andern Kraft erklärt werden kann, und folglich keine Grundkraft der Materie iſt. Die attractive Elaſticität iſt offenbar eine abgeleitete. Denn ſie beruhet auf der Kraft, mit der die Theile zuſammenhängen. Sobald die Theile von einander geriſſen werden, hat die Elaſticität ein Ende. Alſo iſt nicht die Anziehungskraft in die Ferne, welche die eigentliche Grundkraft der Materie iſt, der Grund der attractiven Elaſticität, ſondern eine beſondere Anziehungskraft, die auf der Beſchaffenheit der Oberfläche der materiellen Theile beruhet, ſ. Anziehungskraft, Attraction (N. 94.).

9. Die expanſive Elaſticität kann nun eine urſprüngliche, ſie kann aber auch eine abgeleitete

ſeyn. Der Grundſtoff des Flüſſigen, welches wir Luft nennen, hat als Materie eine urſprüngliche Elaſticität. Vermittelſt des mit ihr ſich vereinigenden Wârmeſtoffs hat ſie aber auch eine abgeleitete Elaſticität, indem ſie ſich nach dem Grade ihrer Wärme ausdehnt oder zuſammenzieht (N. 94. f.).

10. Die Metallſaiten zeigen nicht eher Elaſticität, als bis ſie geſpannt werden, dieſe Elaſticität iſt alſo attractiv und folglich abgeleitet. Bei der expanſiven Elaſticität iſt aber in vorkommenden Fallen nicht immer möglich zu entſcheiden, ob ſie abgeleitet oder urſprünglich iſt (N. 95.).

Kant. Metaphyſiſche Anfangsgr. der Naturl. II. Hauptſt. Lehrſ. 2. Zuſ. 1. S. 37 — Lehrſ. 4. Anmerk. 1. S. 46.

Deſſ. ſämmtliche kleine Schriften I. Band. Ged. von der Schätzung der leb. Kräfte. §. 62. S. 102.

Allg. Anmerk. zur Dynamik. 3. S. 94.

Gehler. Phyſik. Wörterbuch. Art. Elaſticität.

Newtoni Philoſ. nat. principia math. L. II. prop. 23.

Newtoni Optice Lib. III. Quaeſt. XXXI.

Elaſtiſch,

elaſticum, elaſtique. So heiſst ein Cörper, der in eine andere Geſtalt oder Gröſse gebracht, ſeine vorige Geſtalt oder Gröſse wieder annimmt, wenn die Kraft, welche die Veränderung bewirkte. nachläſst, ſ. Elaſticität.

2. Es ſind eigentlich alle Cörper elaſtiſch; man pflegt aber gemeiniglich nur diejenigen ſo zu nennen, welche es in ſehr merklichen Graden ſind. Dahin gehören unter den feſten Cörpern die Schwämme, Zweige der lebenden Bäume und Pflanzen, die Wolle, Baumwolle, Haare, Federn, das elaſtiſche Harz, die Stahlfedern, elfenbeinerne und marmorne Kugeln, Leder und Häute, Metall und Darmſaiten, hänfene Säcke u. dgl.

Digitized by Google

Unter den flüſſigen die Dämpfe und Gasarten. In dieſem Sinn gebraucht auch Kant das Wort elaſtiſch (N. 80 und S. I, 100. ff.).

3. Die elaſtiſchen Cörper heiſsen auch federharte, federnde Cörper.

Kant. Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturl. II. Haupt. Lehrſ. 8. Anmerk. 2. S. 80.

Deſſ ſämmtliche kleine Schriften I. B. Gedank. von der Schätz. der lebend. Kräfte §. 59. ff. S. 100. ff.

Gehler Phyſik. Wörterbuch, Art. Elaſtiſch.

Elementarbegriff,

conceptus elementaris, concept elementaire. Derjenige Begriff, von dem zwar andere Begriffe abgeleitet und daraus zuſammengeſetzt werden können, der aber ſelbſt von keinem weiter abgeleitet, oder auf einfachere Begriffe zurückgebracht werden kann. Dergleichen Elementarbegriffe ſind z. B. die Kategorien, die Reflexionsbegriffe, die qualitativen Einheiten, die Einheit der urſprünglich-ſynthetiſchen Apperception, ſ. dieſe Artikel (C. 89.).

Elementarlehre,

doctrina elementaris, doctrine elementaire. Kant drückt durch dieſes Wort die Unterſuchung über den Urſprung und die Beſtandtheile aller unſerer Erkenntniſs, als ſolcher, aus, es ſei nun der Gegenſtände der Speculation, oder des Wollens, oder des Urtheilens (C. 31.). Er theilt ſeine kritiſchen Unterſuchungen jederzeit ein, in die Elementarlehre, und in die Methodenlehre, und verſteht unter der erſtern, die Unterſuchung der Beſtandtheile eines Syſtems der reinen Vernunft ſelbſt, unter der andern, die Lehrart wie, oder die Regeln wornach die Gegenſtände der menſchlichen Erkenntniſsvermögen wirklich gemacht werden, z. B. die Unterſuchungen

Digitized by Google

der ſpeculativen Vernunft angeſtellt und in ein Syſtem aufgeführt werden können (C. 29.).

2. So hat Kant eine Elementarlehre der reinen praktiſchen Vernunft, und verſtehet darunter eine Unterſuchung des Urſprungs und der Beſtandtheile des Wollens, ſ. Critik der reinen Vernunft, III, c. Dieſe Elementarlehre iſt alſo eine Unterſuchung der Grundſätze, Begriffe und Triebfedern der reinen praktiſchen Vernunft. Sie erklärt alſo das Eigenthümliche der Grundſätze der praktiſchen Vernunft, die Beſchaffenheit eines freien Willens, das Grundgeſetz der reinen praktiſchen Vernunft, die Begriffe des Guten und Böſen, des Objects der reinen praktiſchen Vernunft, und der Kategorien der Freiheit, und handelt von den Triebfedern der reinen praktiſchen Vernunft u. ſ. w. (P. 31.).

3. Ganz etwas anders hat die Methodenlehre der praktiſchen Vernunft zum Gegenſtande. Sie iſt eine Unterſuchung der Art und Weiſe, wie man den praktiſchen Geſetzen der reinen Vernunft Eingang in das ſinnlich affcirte menſchliche Gemüth verſchaffen, oder wie man die objectiv praktiſche Vernunft auch ſubjectiv-praktiſch machen kann. Sie zeigt daher, daſs die bewegende Kraft der reinen Vorſtellung der Tugend auch die mächtigſte Triebfeder zum Guten ſei, und entwirft ſodann die Methode der Gründung und Cultur ächter moraliſcher Geſinnungen. Sie zeigt zu dem Ende, daſs der ſittliche Werth menſchlicher Handlungen die Menſchen vorzüglich intereſſire, daſs man dieſen Hang der Vernunft zur Bewirkung der Hochſchätzung für die Tugend benutzen müſſe, daſs die gemeine Menſchenvernunft den moraliſchen Gehalt jeder Handlung anzugeben wiſſe, daſs man die praktiſche Urtheilskraft hierin üben müſſe, daſs man hierauf Grundſätze erbauen, und die darnach zu beurtheilenden Handlungen immer als Pflicht betrachten müſſe, welches allein ein rein moraliſches Intereſſe an der Befolgung unſers die Sinnlichkeit beherrſchenden Vermögens hervorbringt. Der Gang der Methode, ächte moraliſche Geſinnung zu gründen und zu cultiviren, beſte-

Digitized by Google

het alſo darin, daſs man immer fragt, ob die zu beurtheilende Handlung auch dem moraliſchen Geſetze gemäſs ſei, und dann, ob ſie auch um des moraliſchen Geſetzes willen geſchehen ſei, und endlich den Lehrling auf ſeine eigenen Handlungen aufmerkſam macht.

4. Die Elementarlehre heiſst transſcendental, wenn der Gegenſtand derſelben *a priori* iſt, und ſeine Realität ohne Einmiſchung der empiriſchen Sinnlichkeit deducirt werden kann. Dies iſt nur bei der Elementarlehre der ſpeculativen Vernunft der Fall, die alle Vorſtellungen und Urtheile *a priori* aus der Vernunft ableitet, und ihre Gültigkeit und ihren Gebrauch ganz rein deducirt. Die Elementarlehren der praktiſchen Vernunft und der äſthetiſchen Urtheilskraft ſind nicht transſcendental, weil beide die empiriſchen Begriffe der Luſt und Unluſt vorausſetzen (C. 29.). Die Elementarlehre der teleologiſchen Urtheilskraft gehört aber eigentlich zur Critik der ſpeculativen oder reinen (theoretiſchen) Vernunft (U. 366.).

Elementarlogik,

allgemeine Logik, allgemeine Vernunftlehre, formale Logik, formale Philoſophie, *logica elementaris*, *logica univerſalis*, *logique elementaire*. Die Logik des allgemeinen Verſtandesgebrauchs, oder diejenige, welche die ſchlechthin nothwendigen Regeln des Denkens, ohne welche gar kein Gebrauch des Verſtandes ſtatt findet, enthält.

2. Ariſtoteles (ſ. Ariſtoteles 2.) hat unter den alten philoſophiſchen Schriftſtellern, deren Werke uns noch übrig ſind, zuerſt ein Syſtem der Elementarlogik aufgeſtellt. Er hat darin die Reſultate der logiſchen und dialektiſchen Unterſuchungen ſeiner Vorgänger und Zeitgenoſſen, wie derer, die er ſelbſt unternommen, zu Einem Ganzen verwebt. Dieſs Unternehmen des Ariſtoteles, die einzelnen logiſchen Regeln ſämmtlich und vollſtändig auf ihr Princip zurückzuführen, iſt ihm auch ſo geglückt, daſs die Elementarlogik nach ihm an weſent-

Digitized by Google

lichem Inhalte keinen grofsen Gewinn gemacht hat. Sein Organon hat indeffen nicht die innere Anordnung, die Beftimmtheit und Deutlichkeit der Regeln der neuern Logiker. Wer den ganzen Inhalt diefer Elementarlogik kennen lernen, und fich mit der Art der Anordnung der Materien und dem ganzen Gang des Ariftotelifchen Syftems der Logik bekannt machen will, der lefe im Artikel Ariftoteles, 2. (Buhle, Lehrbuch der Gefchichte der Philofophie, 2. Th. IX. Epoche. §. 268). Ariftoteles hielt befonders den Begriff feft, dafs die Elementarlogik eine Wiffenfchaft ift, welche nichts als die formalen Regeln alles Denkens (es mag *a priori* oder empirifch feyn, in unferm Gemüthe zufällige oder natürliche Hinderniffe antreffen) ausführlich darlegt und ftrenge beweifet. Das machte, dafs er die Grenzen der Logik nie überfchritt, und nicht, wie in den neuern Zeiten Crufius, die Pfychologie in die Logik mifchte. Mit der Logik verband auch Feder die empirifche Pfychologie, fo wie er die Erfahrung mit in die Metaphyfik aufnahm. Der erfte Abfchnitt des erften Hauptftücks feiner Logik handelt von der Seelenlehre überhaupt, der zweite Abfchnitt von dem Erkenntnifsvermögen und den dahin zu rechnenden Fähigkeiten der Seele, und in demfelben §. 10. von der Einbildungskraft. In dem 14. Paragraphen, der vom Vermögen der höhern Erkenntnifs überfchrieben ift, kommen, als Zweige der Urtheilskraft, auch der Witz, die Unterfcheidungskraft und das Vermögen der deutlichen Erinnerung vor (C. 2. V. VIII.).

3. Die Elementarlogik abftrahirt von allen Objecten und von ihrem Unterfchiede; der Verftand hat es alfo in derfelben blofs mit fich felbft und feiner Form zu thun. Sie macht alfo als Propädeutik gleichfam nur den Vorhof der Wiffenfchaften aus, und dient zwar zur Beurtheilung unfrer Kenntniffe, aber nicht zur Erwerbung derfelben (C. 2 V. IX. u. 77.).

4. Die allgemeine Logik ift nun entweder die reine oder die angewandte, in der erftern nimmt

man gar nicht auf die ſubjective Beſchaffenheit des Denkenden Rückſicht, in der letztern ſieht man auf die Einſchränkungen des menſchlichen Denkens. Geſchieden findet man die Lehren der reinen und angewandten Logik in dem logiſch-metaphyſiſchen Lehrbuche des Prof. Jakob, welches zuerſt herauskam Halle, 1788. 8, und die erſtere allein in dem Grundriſſe einer reinen allgemeinen Logik nach Kantiſchen Grundſätzen vom Prof. Kieſewetter, Berlin 1795. 8. Die reine Elementarlogik abſtrahirt (ſ. Abſondern, 1. β.) alſo von allen empiriſchen Bedingungen, unter denen unſer Verſtand ausgeübet wird, z. B. vom Einfluſſe der Sinne, der Macht der Gewohnheit, der Neigung, Begierde und Leidenſchaft u. ſ. w. mithin auch von den Quellen der Vorurtheile. Es wird in derſelben ſogar von allen Urſachen der Erfahrungserkenntniſſe abſtrahirt, weil ſie bloſs die Anwendung des Verſtandes auf ſinnliche Eindrücke betreffen. Eine reine Elementarlogik hat es alſo mit lauter Principien *a priori* zu thun, und iſt ein Kanon des Verſtandes und der Vernunft (ein Inbegriff von Regeln für das Vermögen Begriffe zu bilden und zu urtheilen, und für das Vermögen zu ſchlieſsen), aber nur in Anſehung des Formalen ihres Gebrauchs (deſſen, was zum Denken als Denken nothwendig erfordert wird), der Inhalt mag übrigens empiriſch (aus der Erfahrung entſprungen) oder transſcendental (Erkenntniſſe *a priori* betreffend) ſeyn. Wenn aber die Elementarlogik auf die Regeln des Gebrauchs des Verſtandes unter den angeführten ſubjectiven empiriſch-pſychologiſchen Bedingungen gerichtet iſt, z. B. auf das Spiel der Einbildung u. ſ. w., ſo heiſst ſie angewandte Elementarlogik. Dieſe Logik iſt noch immer in ſo fern allgemein, daſs ſie auf den Verſtandesgebrauch ohne Unterſchied der Gegenſtände geht, und iſt um deswillen weder ein Organon (Verſtandeswerkzeug) beſonderer Wiſſenſchaften (welche die Regeln enthielte, über eine gewiſſe Art von Gegenſtänden zu denken), noch ein Kanon des Verſtandes überhaupt (weil ſie die Anwendung des Verſtandesgebrauchs auf ein beſtimmtes denkendes Subject, den Menſchen, enthält), ſondern lediglich ein Katharktikon (Reinigungsmittel)

des gemeinen Verſtandes (von Irrthümern) (C. 77. M. I, 84.).

4. Jakob und Kieſewetter (in den angeführten Büchern) haben durch die Ausführung gezeigt, wie in der allgemeinen Logik der Theil, der die reine Vernunftlehre ausmachen ſoll, von dem Inhalt der angewandten Elementarlogik abgeſondert werden muſs. Der erſtere Theil iſt trocken, und wie es die ſchulgerechte Darſtellung einer Elementarlehre des Verſtandes erfordert. Die ſchulgerechte Darſtellung beſtehet nehmlich darin, daſs die Elementarlehren wiſſenſchaftlich oder ſyſtematiſch vorgetragen werden, ſo daſs alle in ihr vorkommenden Sätze nach einem Princip geordnet ſind, und daher nothwendige Einheit haben, und ſich Vollſtändigkeit und nothwendiger Zuſammenhang aller Theile findet (ſ. Aggregat). Die angewandte Elementarlogik kann ſich dieſes Vorzugs nicht erfreuen, denn ſie hat neben den reinen ſo viel empiriſche Principien, als ſubjective Bedingungen da ſind, die das Denken einſchränken. Alſo iſt die reine Elementarlogik allein eine Wiſſenſchaft (ſyſtematiſche Erkenntniſs), ob zwar nur kurz. Sie ſchöpft ihre Sätze alle aus dem Verſtande, und iſt nichts als eine Analyſis (Entwickelung) der Functionen des Verſtandes beim Denken überhaupt (C. 78. M. I, 85.).

5. Es müſſen alſo die Logiker, beim Vortrag der reinen Elementarlogik, jederzeit zwei Regeln vor Augen haben:

a. Wenn dieſe Logik, wie gefordert wird, allgemein ſeyn ſoll, ſo abſtrahirt ſie von allem Inhalt der Verſtandeserkenntniſs, d. i. von aller Beziehung derſelben auf das Object (C. 39.), alſo von aller Rückſicht darauf, ob die Erkenntniſs rein oder empiriſch ſei, ob das Object aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſprungen, oder durch ſinnliche Eindrücke gegeben ſei (C 170.). Denn geſetzt, ſie nähme auf die Verſchiedenheit der Gegenſtände des Denkens Rückſicht, ſo könnte ſie, dieſer Verſchiedenheit wegen, und auch darum, weil

Digitized by Google

ſie oft durch' Erfahrung gegeben werden, von ihren Regeln nicht ſtrenge Allgemeinheit ausſagen, weil ſich dieſe Regeln nach der Verſchiedenheit der Gegenſtände abändern würden. Die Elementarlogik betrachtet nur die logiſche Form im Verhältniſſe der Erkenntniſſe auf einander (C. 79.), das heiſst, ſie hat es mit der bloſsen Form des Denkens zu thun, mit dem, was das Denken zum Denken macht, oder mit dem Gedachtwerden der Gegenſtände M. I, 86. C. 78.).

b. Als reine Logik hat ſie keine empiriſche Principien. Sie ſchöpft alſo nichts aus der Pſychologie, wie man ſich bisweilen überredet hat. Die Pſychologie hat alſo auf den Kanon des Verſtandes gar keinen Einfluſs, ſie ändert in der Beurtheilung der Verſtandesform unſerer Erkenntniſſe überhaupt nichts ab. Die reine Elementarlogik iſt eine demonſtrirte Doctrin oder demonſtrable Wiſſenſchaft, weil ihre Beweiſe auf ſtrenge Gewiſsheit Anſpruch machen können. In ihr muſs alles völlig *a priori* gewiſs ſeyn, d. i. Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben (M. I, 87. C. 78.).

6. Die angewandte Elementarlogik iſt eine Vorſtellung des nothwendigen Verſtandesgebrauchs, unter den zufälligen Bedingungen des Subjects. Sie handelt von der Aufmerkſamkeit, deren Hinderniſs und Folgen, dem Urſprunge des Irrthums u. ſ. w. Zu ihr verhält ſich die allgemeine und reine Logik wie die reine Moral zu der eigentlichen Tugendlehre (M. I, 88. C. 78. f.), ſ. Kieſewetter Grundriſs einer allgemeinen Logik. 2 Th., welcher die angewandte allgemeine Logik enthält. Berlin 1796. 8.

7. Die allgemeine Logik lehrt (weil ſie von allen Objecten des Denkens abſtrahirt) nur die negativen Kriterien der Wahrheit, oder den Irrthum in der Form des Denkens finden. Die poſitiven Kriterien (welche die Uebereinſtimmung einer Erkenntniſs mit ihrem Gegenſtande) oder den Irrthum im Inhalt des Denkens entdecken ſollen, kann die Elementarlogik nicht lehren (M. I, 95. C. 83.).

Digitized by Google

8. Dennoch theilte man ehedem die Logik hiernach in zwei Theile. Der eine Theil ist die Analytik oder Wissenschaft von den negativen Bedingungen der Wahrheit, welche das ganze formale Geschäfte des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auflöset (analysirt), und sie als Principien aller logischen Beurtheilung unserer Erkenntniss darstellt. Den andern Theil nannte man Dialektik *), und verstand darunter die vermeintliche Wissenschaft von positiven logisch-formalen Bedingungen der Wahrheit. In der letztern wollte man materielle Wahrheit der Erkenntnisse durch Betrachtung der blossen Form des Erkenntnisses ausmachen (M. I, 96. C. 84, f.).

9. Die Dialektik ist also eine Logik, welche lehrt Schein erregen, oder eine Logik des Scheins (M. I, 97. C. 85. f.), s. Dialektik.

10. Eine solche Unterweisung ist wider die Würde des Philosophen; die Würde des Philosophen bestehet nehmlich in der sittlich guten Gesinnung, die er bei seinen Untersuchungen hat, und da ist Wahrheitsliebe die Pflichtgesinnung, die ihm über alles gehen muss, und die ihn bestimmen muss, nicht nur die Wahrheit selbst kennen zu lernen, sondern sie auch zu verbreiten, und nicht sie zu verdunkeln. Es ist hierbei der Unterschied, dass ein Afterphilosoph sich den Schein des Wissens giebt, und seine vorgegebenen Ueberzeugungen geheuchelt sind, dahingegen der ächte Philosoph wirklich Ueberzeugung hat, weil er sein Wissen auf unumstössliche Gründe bauet. Um deswillen hat nun Kant die Bedeutung der Dialektik, nach welcher sie soviel als Logik des Scheins heisst, gänzlich verworfen. Denn sie würde eine Kunst seyn, welche die Regeln enthielt, den ungegründeten Behauptungen eines spitzfindigen Kopfes den Schein der Wahrheit zu geben, und Andere dadurch zu überreden, dass man ihren Gegengründen Scheingründe entgegensetzt, wodurch der Dialektiker am Ende wohl gar sich selbst

*) Aristoteles nannte die ganze allgemeine Logik so.

Digitized by Google

überredet, seine Behauptungen seien Wahrheit. Es ist daher für den Philosophen anständiger, und seiner Würde gemässer, unter Dialektik die Wissenschaft zu verstehen, welche die Regeln enthält, jenen dialektischen Schein aufzudecken, welcher macht, dass man falsche Urtheile für wahre hält. Dialektik heisst also, in diesem Sinne, so viel als eine Critik des dialektischen Scheins. In dieser Bedeutung bedient sich nun auch Kant in seinen Schriften des Worts Dialektik, und versteht folglich darunter den Theil der Logik, der die Hindernisse der Einsicht in die Wahrheit wegschafft (M. I, 98. C. 86.).

11. Die reine Elementarlogik wird ganz genau eben so eingetheilt, als die obern Erkenntnisvermögen. Es giebt nehmlich drei obere Erkenntnisvermögen: Verstand, Urtheilskraft und Vernunft. Dies sind die drei Gemüthskräfte, durch deren Functionen die Gegenstände wirklich werden, mit denen sich die reine Elementarlehre beschäftigt, und welche nichts anders sind, als die Form alles Denkens überhaupt. Diese Gegenstände sind: Begriffe, Urtheile und Schlüsse. Man nennt zwar den Inbegriff aller jener Gemüthskräfte überhaupt Verstand (auch Vernunft), versteht aber in einer engern Bedeutung des Worts (im formalen Sinne) unter dem Verstand auch das Vermögen Begriffe zu machen, und unter Vernunft das Vermögen zu schliefsen, s. Critik der reinen Vernunft, 8. (M. I, 183. C. 169.).

12. Da nehmlich die formale Logik von allem Inhalte der Erkenntnifs abstrahirt, so kann sie den Kanon für die Vernunft, im engern formalen Sinne des Worts, mit befassen. Denn die Form der Vernunft hat ihre sichere Vorschrift, die *a priori*, durch blofse Zergliederung der Vernunfthandlung in ihre Momente, eingesehen werden kann (M. I, 184. C. 170.

Kant. Critik der rein. Vernunft, Vorrede zur 2. Aufl. S. VIII. f. — Elementar. II Th. Einleit. I. S. 77. ff. — III. S. 83. ff. — I. Abth. II. Buch. S. 170.

Kiesewetter. Grundriſs einer allgemeinen Logik nach Kantiſchen Grundſätzen zum Gebrauch für Vorleſungen. 2. Auflage. Berlin 1795. 8.

Elementarſubſtanz,

ſubſtantia elementaris, ſubſtance elementaire. So heiſst die Idee einer Subſtanz, die ſich die Vernunft als das erſte Subject aller Compoſition denkt, oder dasjenige einfache Wesen, ſo (vermeinlich) übrig bliebe, wenn alle Zuſammenſetzung einer Materie aufgehoben würde, und welches folglich das eigentliche Ding an ſich in der Welt wäre, das ſich nur im äuſsern Zuſtande der Zuſammenſetzung befände, ſ. Antinomie, 3, A. b. u. 4, A. b. (M. I. 521. C. 464.).

2. Es ſind eigentlich alle Erfahrungsgegenſtände zuſammengeſetzt; man pflegt aber nur diejenigen zuſammengeſetzt zu nennen, die noch decomponirt oder noch getheilt werden können. In der Erfahrung hat die Decompoſition ihre Grenzen, daraus folgt aber nicht, daſs wir in den Gegenſtänden, die wir nicht ferner theilen können, Elementarſubſtanzen vor uns haben; denn da wir das Nichtſeyn eines Gegenſtandes nicht erfahren können, ſo folgt, daſs wir darum nicht behaupten können, ein Gegenſtand ſei abſolut einfach, weil wir ihn nicht weiter theilen können. Man ſehe den Artikel: Cörper, 5.

3. Die Beantwortung des Einwurfs, daſs eine zuſammengeſetzte Subſtanz doch aus einfachen Subſtanzen beſtehen müſſe, ſ. im Artikel: Subſtanz.

Eltern,

parentes, parents. Diejenigen Perſonen, welche ein Erzeugniſs hervorgebracht haben, das der Verſorgung bedarf, und ſich doch noch nicht ſelbſt verſorgen kann. Man hat zweierlei Arten Eltern, eheliche und uneheliche; von denen die letztern wieder eingetheilt werden können, in ſolche, die in einer wilden Ehe oder im

Concubinat leben, und in solche, die durch einen einmaligen Genuss, es sey nun um Lohn oder nicht, Eltern geworden sind. Das Erzeugniss heisst ein Kind, und man hat also eheliche und uneheliche Kinder, die letztern theilt man wieder ein in natürliche Kinder und Hurkinder.

2. Man versteht aber unter dem Worte Eltern nicht allein diese unmittelbaren Erzeuger eines Kindes, sondern auch zuweilen die Blutsfreunde der höhern Ordnung in einer geraden Linie (Wolf Grundsätze des Natur- und Völkerrechts §. 880), die man aber gewöhnlich, mit Ausschluss der Eltern in der erstern Bedeutung, Voreltern (und mit Einschluss der Eltern Ascendenten) zu nennen pflegt. Eben so nennt man auch die Blutsfreunde der niedern Ordnung mit einem gemeinschaftlichen Namen Kinder, oder auch Kinder und Kindeskinder, gewöhnlicher aber nennt man sie Nachkommen, oder Descendenten.

3. Ich nehme hier das Wort Eltern in dem zuerst angegebenen Sinne für die unmittelbaren Erzeuger der Kinder, oder Vater und Mutter. Um nun das Elternrecht, welches hier eigentlich kurz angegeben werden soll, so viel hier möglich ist, aufzuklären, werde ich zuerst die Pflichten der Eltern gegen die Kinder, nebst dem Verhältnisse, worauf sie sich gründen, sodann aber die Rechte der Eltern auseinander setzen.

Welches sind die Pflichten der Eltern gegen die Kinder?

4. Wenn zwei Personen beiderlei Geschlechts, durch die Ehe, auf dingliche Art, sich einander wechselseitig erwerben, und in dieser Gemeinschaft Kinder zeugen; so folgt für diese Personen, aus der Zeugung, eine Pflicht der Erhaltung und Versorgung in Absicht auf ihr Erzeugniss, d. i. die Kinder, als Personen, haben hiermit zugleich ein ursprünglich angebornes (nicht

Digitized by Google

angeerbtes) Recht auf ihre Erhaltung und Verſorgung durch die Eltern, ſo lange ſie ſich nicht ſelbſt erhalten und verſorgen können (K. 111.).

5. Warum haben die Eltern dieſe Pflicht gegen die Kinder zu beobachten? Der praktiſche Imperativ, durch welchen wir unſere Pflichten beſtimmen können, heiſst unter andern: handle ſo, daſs du die Menſchheit ſowohl in deiner Perſon, als in der Perſon eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloſs als Mittel braucheſt (G. 66.).

6. Wollten nun die Eltern das erzeugte Kind nicht erhalten und verſorgen, da es ſich ſelbſt noch nicht erhalten und verſorgen kann, ſo würden ſie dieſes aus Selbſtſucht thun wollen, es ſei nun zur leichtern Erhaltung ihrer eigenen Subſiſtenz, oder aus andern ſelbſtſüchtigen Abſichten. Auch würde, wenn das Kind ſeinen Willen äuſsern könnte, daſſelbe nicht dazu einſtimmen, daſs es nicht erhalten und verſorgt werden ſollte. Folglich würde es nicht als Zweck an ſich, d. i. als Perſon behandelt werden, ſondern bloſs als Mittel zu den Abſichten der Eltern, d. i. als Sache, die man nach Belieben wegwerfen kann, wenn die Maxime ſeiner Behandlung ſeyn ſollte, es nicht zu erhalten und zu verſorgen (K. 111.).

7. Daſs dieſes aber insbeſondere die Pflicht der Eltern gegen ihr Kind iſt, gründet ſich darauf, daſs ſie die Urſache der Exiſtenz des Kindes in der ſinnlichen Welt ſind. Die Pflicht der Erhaltung und Verſorgung der Kinder gründet ſich alſo darauf, daſs ſie nicht Sachen ſind, ſondern Perſonen, die ſich nicht ſelbſt erhalten und verſorgen können; daſs dieſes aber die ſchuldige Pflicht (Rechtspflicht nicht Liebespflicht) gegen die Erhaltung unſrer, und nicht andrer Menſchen Kinder iſt, gründet ſich darauf, daſs die Eltern die Urſache der ſinnlichen Exiſtenz ihrer Kinder ſind. Die Kinder haben alſo ein Recht auf ihre Erhaltung und Verſorgung

durch die Eltern; denn auf jede ſchuldige oder vollkommene Pflicht (Rechtspflicht) gründet ſich ein Recht deſſen, gegen den die Pflicht zu erfüllen iſt, auf die pflichtmäſſige Handlung des Verpflichteten. Folglich haben die Kinder ein urſprünglich-angebohrnes Recht auf ihre Erhaltung und Verſorgung durch die Eltern bloſs durchs Geſetz (*lege*) unmittelbar, d. i. ohne daſs ein beſonderer rechtlicher Act dazu erforderlich iſt, dergleichen ein Contract wäre (K. 111. f.).

8. Das Erzeugte iſt eine Perſon. Wie aber eine Perſon (ein mit Freiheit des Willens begabtes Weſen) durch eine phyſiſche Operation erzeugt werden könne, davon können wir uns keinen Begriff machen, ſ. Perſon. Alſo iſt es in praktiſcher Hinſicht (um Pflichten und Rechte herzuleiten) ganz richtige und nothwendige Idee, den Act der Zeugung als einen ſolchen anzuſehen, wodurch wir eine Perſon ohne ihre Einwilligung auf die Welt geſetzt, und eigenmächtig in ſie herüber gebracht haben; für welche That nun auch auf den Eltern (weil es nun ihre Kinder ſind) die Verbindlichkeit haftet, ſie, ſo viel in ihren (der Eltern) Kräften ſtehet, mit dieſem ihrem Zuſtande zufrieden zu machen. Sie dürfen ihr Kind nicht zerſtöhren oder es auch nur dem Zufall überlaſſen, gleichſam als wäre es ihr Gemächſel (denn ein ſolches kann kein mit Freiheit begabtes Weſen ſeyn) und ihr Eigenthum. Es iſt nehmlich an ihm nicht bloſs ein Weltweſen in die ſinnliche Welt, ſondern zugleich ein Weltbürger in den Zuſtand der Rechte verſetzt worden (K. 112. f.).

Welches ſind die Rechte der Eltern gegen die Kinder?

9. So lange alſo das Kind des Gebrauchs ſeiner Gliedmaſsen und ſeines Verſtandes noch nicht mächtig iſt, haben die Eltern auch das Recht, es zu ernähren, zu pflegen und zu erziehen; und zwar das letztere ſowohl pragmatiſch (zur Klugheit), damit es künftig ſich ſelbſt erhalten und fortbringen könne, als auch

moraliſch (zur Sittlichkeit), weil ſonſt die Schuld ihrer Verwahrloſung auf die Eltern fallen würde (K. 114.).

10. Wenn die Kinder ſich ſelbſt erhalten und fortbringen, und zugleich ihre Handlungen nach ſittlichen Grundſätzen einrichten können, ſo werden ſie ihre eigene Herrn, oder mündig. Dann werden ſie aus der Gewalt der Eltern entlaſſen, oder die Eltern verlieren das Recht, ihnen zu befehlen, und ſie noch ferner als Kinder zu behandeln. Die Eltern haben dann auch keinen Anſpruch auf Koſtenerſtattung für die Verpflegung und Mühe, die ſie auf die Erhaltung und Verſorgung ihrer unmündigen Kinder verwendet haben, erſt nach der Mündigkeit derſelben ſind ſie von aller urſprünglichen Verpflichtung gegen ihre Kinder frei, und können für die weitere Verpflegung derſelben Erſatz fordern. Uebrigens kann allerdings durch ein poſitives Geſetz im Staate der Zeitpunct beſtimmt werden, wo der Menſch als mündig betrachtet werden und alle Rechte des mündigen Staatsbürgers genieſsen ſoll (K. 114.).

11. Nach vollendeter Erziehung können die Eltern die bisherige Verbindlichkeit ihrer Kinder (gegen die Eltern) nur als bloſse Tugendpflicht (unvollkommene Pflicht oder Liebespflicht) betrachten, da ſie bis dahin eine Rechtspflicht war. Denn die Pflichten der Kinder, auf welche ſich das Recht der Eltern zum Gehorſam derſelben gründete, verwandeln ſich jetzt in bloſse Dankbarkeit. Die Dankbarkeit iſt die Verehrung einer Perſon wegen einer uns erwieſenen Wohlthat, (T. 127.); wir ſind aber jederzeit denen Dank ſchuldig, die ihre Rechtspflichten gegen uns treulich erfüllt haben. Denn ob es wohl unſer Recht war, was ſie uns leiſteten, ſo war es doch in ihrer Gewalt, öfters das Recht zu umgehen (K. 114.).

12. Obwohl die Kinder gleich den Sachen im Beſitze der Eltern ſind, ſo ſind ſie doch nicht gleich dieſen Sachen das Eigenthum der Eltern. Denn ob es wohl ganz rich-

tig ist, dass die Kinder aus dem Besitze jedes Andern nach Rechtsgesetzen wieder in den Besitz der Eltern zurückgebracht werden können, selbst wider den Willen der Kinder, gleichsam als wären sie ein Eigenthum; so können sie doch als Personen nicht veräusert werden. Ein solches Recht aber auf etwas, das ich als Eigenthum besitze und doch als Person nicht veräusern kann, ist ein allerpersönlichstes Recht, und ein solches Recht ist nun das der Eltern auf die Kinder (K. 114.).

13. Das allerpersönlichste (*ius personalissimum*) oder auf dingliche Art persönliche Recht ist das des Besitzes eines äusern Gegenstandes als einer Sache, und des Gebrauchs desselben als einer Person. Eltern aber besitzen ihre Kinder als eine Sache, denn es ist ihr Eigenthum durch die Erzeugung derselben aus sich (den Eltern) selbst. Da aber die Kinder die Anlage zur Persönlichkeit haben, so dürfen sie nur als Personen gebraucht werden. Das Mein und Dein nach diesem Rechte ist das Häusliche, und das Verhältnis in diesem Zustande ist das der Gemeinschaft freier Wesen (z. B. der Eltern und Kinder), die durch den wechselseitigen Einfluss (der Person des Einen auf das Andere) nach dem Princip der äusern Freiheit (Causalität) eine Gesellschaft von Gliedern eines Ganzen (in Gemeinschaft stehender Personen) ausmachen, welches das Hauswesen genannt wird. Die Kinder gehören hiernach zwar zum Mein und Dein der Eltern, sind aber ein häusliches Eigenthum, d. i. ein solches, welche zugleich Glieder des Hauswesens sind, und daher als Personen behandelt werden müssen. Die Erwerbung der Kinder zu einem solchen Eigenthum geschieht weder durch eigenmächtige That (*facto*), dass ich mich z. B. in ihren Besitz setze, weil sie keinem Andern angehören, noch durch bloßen Vertrag (*pacto*), dass ich sie z. B. kaufe, sondern durchs Gesetz (*lege*), sie gehören den Eltern zu, nach dem Recht der Menschheit, nach welchem die Eltern so lange die Herren ihrer (von der Willkühr aller andern Menschen unabhängigen) Kinder sind, als diese noch keinen Gebrauch von ihrer Persönlichkeit machen können. Das

Digitized by Google

Recht der Menſchheit in unſerer eigenen Perſon giebt uns nehmlich die natürliche Erlaubniſs, unſere Triebe, z. B. den der Fortpflanzung unſrer Art, geſetzlich zu befriedigen, wodurch die Erzeugung eines Products möglich wird, welches von der Willkühr aller anderer Menſchen der Materie und Form nach unabhängig, und dennoch eine Perſon, d. i. ein auf dingliche Art perſönliches Eigenthum iſt (K. 105. f. 114. XLV.).

14. Hierauf gründet ſich nun auch das Recht der Eltern an ihren unmündigen Kindern, als an einem Stück ihres Hauſes, daſs, wenn die Kinder entlaufen ſind, die Eltern ſich nicht bloſs auf die Pflicht der Kinder, zurückzukehren, berufen dürfen, ſondern daſs ſie ſich ihrer als Sachen (verlaufener Hausthiere) bemächtigen dürfen. Denn die Kinder ſind als ſolche im Stande der Unmündigkeit nicht bloſs Perſonen, ſondern zugleich Eigenthum. Daher iſt das, was nach poſitiven Geſetzen hierin recht iſt, es auch nach dem Naturrecht: Eltern ſind berechtigt, ihre verlaufene Kinder einzufangen (K. 115.).

Wolf. Grundſätze des Natur- und Völkerrechts, Halle 1754 8.

Walch. Philoſophiſches Lexicon. Art Eltern.

Kant. Metaphyſ. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. S. XLV. I. Th. II. Hauptſt. 3r Abſchn. S. 105. f. — 2. Tit. §. 28. 29. S. 111. — 115.

Deſſ. Gruudleg. zur Metaph. der Sitten II. Abſchn. S. 66.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre II. Th. I. Hauptſtück. I. Abſchn. B. S. 127.

Bergk. Briefe über I. Kants Met. Anf. der Rechtsl. 18. Br. S. 134 — 141.

Empfangenes

Gefühl. Unter dieſem Namen verſtehet Kant ein jedes Gefühl, das durch den Einfluſs der Vorſtellung eines Gegenſtandes auf unſere Gefühle vermittelſt unſrer Neigungen,

Digitized by Google

folglich nicht durch unſere Willkühr, gewirkt wird, ſ. Achtung 1, b. (G. 16.*).

Empfindbar,

ſenſibilis, ſenſible. Unter dieſem Worte verſtehet man, daſs der Gegenſtand, von dem es gebraucht wird, diejenige Beſchaffenheit habe, daſs er (unter gewiſſen Bedingungen) unſere Vorſtellungsfähigkeit afficiren kann.

1. Ein nicht-empfindbares Ding iſt völlig aufserhalb der Sphäre unſrer Sinnlichkeit, nicht-empfindbar iſt, was nie empfunden werden kann. Gott z. B. iſt nicht empfindbar, es iſt nicht möglich, daſs er unſere Sinne afficire, oder Eindrücke auf ſie mache, ſo daſs wir ihn als einen ſinnlichen Gegenſtand wahrnehmen könnten. Der Birnbaum, den ich vor mir ſahe, iſt dagegen ein empfindbares Ding, denn er afficirt den Sinn des Geſichts, und ich ſehe ihn. Eberhard (Philoſ. Magazin 1. B. S. 169) hält das Empfindbare für zuſammengeſetzt aus dem Einfachen, das nicht-empfindbar ſei; allein dann wäre das Einfache ein bloſſes Verſtandesweſen, das unſere Sinne nie afficiren kann, woraus alſo auch nie durch Zuſammenſetzung ein Sinnenweſen entſpringen kann, was doch allein empfindbar iſt. Er ſagt z. B. „die einfachen Elemente der concreten Zeit liegen völlig aufserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit — Ueber dieſe Sphäre der Sinnlichkeit erhebt ſich aber der Verſtand, indem er das unbildliche Einfache aufdeckt.“ Nicht empfindbar ſeyn und doch einen Theil vom Empfindbaren ausmachen iſt aber ein Widerſpruch, denn beides iſt ſpecifiſch von einander unterſchieden (E. 36.).

2. Eberhard verſtehet aber unter dem Wort nicht empfindbar nicht, daſs dasjenige, dem er dies Prädicat beilegt, den Sinn nicht afficiren könne, ſondern, daſs man ſich der Vorſtellung deſſelben nicht bewuſst ſei. Denn nur in dieſer Bedeutung könnte das Empfindbare aus dem Nicht-Empfindbaren zuſammengeſetzt ſeyn; das

Digitized by Google

würde nehmlich heifsen, dafs dasjenige, deſſen Vorſtellung man ſich bewufst ſei, aus Theilen beſtehe, deren Vorſtellung man ſich nicht bewufst iſt. Das iſt nehmlich nach Leibnitzens Theorie von der Sinnlichkeit vorgeſtellt, welcher meinte, dafs unſere ganze Sinnlichkeit nichts als die verworrene Vorſtellung der Dinge ſei, welche uns zwar die Dinge darſtelle, wie ſie an ſich ſind, aber nur unter einer Zuſammenhäufung von Merkmalen und Theilvorſtellungen, die wir nicht mit Bewufstſeyn auseinander ſetzen (C. 60). Allein Kant hat gezeigt, dafs dieſe Theorie eine Verfälſchung des Begriffs von Sinnlichkeit ſei, ſ. Aeſthetik. 9. Wird dagegen das Wort empfindbar in eigentlicher Bedeutung gebraucht, nach welcher es ſo viel heifst, als dafs etwas ſo beſchaffen ſei, dafs es die Sinne afficiren kann, wenn nur die Sinnenwerkzeuge ſcharf oder fein genug dazu ſind, ſo iſt offenbar, dafs wenn kein einfacher Theil eines ſinnlichen Gegenſtandes empfindbar wäre, dieſer, als das Ganze, ſelbſt auch gar nicht empfunden werden, und folglich kein ſinnlicher Gegenſtand ſeyn könnte. Und umgekehrt, wenn etwas ein ſinnlicher Gegenſtand iſt, d. i. ein ſolcher, der in die Sinne fällt, und folglich empfunden werden kann, ſo müſſen es alle einfachen Theile, wenn er aus ſolchen beſtände, eben ſowohl ſeyn, obgleich man ſich der Vorſtellung derſelben nicht klar bewufst wäre. Die Dunkelheit der Theilvorſtellungen eines Ganzen, ſo fern der Verſtand nur einſieht, dafs ſie gleichwohl in demſelben und ſeiner Anſchauung enthalten ſeyn müſſen, verſetzt ſie nicht über die Sphäre der Sinnlichkeit hinaus, und kann ſie nicht zu Verſtandesweſen d. h. zu ſolchen Weſen machen, die nur der Verſtand erkennt (E. 36. f.).

3. Newton ſtellt ſich vor (*Optice* lib. II. P. III. *Propoſ.* 5.), jede Materie beſtehe aus kleinern Blättchen oder Scheibchen, die man ſich überall gleich dick und von einer und derſelben Farbe denken könne. Nach dieſen Blättchen ändere ſich die Farbe der Cörper ab. Dieſe Blättchen hat aber noch kein Mikroskop entdeckt. Der Verſtand erkennt oder vermuthet nur, nicht allein ihr Daſeyn, ſondern auch, dafs ſie wirklich in unſerer empiriſchen

Anſchauung, obzwar ohne klares Bewuſstſeyn, vorgeſtellt werden. Weder Newton ſelbſt, noch ſeine Anhänger haben aber darum dieſe Blättchen für gar nicht empfindbar und nun weiter für Verſtandesweſen ausgegeben, aus denen die Sinnenweſen zuſammengeſetzt wären. Sie würden empfunden werden, wenn unſere Sinnenwerkzeuge nur ſcharf und fein genug dazu wären, und ſie anders wirklich vorhanden ſind, ſo daſs ſie auch die Sinne afficiren können. Sie ſind darum, weil ſie auſser der Sphäre unſerer ſubjectiven Sinnlichkeit liegen, nicht auſser der Sphäre aller Sinnlichkeit überhaupt (E. 37.)

4. Kurz, es iſt ein Unterſchied zwiſchen der Bedeutung des Nicht-empfindbaren, wenn es ſo viel heiſst, als, daſs das Bewuſstſeyn der Vorſtellung noch unter dem kleinſten Grade der Klarheit bleibe, wodurch das Nicht-empfindbare immer noch nur dem Grade des Bewuſstſeyns nach von dem Empfindbaren unterſchieden und ein Sinnenweſen iſt; und der Bedeutung, wenn es ſo viel heiſst, als, ſeiner Natur nach überhaupt nicht ſo beſchaffen ſeyn, daſs es Sinne afficiren kann, wodurch das Nicht-empfindbare von dem Empfindbaren ſpecifiſch unterſchieden und ein Verſtandesweſen iſt. Alle Theile müſſen aber nothwendig Gegenſtände der Sinne oder Sinnenweſen ſeyn, wenn das Ganze es iſt. (E. 37. f.).

5. Eberhard ſagt (a. a. O. S. 169.): „Da der Fluſs der Veränderungen aller endlichen Dinge ein ſtetiger ununterbrochener Fluſs iſt; ſo iſt kein empfindbarer Theil der Zeit der kleinſte, oder ein völlig einfacher. Die einfachen Elemente der concreten Zeit liegen alſo völlig auſserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit; das iſt der Beobachtung der bisherigen Metaphyſik gar nicht entgangen, und Leibnitz hat darüber mit ſeinem gewöhnlichen Tiefſinne philoſophirt. Ueber dieſe Sphäre der Sinnlichkeit erhebt ſich nun aber der Verſtand, indem er das unbildliche Einfache entdeckt, ohne welches das Bild der Sinnlichkeit auch in Anſehung der Zeit nicht möglich iſt,“ ſ. Einfaches. Allein der ſtetige Fluſs der Verände-

rungen (*lex continui* s. Abſprung) iſt nicht möglich, wenn ſpecifiſch verſchiedene Theile, wie hier Verſtandesweſen und Sinnenweſen, durcheinander laufen: dann geſchieht nehmlich der Fluſs nicht ſtetig, ſondern ruckweiſe; denn es iſt kein ſtetiger Uebergang von Sinnenweſen zu Verſtandesweſen und von dieſen zu jenen, da beide keine gemeinſchaftliche Berührungspuncte haben. Oder folgen etwa bloſs die einfachen Theile auf einander, ſo ſind ſie ja eben darum einfach, weil ſie nicht mehr zuſammengeſetzt ſind; nun kann aber die Stetigkeit bloſs bei dem Zuſammengeſetzten ſtatt finden, alſo würde, da zwei einfache Theile, als ſolche, discret ſind, auch hier der Uebergang vom Einfachen zum Einfachen nicht ſtetig, ſondern ruckweiſe geſchehen. Eberhard ſagt ferner: „da alle endliche Dinge in einem beſtändigen Fluſſe ſind; ſo können die einfachen Elemente nie empfunden werden.“ Das iſt falſch ausgedrückt. Er will ſagen, ſie können nicht mit Bewuſstſeyn wahrgenommen werden. Das macht ſie aber nicht zu Nicht-empfindbaren Dingen, es hebt die ſpecifiſche Eigenſchaft derſelben, daſs ſie als Theile zur bloſsen empiriſchen Sinnenanſchauung gehören, gar nicht auf, ſondern beweiſet nur die Beſchränktheit unſrer Sinnenwerkzeuge, durch die wir immer nur bis an eine gewiſſe Grenze mit dem Bewuſstſeyn unſrer Empfindung kommen können (E. 39. f.).

6. Eberhard ſtellt ſich vor, es ſei etwas nur ſo lange Sinnenerkenntniſs und das Object derſelben Erſcheinung, als noch etwas in dieſer Erkenntniſs iſt, das in der Anſchauung des Gegenſtandes nicht mit Bewuſstſeyn wahrgenommen werden kann; ſobald aber der Verſtand dieſes etwas einſehe und entdecke, höre der Gegenſtand auf, Erſcheinung oder Sinnengegenſtand zu ſeyn, und werde ein Ding an ſich (Noumenon, ſ. An ſich). Er nennt daher dasjenige empfindbar, was in der Anſchauung mit Bewuſstſeyn wahrgenommen werden kann, nicht dasjenige, was überhaupt den Sinn afficiren kann; dadurch hört das Empfindbar und Nichtempfindbar-ſeyn auf, ein Unterſchied in den Gegenſtänden zu ſeyn, und wird nun ein Unterſchied in dem Grade unſers Wahrnehmungsvermögens.

Digitized by Google

Je ſchärfer folglich unſere Sinne wären, deſto weniger Nicht-empfindbares würde für ſie übrig bleiben, deſto mehr würden wir das Ding an ſich erkennen, weil dann der Verſtand deſtoweniger das Einfache (der Dinge an ſich) zu erforſchen nöthig hätte, weil wir dann dieſem Einfachen ſchon durch die Sinne ſo nahe kämen. Das iſt aber falſch, weil in dem ſinnlichen Dinge das Ding an ſich nie angetroffen werden kann, da das eine nicht ein Beſtandtheil des andern iſt, ſondern beide von einander ſpecifiſch verſchieden ſind (E. 43.).

7. In der Cörperwelt iſt die Materie das, was in der äuſsern Anſchauung eines Cörpers ein Gegenſtand der Empfindung iſt; die Form iſt hingegen das, was ohne Materie gar nicht empfunden werden würde, aber doch nothwendig bei derſelben vorausgeſetzt wird. Die Materie iſt folglich das Eigentlich-empiriſche der ſinnlichen und äuſseren Anſchauung, weil ſie gar nicht *a priori* gegeben werden kann. In aller Erfahrung muſs etwas empfunden werden; und das iſt das Reale der ſinnlichen Anſchauung. Sollen wir nun über die Bewegung im Raum Erfahrung anſtellen, ſo muſs auch dieſer empfindbar, d. i. durch das, was empfunden werden kann, bezeichnet ſeyn. So iſt auch der Raum, den eine Kugel einnimmt, empiriſch, oder durch die Materie der Kugel empfindbar (N. 2. f.).

Kant. Ueber eine neue Entdeckung u. ſ. w. 1. Abſchn. B. S. 36. f. — S. 39. — S. 43.

Deſſ. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abſchn. S. 60.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Naturw. I. Haupt. Erkl. 1. Anm. 2. S. 2. f.

Empfindelei.

Der Hang zu zärtlichen Rührungen, die bis zum Affect ſteigen (U. 122.).

Ein untröſtbarer theilnehmender Schmerz iſt eine ſolche bis zum Affect geſtiegene Rührung. Betrifft er

Digitized by Google

gar erdichtete Uebel, so dafs man sich blofs durch die Täuschung der Phantasie in diese Gemüthsstimmung versetzt, so ist der Hang dazu erwiesen und Empfindelei (U. 122.).

Empfindung,

sensatio, sensation. So nennt Kant die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben afficirt (gerührt) werden, s. Afficirt werden. Gesetzt, ich sehe den Mond, so wirkt etwas in dem, was ich Mond nenne, auf meine Fähigkeit, Vorstellungen zu erhalten, es ist etwas da, was da verursacht, dafs ich die Vorstellung des Mondes erhalte. Man könnte auch wohl eine Vorstellung des Mondes durch die Erzählung eines Andern erhalten, aber hier wirkt der Gegenstand selbst diese Vorstellung, und zwar dadurch, dafs er Eindrücke auf die Vorstellungsfähigkeit macht, und diese also durch den Gegenstand eine Veränderung leidet. Daher kann man auch sagen, die Empfindung ist eine Vorstellung mit Bewufstseyn, die sich lediglich auf das Subject, als die Modification seines Zustandes bezieht (C. 376.). Kant nennt diejenige Anschauung empirisch, welche uns den Gegenstand vermittelst einer solchen Empfindung vorstellt. Die Empfindung ist also nicht mit dem Gefühl zu verwechseln, denn die Empfindung ist das Objective, oder die Wirkung des Gegenstandes, als dasjenige, was den Inhalt der Vorstellung giebt, oder macht, dafs ich mir einen reellen Gegenstand vorstelle; das Gefühl aber ist das Subjective, oder das Bewufstseyn des Subjects von dem Zustande, in welchem es sich durch die Empfindung befindet, und der entweder angenehm oder unangenehm ist. Empfindung ist eine objective Vorstellung der Sinne; Gefühl eine subjective Vorstellung der Wirkung, nicht des Gegenstandes, sondern des Gemüths bei Wahrnehmung oder Vorstellung oder Genufs des Gegenstandes. Das Gefühl kann man auch die subjective Empfindung nennen. Die grüne Farbe

Digitized by Google

der Wieſen empfinden wir, wenn wir ſie wahrnehmen; die Annehmlichkeit derſelben fühlen wir, folglich kann die Beziehung der Empfindung objectiv und ſubjectiv ſeyn, im letztern Sinne heiſst ſie beſſer Gefühl (C. 34. M. II. 448. 449. U. 48. f.).

2. Der Begriff der Empfindung wird uns noch deutlicher werden, wenn wir das Empiriſche dem Reinen gegenüberſtellen. Wenn ich die eine Seite einer Pyramide ſehe, ſo habe ich eine empiriſche Vorſtellung, denn es afficirt etwas meinen Sinn des Geſichts, und bringt alſo eine Wirkung in meiner Vorſtellungsfähigkeit hervor, welche der Inhalt zu der Geſichtsvorſtellung von einem Gegenſtande iſt, den ich Pyramide nenne. Dieſe Wirkung, die in der Geſichtsvorſtellung enthalten iſt, und die die wirkliche Gegenwart des Gegenſtandes vorausſetzt, iſt nun die Empfindung. Stelle ich mir aber vermittelſt meiner Einbildungskraft einen Triangel überhaupt vor, ſo habe ich eben eine ſolche Vorſtellung, wie von der einen Seite einer Pyramide, nur mit dem Unterſchiede, daſs dabei mein Sinn keine Eindrücke erhält. Es iſt dann meiner Vorſtellung keine Empfindung beigemiſcht, wir haben dann immer noch ſinnliche Erkenntniſs, denn die Vorſtellung des Triangels iſt kein Begriff, ſondern ein reines Bild (Schema); aber dieſe ſinnliche Erkenntniſs iſt nicht durch einen wirklich vorhandenen Gegenſtand bewirkt, der vermittelſt dieſer Wirkung erkannt würde. Dieſe Empfindung nun kann man die Materie der ſinnlichen Erkenntniſs nennen. Dieſe fehlt beim Triangel, welcher daher nur die Form iſt, unter der eine Seite der Pyramide angeſchauet werden kann, wenn das Geſicht durch dieſelbe afficirt wird, und dadurch Empfindung liefert, welche dann die Materie zu jener Form, welche Triangel heiſst, iſt (C. 74.).

3. Die Empfindung iſt alſo die Realität in der Erſcheinung (*ſenſatio eſt realitas phaenomenon*), oder das, was da macht, daſs die Erſcheinung kein Hirngeſpinſt iſt. Der Begriff der Realität iſt eigentlich diejenige Kategorie, oder der Stammbegriff des reinen Verſtandes, durch welchen wir uns den Inhalt oder die

Materie eines Gegenſtandes überhaupt denken. Nun können wir keine andere Materie zu einem Gegenſtande erhalten, als durch die Sinne. Wollen wir uns alſo einen ſinnlichen Gegenſtand überhaupt vorſtellen, ſo gehört dazu die Vorſtellung, daſs wir in irgend einer Zeit durch einen Gegenſtand afficirt werden, folglich die Vorſtellung von der ſtärkern oder ſchwächern Erfüllung einer Zeit. Dieſe Vorſtellung von einer Zeiterfüllung, oder daſs die Zeit nicht leer iſt, ſondern in derſelben eine Empfindung iſt, die man ſich ſchwächer und ſchwächer, bis zu Nichts, oder noch ſtärker, vorſtellen kann, heiſst das Schema zu der Kategorie der Realität, oder diejenige ſinnliche Vorſtellung, wodurch es möglich wird, den empiriſchen Gegenſtand durch den reinen Verſtandesbegriff der Realität zu denken. Dieſe Erfüllung der Zeit iſt aber nur dadurch möglich, daſs Empfindung da iſt, es ſei nun eine ſolche, welche durch einen äuſsern Gegenſtand gewirkt wird (äuſsere Empfindung), oder eine ſolche, die durch unſere Gedanken im innern Sinne bewirkt wird (innere Empfindung). Im letztern Fall haben wir bloſs die Empfindung von den Gegenſtänden, welche wir Gedanken nennen, und die den innern Sinn ſo afficiren, daſs dadurch die Zeit erfüllt wird, und wir alſo die Gedanken als etwas reales im innern Sinn denken können. Im erſtern Falle allein wird uns, durch die Empfindung, etwas Exiſtirendes in der Sinnenwelt, und nicht bloſs durch die Phantaſie Vorhandenes gegeben. Ein Gegenſtand nun, deſſen Materie bloſs in unſern Sinnen iſt, wie die Empfindung, und deſſen Form überhaupt (nehmlich das Schema und der Verſtandesbegriff), ihrer Möglichkeit nach, in unſrer Vorſtellungsfähigkeit gegründet iſt, ihrer Wirklichkeit nach aber durch das, was empfunden werden kann, die Materie, bezeichnet wird, kann auſser unſrer Vorſtellung nicht ſo vorhanden, kein Ding an ſich ſeyn, und heiſst daher Erſcheinung. Folglich iſt die Empfindung die Realität in der Erſcheinung, da wir uns hingegen eigentlich von der Realität eines Dinges an ſich keine (reale) Vorſtellung machen können, weil es uns dazu an ſo etwas fehlt, was die Empfindung in der Erſcheinung iſt (C. 186.).

4. Die Empfindung kann auch, zu ihrer Erläuterung, der Anſchauung gegenüber geſtellt werden. Eine Anſchauung iſt eine ſolche Vorſtellung, die mir den Gegenſtand unmittelbar ſelbſt darſtellt. Die Empfindung hingegen iſt das in der Anſchauung, was da macht, daſs ich den Gegenſtand als wirklich auſser mir vorhanden anſchaue. Fehlt es in der Anſchauung an dieſer Empfindung, ſo iſt ſie nicht wirklich auſser mir vorhanden, ſondern nur die Wirkung meiner Einbildungskraft, die Anſchauung iſt ſodann rein, und die bloſse Form eines möglichen Gegenſtandes der Sinne. Man kann daher ſagen, an den Erſcheinungen wird die Form angeſchauet, und die Materie empfunden, obwohl das Beſtimmte der Form, daſs ſie nehmlich ſo und nicht anders iſt, als etwas Empiriſches, oder durch die Materie Bezeichnetes, ebenfalls empfunden wird. Stellen wir uns nun vor, daſs in dem Dinge an ſich etwas ſei, was der Empfindung entſpricht, oder die Empfindung bewirkt, ſo können wir das die transſcendentale Materie des Gegenſtandes, als Dinges an ſich, oder die Sachheit (Realität) deſſelben nennen. Was dies aber nun ſei, wiſſen wir nicht, und können wir nicht wiſſen, weil es immer nur Empfindung d. i. Realität in der Erſcheinung werden kann (C. 182.).

5. Jede Empfindung hat einen Grad. Ein Grad iſt eine ſolche beſtimmte Gröſse, die den innern Sinn, in Anſehung derſelben Vorſtellung eines Gegenſtandes, mehr oder weniger erfüllen kann, ſo daſs die Ausdehnung des Gegenſtandes dieſelbe bleibt, aber die Empfindung ſtärker oder ſchwächer ſeyn kann, bis ſie in Nichts aufhört. Man kann ſich daher von jeder Empfindung einen Uebergang von dieſer Realität bis zur Negation (dem Nichtſeyn aller Realität) vorſtellen. Eine ſolche Gröſse nennt man auch, im Gegenſatze gegen die extenſive oder ausgedehnte Gröſse, die intenſive oder diejenige Gröſse, die in ſich ſelbſt zunehmen oder abnehmen kann. Alle Erſcheinungen ſind nun, der Empfindung nach, ſolche intenſive Gröſsen; d. h. der Eindruck derſelben auf unſre Sinne muſs immer ſo be-

Digitized by Google

ſchaffen ſeyn, daſs nothwendig ein Grad der Empfindung, oder eine beſtimmte Stärke derſelben bei der Vorſtellung derſelben entſtehen muſs. Ein Licht kann in einer beſtimmten Ausdehnung ſtärker oder ſchwächer leuchten, aber eine beſtimmte Stärke, einen Grad des Leuchtens muſs es nothwendig haben (M. I, 242. C. 207. Pr. 95.).

6. Kant beweiſet dieſen Satz als einen transſcendentalen Grundſatz des reinen Verſtandes, oder ſolchen, ohne welchen wir uns gar keinen Erfahrungsgegenſtand vorſtellen können (C. 207.). Alle Erſcheinungen enthalten nehmlich, wie wir geſehen haben, ein Reales der Empfindung; denn ſonſt könnten ſie nicht wahrgenommen werden, indem Wahrnehmung ein ſolches Bewuſstſeyn iſt, in welchem zugleich Empfindung iſt. Nun giebt es zwar auch Gegenſtände, die nicht wahrgenommen werden, allein dieſe ſind reine (bloſs formale) Anſchauungen, wie Raum und Zeit, und bloſs Formen der Erſcheinungen. Die Erſcheinungen enthalten alſo über die Anſchauung derſelben noch die Materie, wodurch etwas Exiſtirendes in der Zeit oder im Raum vorgeſtellt wird, d. i. das Reale der Empfindung. Nun iſt zwiſchen dieſer Empfindung und dem Nichtſeyn derſelben, und umgekehrt, zwiſchen dem Nichtſeyn der Empfindung und derſelben eine ſtufenartige Veränderung möglich, ſie kann immer ſchwächer werden bis zu o, oder von o an immer ſtärker. Jede Empfindung muſs alſo eine beſtimmte Gröſse haben, die in ſich ab - oder zunehmen kann. Nun iſt aber Empfindung an ſich keine objective Vorſtellung, weil ſie die Wirkung des Objects auf das erkennende Subject iſt. Folglich wird in ihr weder die Vorſtellung vom Raum, noch von der Zeit angetroffen, ſondern ſie macht es nur möglich, daſs etwas Reales in Raum und Zeit angeſchauet wird, oder Zeit und Raum erfüllt. Die einzelne Empfindung ſelbſt kann nehmlich keine Ausdehnung in Raum und Zeit geben, ſondern mehrere Empfindungen in Verknüpfung durch die Syntheſis (Verbindung) in Raum und Zeit machen es möglich, daſs wir uns die Materie der Ge-

genſtände neben einander und nach einander, oder in Raum und Zeit vorſtellen können. Die Empfindungen geben die Erfüllung der Zeit und des Raums, aber in der Empfindung, die nicht wiederum ein Gegenſtand, ſondern die Materie zum Gegenſtand giebt, iſt weder Zeit noch Raum. Folglich iſt in der Empfindung keine extenſive oder ausgedehnte Gröſse, ob ſie gleich den Stoff oder die Materie zur ausgedehnten Gröſse giebt. Die Empfindung iſt in einem Puncte des Raums und der Zeit die nehmliche, als in jedem noch ſo groſsen Raume oder in jeder noch ſo groſsen Zeit. Dennoch aber hat dieſe Empfindung auch in ſich eine Gröſse und zwar durch die Apprehenſion derſelben, in welcher das empiriſche Bewuſstſeyn in einer gewiſſen Zeit von Nichts bis zu ihrem gegebenen Maaſse erwachſen kann, das heiſst, ſie hat eine intenſive Gröſse. Wenn wir alſo uns irgend einen Gegenſtand der Wahrnehmung vorſtellen, ſo können wir von ſeiner empiriſchen Beſchaffenheit, durch welche er eben ein Gegenſtand der Wahrnehmung wird, nichts wiſſen, bis auf eins, was von allen gilt und nothwendig iſt, nehmlich daſs er eine intenſive Gröſse haben muſs. Eine ſolche Gröſse aber, wenn ſie beſtimmt iſt, heiſst ein Grad, und der Grad jeder Realität als Urſache, ein Moment (C. 210.). Alſo hat jede Erſcheinung einen Grad des Einfluſſes auf den Sinn, oder giebt eine Empfindung von beſtimmter Stärke, und man kann ſagen, die Empfindung hängt von dem Moment der Realität im Gegenſtande ab, indem dieſe Realität ſelbſt nichts anders iſt, als die Materie im Gegenſtande, der uns afficirt, und uns durch die dadurch gewirkte Empfindung die Vorſtellung der Materie oder des Realen im Gegenſtande möglich macht (M. I, 243. C. 207. f.).

7. Kant nennt die Erkenntniſs von der nothwendigen Beſchaffenheit des Empiriſchen in jeder Erkenntniſs Anticipation (Vorherbeſtimmung oder Vorausbeſtimmung, προληψις nach Epikur). Die Erkenntniſs, daſs alle Erſcheinung, der Empfindung nach, einen Grad haben müſſe, iſt alſo eine Anticipation der Wahrnehmung. Die Empfindung ſelbſt und der Grad derſelben

Digitized by Google

kann, als eine Veränderung in mir, die ich nicht selbst gewirkt habe, sondern die vom Gegenstande herrührt, nicht anticipirt werden. Dies macht den eigentlichen Unterschied des Empirischen von der Erkenntnifs *a priori* aus. Dagegen kann man vieles vom Gegenstande, durch die Lehrsätze der Geometrie, Arithmetik, Chronometrie, Phoronomie u. s. w. *a priori* bestimmen. Das könnte man also Anticipationen der Erscheinungen nennen. Gesetzt aber, es finde sich in der Empfindung selbst etwas, was sich *a priori* bestimmen liefse, ohngeachtet die Empfindung das Empirische in der Erscheinung ist; so würde dieses in ausnehmendem Verstande Anticipation genannt zu werden verdienen, weil es gerade die Materie der Erfahrung betrifft. Dafs also die Empfindung einen Grad hat, diese Erkenntnifs ist eine Anticipation in ausnehmendem Verstande des Worts (M. I. 244. C. 208 f.).

8. Jede einzelne Empfindung erfüllt also nur einen Augenblick und hat keine extensive Gröfse, indessen ist sie einer Abnahme und Zunahme fähig. Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein continuirlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen, das heifst, die Erscheinung ist der Empfindung nach jederzeit eine Gröfse (*quantitas qualitatis est gradus*) (M. I, 245, C. 209. f.)

Das Uebrige von der Empfindung s. im Artikel: Wahrnehmung, und Gefühl.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. I. Th. S. 34. — II. Th. Einleit. I. S. 74. — II. Th. I. Abth. II. Buch I. Hauptst. S. 182 — S. 186. — II. Hauptst. III. Abschn. 2. S. 207 — 210. — II. Abth. I. Buch. I. Abschn. S. 376.

Derf. Proleg. §. 26. S. 95.

Derf. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 1. S. 4. — §. 3. S. 8. 9.

Digitized by Google

Empiriſch,

a poſteriori, aus der Erfahrung, von hinten her, ἐμπειρικον, *empiricum*, *ex experientia ortum*, *empirique*, iſt diejenige Anſchauung oder derjenige Begriff, worin Empfindung (die die wirkliche Gegenwart des Gegenſtandes vorausſetzt) enthalten iſt (C. 74). Dazu gehört nun, daſs das Gemüth durch einen Gegenſtand afficirt werde, und ſich deſſen bewuſst werde oder ihn wahrnehme, dann hat es eine empiriſche Anſchauung; oder daſs Merkmale im Begriff ſind, durch welche etwas durch Empfindnng Gegebenes gedacht werde, dann hat es einen empiriſchen Begriff, (C. 14). Diejenige Anſchauung, welche ſich auf den Gegenſtand durch Empfindung bezieht, heiſst empiriſch, ſ. Empfindung, 1. Der unbeſtimmte Gegenſtand einer ſolchen empiriſchen Anſchauung heiſst Erſcheinung. Derjenige Begriff, welcher ſich durch eine empiriſche Anſchauung auf den Gegenſtand bezieht, heiſst empiriſch. ſ. Begriff, 17. Er beſtimmt die Erſcheinung (C. 34).

2. Das Empiriſche des Denkens iſt dasjenige im Denken, was Empfindung vorausſetzt. Eine beſondere Wahrnehmung unſeres innern Zuſtandes iſt ſo etwas Empiriſches des Denkens. Die empiriſche Seelenlehre iſt diejenige Seelenkunde, die ganz aus Wahrnehmungen unſers innern Zuſtandes geſchöpft iſt. Ein empiriſches Principium iſt ein ſolches, das aus Wahrnehmungen abgeleitet iſt, z. B. diejenigen Principien oder Bewegungsgründe zum Handeln, die aus dem Princip der Glückſeligkeit abgeleitet ſind; denn ſie ſind aufs phyſiſche oder moraliſche Gefühl gebauet (G. 90); die empiriſche Seelenlehre hat meiſt ſolche empiriſche Principien. Man muſs auch empiriſche Erkenntniſs von der Erkenntniſs des Empiriſchen wohl unterſcheiden; zu einer empiriſchen Erkenntniſs wird erfordert, daſs eine beſtimmte Wahrnehmung und der Unterſchied derſelben von jeder

andern empiriſch (d. i. durch Empfindung) gegeben ſei, die Erkenntniſs des Empiriſchen aber kann völlig rational ſeyn, denn ſie kann z. B. die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt und das Verhältniſs der Wahrnehmungen zu einander überhaupt ganz *a priori* lehren (C. 400. f.). Empiriſche Urtheile, ſ. Erfahrungsurtheile.

3. Der empiriſche Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundſatze iſt dieſer: wenn er bloſs auf Erſcheinungen, d. i. Gegenſtände einer möglichen Erfahrung, bezogen wird. Von allen unſern Begriffen läſst ſich zur Erkenntniſs kein anderer Gebrauch machen, ſ. Begriff. 22. c. (C. 298).

4. Empiriſch erklärt Kant auch durch: zur Erfahrung und Natur gehörig (P. 120.) Durch Empfindung iſt aber eben etwas zur Erfahrung und Natur gehörig, denn Natur iſt der Inbegriff aller Erfahrungsgegenſtände, und Erfahrung iſt Erkenntniſs durch Wahrnehmung, d. i. durch Vorſtellungen, die mit Empfindung begleitet ſind (C. 147). So ſind die Beſtimmungsgründe mancher Naturgeſetze empiriſch. Z. B. daſs die elektriſchen Cörper, d. i. diejenigen, welche die Elektricität erregen, ſie nicht fortführen oder nicht leitend ſind. Der freie Wille hingegen iſt, unabhängig von allem Empiriſchen, beſtimmbar; denn was ihn beſtimmt, iſt die Vorſtellung eines Geſetzes überhaupt und deſſen Form, daſs es der Gegenſtand eines allgemeinen und daher nothwendigen Wollens iſt, welche Beſtimmungen des Wollens ja die Kennzeichen ſind, daſs etwas *a priori* iſt. Alle vorkommende Fälle zu möglichen Handlungen nach dem Geſetze können aber nur empiriſch d. i. zur Erfahrung und Natur gehörig ſeyn, z. B. ob ich aus Rachſucht tödten darf u. ſ. w. (P. 119 f.). Empiriſch bedingt heiſst, nur unter gewiſſen in der Erfahrung gegebenen Bedingungen möglich (U. 330), z. B. der Begriff eines Dinges als Naturzweck iſt empiriſch bedingt, d. i. es muſs in der Natur ein Grund der Möglichkeit

Digitized by Google

eines ſolchen Dinges ſeyn (U. 331). Eine empiriſche Bedingung iſt alſo eine ſolche, die zur Sinnenwelt gehört, z. B. wer leben bleiben will, muſs kein Gift genieſsen; das letztere iſt eine zur Sinnenwelt gehörige, alſo empiriſche Bedingung (P. 52). Empiriſch erkennbar iſt, was vermittelſt der Empfindung erkannt wird, z. B. eine empiriſch erkennbare Natur iſt eine ſolche, die nicht überſinnlich iſt, ſondern deren Gegenſtände in die Sinne fallen, alſo unſere Sinne afficiren und Empfindung bewirken (U. 331).

5. Die Phyſik und Ethik haben einen empiriſchen Theil, die Logik, nicht; das heiſst, in den beiden erſtern werden auch Gegenſtände erkannt, die nur vermittelſt Wahrnehmung (d. i. mit Empfindung begleiteter Vorſtellungen) erkennbar ſind. Die Phyſik hat nehmlich einen ſolchen empiriſchen Theil, weil die Natur ein Gegenſtand der Erfahrung, d. i. Erkenntniſs durch Wahrnehmung iſt. Die Ethik, weil der Wille des Menſchen durch die Natur (durch die Naturtriebe und die Gegenſtände derſelben) afficirt wird. Die Logik aber nicht, weil ſie bloſs die allgemeinen und nothwendigen Geſetze des Denkens enthält (M II, 3. G. V. 2).

6. Nun ſind die Phyſik und Ethik Theile der Philoſophie, alſo giebt es auch eine empiriſche Philoſophie, d. i. eine ſolche, die ſich auf Gründe der Erfahrung ſtützt. Die empiriſche oder eigentliche Phyſik und die Erfahrungsſeelenlehre oder empiriſche Pſychologie ſind die beiden Theile dieſer Philoſophie*), denn beide fuſsen auf Beobachtungen, d. i. Wahrnehmungen mit vorſetzlicher Veränderung unſeres Zuſtandes, und auf Verſuchen, d. i. Wahrnehmungen mit vorſetzlichen Veränderungen des Gegenſtandes, wie Marcus Herz (Grundlegung

*) Denen noch die *empiriſche Kosmologie* oder allgemeine Weltwiſſenſchaft zugeſellet werden kann; ingleichen die *empiriſche Gotteslehre* oder die Erkenntniſs Gottes aus Natur und Offenbarung (U. 364).

Digitized by Google

zu ſeinen Vorleſungen über die Experimentalphyſik, §. 10) die Beobachtungen und Wahrnehmungen ganz richtig erklärt. (G. V. 3). Die Phyſik gründet ſich auf äuſserer Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Phyſik iſt, und die empiriſche Pſychologie auf innerer Erfahrung, welche die Grundlage derſelben iſt (Pr. 24).

S. übrigens den Artikel: *A priori.*

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 34 — II. Th. Einleit I. S. 74 — I Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. §. 22. S. 147. — II. Buch. III Hauptſt. S. 298. — II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 400. f.

Deſſ. Proleg. § 1. S. 24.

Deſſ. Grundleg. zur Met. der Sitt. Vorrede S. 2. f. — II. Abſchn. Einth. all. mögl. Princ. der Sittl. S. 90.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptſt. Von der Typik. S. 119. f.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 74. S. 330. f.

Empirismus,

ſ. Rationalismus.

Encyklopädie,

Inbegriff einer Wiſſenſchaft, ἐγκυκλια μαθηματα, ἐγκυκλιος παιδεια, ἐγκυκλοπαιδια, *encyclopaedia*, *cyclopaedia*, *orbis doctrinae*, *encyclopédie*. Der Inbegriff alles deſſen, was über einen Gegenſtand gelehrt werden kann, nach einem Princip geordnet. In einer ſolchen Encyklopädie aller Wiſſenſchaften muſs jede Wiſſenſchaft ihre beſtimmte Stelle haben, wo ſie allein und nothwendig hingehört. Iſt es z. B. eine philoſophiſche Wiſſenſchaft, d. i. eine ſolche, in welcher bloſs aus Begriffen erkannt wird, ſo muſs ihr ihre Stelle im theoretiſchen oder praktiſchen Theile der Philoſophie, und im erſtern Fall in dem Theil der Naturlehre (Phyſiologie), der den Gegenſtand der Erfahrung, oder in dem, der den

Urgrund der Erfahrung erwägt, angewieſen werden. (M. II, 892. U. 364).

2. Das Wort Encyklopädie iſt griechiſch, und kömmt her von ἐγκυκλιος, zirkelrund, und παιδεια, die Gelehrſamkeit, die Wiſſenſchaft. Die Griechen nannten die Kenntniſſe, Wiſſenſchaften und Künſte ſo, die jeder freie Grieche erlernte und trieb (Schneiders kritiſches griechiſch - deutſches Handwörterbuch, unter dem Wort: ἐγκυκλιος)

3. Quinctilian (*Inſtitut. Orat. lib. I. c.* 16.) ſagt: Nun will ich kürzlich das Uebrige, was ein Knabe noch lernen muſs, anführen, damit jener Kreis der Wiſſenſchaften beſchrieben werde, welchen die Griechen ἐγκυκλοπαιδεια (Encyklopädie) nennen *).

4. Eine Encyklopädie iſt, nach unſerm heutigen Sprachgebrauch, die ſyſtematiſche Aufſtellung des ganzen Umfangs einer Wiſſenſchaft, in allen ihren Theilen, ſo daſs nicht nur ihr ſelbſt ihre Stelle im Syſtem aller Wiſſenſchaften überhaupt (der allgemeinen Encyklopädie aller Wiſſenſchaften), ſondern auch allen ihren Theilen ihre Stelle in ihr, nach Grundſätzen, angewieſen wird (B. II, 582).

5. Eine Encyklopädie ſetzt alſo die Idee eines Syſtems voraus, das heiſst, will man eine Wiſſenſchaft in ihrem ganzen Umfange, mit allen ihren Theilen und Unterabtheilungen, vollſtändig darſtellen; ſo muſs ein Vernunftbegriff vorausgehen, durch welchen die Form der ganzen Wiſſenſchaft, d. i. ſowohl der ganze Umfang aller Erkenntniſſe derſelben, als auch alle ihre Theile und die Stelle derſelben untereinander, *a priori* beſtimmt wird (C. 860). Eine ſolche Encyklopädie iſt alſo nicht durch Aufraffen und Zuſammenleſen des Mannichfaltigen, welches man auf dem Wege der Nach-

*) *Nunc de caeteris artibus, quibus inſtituendos — pueros exiſtimas, ſtrictim ſubiungam, ut efficiatur orbis ille doctrinae, quam Graeci* ἐγκυκλοπαιδειαν *vocant.*

Digitized by Google

forſchung gefunden hat, ſondern nur alsdann möglich, wenn man die ſubjectiven und objectiven Quellen der die Wiſſenſchaft ausmachenden Erkenntniſſe vollſtändig anzugeben im Stande iſt, durch den formalen Begriff eines Ganzen (den Vernunftbegriff), der zugleich das vollſtändige Princip einer Eintheilung *a priori* in ſich enthält. Eine ſolche Encyklopädie aller Wiſſenſchaften, ſo nützlich ſie auch wäre, fehlt uns noch, und in der Philoſophie hat uns erſt Kant eine ſolche encyklopädiſche Ueberſicht aller Theile derſelben, nach dem angegebenen Begriff einer Encyklopädie, geliefert (B. 583).

6. Der Unterſchied zwiſchen Encyklopädie und Syſtem beſteht darin, daſs die Encyklopädie den ganzen Inbegriff aller Theile einer Wiſſenſchaft nach einer Idee geordnet, Syſtem aber die Einheit aller dieſer Erkenntniſſe unter einer Idee bedeutet. Encyklopädie iſt der Umfang der geſammten Wiſſenſchaft, Syſtem die Einheit, welche in dieſem Umfange herrſcht. Die Idee der Wiſſenſchaft iſt aber das Princip, welche nicht nur jenen Umfang angiebt, und daher die Grenzen der Encyklopädie beſtimmt, ſondern auch die Einheit hineinbringt, und daher das Ganze zu einem Syſtem macht, welches ein weſentliches Stück einer ächten Encyklopädie iſt. Ich will nun, um ein Beiſpiel zu dem Begriff einer Encyklopädie zu geben, die Encyklopädie der Philoſophie aufſtellen. Da es aber nicht möglich iſt, den ganzen Inbegriff alles deſſen, was die Philoſophie lehrt, hier zum Beiſpiel vorzutragen, ſo liefere ich hier nur einen Abriſs der Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Kant hat einen ſolchen Abriſs für die reine Philoſophie in ſeiner Architektonik der reinen Vernunft (C. 816 f.) gegeben. Er nennt aber dort das, was hier Abriſs einer Encyklopädie heiſst, das Schema der Philoſophie, welches den Umriſs und die Eintheilung des Ganzen in Glieder, der Idee gemäſs, d. i. *a priori* enthalten, und dieſes von allen andern ſicher und nach Principien unterſcheiden muſs (C. 861 f.).

7. Die Idee, welche die Encyklopädie einer Philoſophie ſyſtematiſch machen muſs, iſt der Vernunftbegriff

Digitized by Google

der Philoſophie ſelbſt, daſs ſie nehmlich das Syſtem aller Erkenntniſs ſei, die aus Begriffen möglich iſt. Ein ſolches Syſtem iſt nirgends *in concreto* gegeben, d. h. der Gegenſtand deſſelben kann nicht vor die Anſchauung gebracht werden; weil es ſonſt nicht das der Erkenntniſs aus Begriffen, ſondern aus reinen oder empiriſchen Anſchauungen ſeyn würde. Die Philoſophie wird alſo hierdurch ſchon abgegrenzt von der Mathematik, welche das Syſtem einer Erkenntniſs aus der Conſtruction der Begriffe oder reinen Anſchauungen iſt, und alſo ihren Gegenſtand *in concreto* darſtellt; und von der Geſchichte, welche eine Erkenntniſs aus dem empiriſch Gegebenen iſt. Nun kann man zwar wohl auch die Philoſophie dieſes oder jenes Mannes als empiriſch gegeben z. B. in einem Buche lernen, aber dann lernt man ſie hiſtoriſch, d. h. was jener Mann gelehrt hat, aber man ſieht nicht aus Principien die Wahrheit nach Begriffen ein. Dies iſt nur durch eigenes Denken möglich und ſo, daſs man ſelbſt aus ächten Principien der Vernunft erkennt. Die Philoſophie liegt in der Vernunft, die Mathematik in den reinen Anſchauungen, die Geſchichte in empiriſchen Datis oder Begebenheiten. Die erſte iſt alſo, ihrem Gegenſtande nach, nie *in concreto* zu finden, die letztere war einmal *in concreto* vorhanden. Die Mathematik allein lehrt ihren Gegenſtand *in concreto* darſtellen. Sie iſt alſo die Wiſſenſchaft, die zwiſchen der Philoſophie und Geſchichte in der Mitte ſtehet, in ihr fällt Erkenntniſs durch Vernunft mit der hiſtoriſchen Erkenntniſs im erkennenden Subject zuſammen, d. h. ſo wie man das mathematiſche Erkenntniſs hiſtoriſch lernt, wird es zugleich Vernunfterkenntniſs. Wir haben hier zugleich die drei Zweige aller möglichen Erkenntniſs:

a. die Erkenntniſs bloſs aus dem Gegebenen (*ex datis*), oder die Geſchichte;

b. die Erkenntniſs aus Principien, und zwar aus der Darſtellung der Begriffe, welche Darſtellung ein Gegebenes der reinen Sinnlichkeit iſt, oder die Mathematik;

Digitized by Google

c. die Erkenntniſs auch aus Principien, aber bloſs aus Begriffen*), oder die Philoſophie.

Dieſe Eintheilung gründet ſich auf dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt, welches ſich in zwei Zweige theilt, Vernunft und Sinnlichkeit, wovon die letztere entweder ſelbſt, durch ihre Form, den Stoff der Erkenntniſs, reine Anſchauungen, liefert, oder Eindrücke erhält, die das empiriſch Gegebene ſind. Die Vernunft hingegen hat es entweder mit der Erkenntniſs der aus ihr ſelbſt, bei der Aeuſserung ihres Vermögens entſpringenden Begriffe zu thun, oder wendet dieſe Begriffe an auf das durch die Sinnlichkeit Gegebene, entweder um es aus Begriffen begreiflich zu machen, und das iſt Philoſophie, oder um das durch die reine Sinnlichkeit Gegebene aus Principien darzuſtellen, und das iſt Mathematik, oder um das empiriſch Gegebene mit möglichſter Sicherheit, nicht aus Principien zu erkennen, ſondern bloſs nach Principien zu ordnen, und das iſt Geſchichte (C. 862 f. M. I, 1006 - 1008).

8. Die Philoſophie hat es nun entweder bloſs mit der Vernunft ſelbſt, d. h. den aus ihrem eigenen Schooſse, bei dem Wirken derſelben, entſpringenden Begriffen zu thun. Dann heiſst ſie die reine Philoſophie, oder das Syſtem der Vernunfterkenntniſs aus reinen Begriffen. Oder die Philoſophie hat es mit dem durch die Sinnlichkeit empiriſch Gegebenen zu thun, nicht etwa um es nach Principien zu ordnen und aufzuſtellen, denn das wäre Geſchichte, ſondern um es aus Principien zu erklären und begreiflich zu machen, und es auf Principien zu bringen, die ſich aus dem Empiriſchen erſt ergeben. Dann heiſst ſie die empiriſche Philoſophie, oder das Syſtem der Vernunfterkenntniſs aus empiriſchen Begriffen (M. I, 1013. C. 868).

---

*) Ohne alles Gegebene. Denn obgleich hier das, was erkannt wird, gegeben ſeyn kann, auch bei der Erkenntniſs etwas Gegebenes voraus geſetzt werden muſs, oder auch ein Gegebenes wirklich von einem andern abgeleitet wird, ſo wird doch hier immer aus Begriffen erkannt.

Digitized by Google

9. Dieſe Eintheilung der Philoſophie war nach den Quellen der Erkenntniſs, aber es giebt noch eine nach dem Gegenſtande der Erkenntniſs. Da ſich nun unſer Vernunftvermögen auf zweierlei Art äuſsert, entweder zum Begreifen und Erklären aus Begriffen, d. i. zur eigentlichen Erkenntniſs, oder zum Begehren aus Begriffen, d. i. zum Wollen; ſo ſind die Gegenſtände der Philoſophie, die Natur, oder alles das, was da iſt, und die Freiheit, oder alles das, was da ſeyn ſoll. Was da ſeyn ſoll, ſind nehmlich die Grundſätze des Handelns, die nur durch Freiheit des Willens möglich ſind, indem ſie Unabhängigkeit von dem, was da iſt, z. B. den Trieben und den Gegenſtänden der Natur, die durch die Triebe zum Bedürfniſſe werden, vorausſetzen (M. I, 1012. C. 868). Der Gegenſtand der Erkenntniſs iſt nun entweder die Form des Denkens und Wollens überhaupt, oder die Materie des Denkens und Wollens. Iſt er die Form des Denkens und Wollens überhaupt, ſo iſt die Philoſophie formal. Iſt er die Materie des Denkens, ſo iſt die Philoſophie material. Die formale Philoſophie iſt wieder entweder Logik oder die Wiſſenſchaft, die das Denken überhaupt, und allgemeine praktiſche Weltweisheit oder die Wiſſenſchaft, die das Wollen überhaupt in Betrachtung zieht (G. V. 9). Die materiale Philoſophie iſt entweder die der Natur, d. i. deſſen, was da iſt, oder die der Sitten, d. i. deſſen, was da ſeyn ſoll; beide aber ſo, daſs erkannt wird, entweder, was die Vernunft von ihnen aus ſich ſelbſt ſchöpfen kann, oder was ihr von ihnen durch die Sinnlichkeit zum Erkennen und Wollen gegeben wird. Das erſte giebt die reine, und das zweite die empiriſche Philoſophie der Natur und Sitten (M. I, 1012. C. 868. M. II, 2. G. V. 1).

10. Die reine Philoſophie iſt diejenige Wiſſenſchaft, welche Metaphyſik genannt wird. Sie umfaſst die Unterſuchung alles deſſen, was jemals *a priori* erkannt werden kann, und die Darſtellung deſſen, was ein Syſtem reiner philoſophiſchen Erkenntniſſe dieſer Art ausmacht. Die erſtere iſt eine Propädeutik (Vor-

Digitized by Google

übung) und führt den Namen Critik der reinen Vernunft. Sie unterſucht das Vermögen der Vernunft in Anſehung aller reinen Erkenntniſs *a priori*, nach den drei Erkenntniſsvermögen, aus welchen reine Vernunfterkenntniſſe *a priori* entſpringen können, nehmlich der reinen ſpeculativen Vernunft, der reinen praktiſchen Vernunft und der Urtheilskraft. Die weitere Eintheilung derſelben ſ. im Artikel Critik der reinen Vernunft. Der zweite Theil der Metaphyſik iſt die Wiſſenſchaft ſelbſt oder das Syſtem der reinen Vernunft. Sie beſtehet in der ganzen (wahren ſowohl als ſcheinbaren) philoſophiſchen Erkenntniſs aus reiner Vernunft im ſyſtematiſchen Zuſammenhange, und heiſst Metaphyſik im engern Sinne des Worts. Eine ſolche vollſtändige Metaphyſik, in der letztern Bedeutung, iſt es, die uns noch fehlt (M. I, 1014. C. 869).

11. Dieſe Metaphyſik zerfällt nun wieder, nach den beiden (in 9) angegebenen Gegenſtänden, in zwei Theile, nehmlich in die der Natur (des ſpeculativen Gebrauchs der reinen Vernunft) und in die der Sitten (des praktiſchen Gebrauchs der reinen Vernunft). Jene enthält alle reine Vernunftprincipien aus bloſsen Begriffen (mithin mit Ausſchlieſsung der Mathematik) von dem theoretiſchen Erkenntniſſe aller Dinge, dieſe die Principien *a priori* vom Thun und Laſſen (M. I, 1015. C. 869).

Die Metaphyſik der Natur.

12. Die Metaphyſik der Natur, die alles, ſo fern es iſt, nicht das, was ſeyn ſoll, aus Begriffen *a priori* erwägt, wird nun auf folgende Art eingetheilt (M. I, 1017. C. 873).

13. Sie betrachtet entweder die reine Vernunft ſelbſt in einem Syſtem aller ihrer Begriffe und Grundſätze, oder die Beſtimmung einer Natur überhaupt durch dieſe Begriffe und Grundſätze; der erſtere Theil heiſst Transſcendentalphiloſophie, der andere Theil,

Digitized by Google

Rationale Phyſiologie. Die letztere betrachtet wieder die Natur entweder als Gegenſtand der Erfahrung, und heiſst dann Immanente Phyſiologie, oder als etwas auſser dem Felde aller Erfahrung, und heiſst Transſcendente Phyſiologie. Letztere iſt entweder Transſcendentale Kosmologie (deren Object die geſammte Natur nach ihrer innern Verknüpfung iſt), oder Transſcendentale Theologie (deren Object der Zuſammenhang der Natur mit einem Weſen über ihr (alſo nach einer äuſseren Verknüpfung) iſt) (M. I, 1018. C. 873).

14. Die immanente Phyſiologie betrachtet die Natur als den Inbegriff aller Gegenſtände der Sinne, und hat zweierlei Gegenſtände, die der äuſsern Sinne und die des innern Sinnes. Der Theil, worin der erſtere unterſucht wird, heiſst die rationale Phyſik, und iſt die Metaphyſik der cörperlichen Natur, der Theil, welcher den zweiten Gegenſtand behandelt, heiſst die rationale Pſychologie, und iſt die Metaphyſik der denkenden Natur (M. I, 1019. C. 874).

Die Metaphyſik der Sitten.

15. Die Metaphyſik der Sitten, die alles, ſo fern es ſeyn ſoll, nicht das, was iſt, aus Begriffen *a priori* erwägt, wird auf folgende Art eingetheilt.

16. Sie betrachtet entweder diejenigen Pflichten, für welche eine äuſsere Geſetzgebung möglich iſt, und welche Rechtspflichten heiſsen, oder diejenigen, für welche ſie nicht möglich iſt, und welche Tugendpflichten genannt werden; der erſtere Theil heiſst die metaphyſiſche Rechtslehre (Naturrecht), der andere Theil die metaphyſiſche Tugendlehre (Moral) (K. XLVII).

17. Die metaphyſiſche Rechtslehre betrachtet das Recht als einen aus der Idee einer äuſsern Geſetzgebung hervorgehenden Begriff, und hat zweierlei Gegen-

Digitized by Google

ſtände, das natürliche und das bürgerliche Recht. Der Theil, welcher den erſtern Gegenſtand unterſucht, heiſst das Privatrecht; der, welcher den zweiten Gegenſtand abhandelt, heiſst das öffentliche Recht.

Die empiriſche Philoſophie der Natur.

18. Jeder der beiden vorhergehenden Metaphyſiken ſtehet eine empiriſche Philoſophie gegenüber; denn die Natur iſt ein Gegenſtand der Erfahrung, und der Wille des Menſchen wird durch die Natur (Triebe und Gegenſtände ſie zu befriedigen) afficirt (M. I, 3. G. V. 2 f.). Alle Philoſophie iſt aber empiriſch, ſo fern ſie ſich auf Gründe der Erfahrung ſtützt (G. V. 3).

19. Die Philoſophie der Natur (Phyſiologie), wenn ſie ſich auf Erfahrung gründet, heiſst die empiriſche Phyſiologie oder Naturlehre. Sie betrachtet aber entweder Gegenſtände der äuſsern Sinne, und heiſst dann empiriſche Phyſik oder Cörperlehre; oder Gegenſtände des innern Sinnes, und heiſst empiriſche Pſychologie; oder alles was iſt, in einem allgemeinen Zuſammenhange, und iſt die empiriſche allgemeine Weltwiſſenſchaft oder empiriſche Kosmologie; oder die Ableitung der Welt als Inbegriff der Erfahrung von einem Urgrunde, der ſich empiriſch bekannt gemacht hat, und heiſst die empiriſche Gotteslehre oder Theologie. Die letztere iſt entweder die Ableitung der Erkenntniſs des Urgrundes aus der Natur (Phyſicotheologie), oder aus einer Bekanntmachung durch unmittelbaren Einfluſs des Urgrundes ſelbſt (Offenbarungstheologie) (U. 364). Die Pſychologie iſt entweder empiriſche Pſychologie in engerer Bedeutung (deren Object bloſs Gegenſtände des innern Sinnes, ohne daſs dieſer mit dem äuſsern in Verbindung gedacht wird), oder pſychologiſche Zoologie (deren Object die Verbindung des innern Sinnes mit dem äuſsern iſt, oder das Thier überhaupt, in Rückſicht auf diejenigen Phänomene des innern Sinnes, die nicht ohne die Phänomene des äuſsern Sinnes denk-

Digitized by Google

bar ſind). In beiden kann man wieder die Gegenſtände im natürlichen Zuſtande und im Krankheitszuſtande des Subjects des innern Sinnes betrachten.

20. Die empiriſche Phyſik oder Cörperlehre betrachtet die Gegenſtände des äuſsern Sinnes, und zwar entweder in ihrem einfachſten Zuſtande, und heiſst Chemie, oder in ihrem zuſammengeſetzten Zuſtande, und heiſst Phyſik in engerer Bedeutung. Die Medicin hat vornehmlich die Diätetik (Kunſt die Geſundheit zu erhalten) und die Heilkunde ſowohl des Cörpers und der Seele, als auch des geſammten Thiers zum Gegenſtande, und findet alſo ihren Platz, wenn man eintheilt, nach der Kenntniſs der Objecte in ihrem natürlichen Zuſtande, in die Erhaltung deſſelben (Diätetik) und Wiederherſtellung deſſelben (Heilkunde).

Die empiriſche Philoſophie der Sitten.

21. Sie iſt der empiriſche Theil der Ethik, und heiſst auch praktiſche Anthropologie, oder die (auf den Menſchen) angewandte Moral. Sie iſt die Anwendung der Moral auf die eigenthümliche Beſchaffenheit und Lage des menſchlichen Begehrungsvermögens, auf die Triebe, Neigungen, Begierden und Leidenſchaften des Menſchen, und die Hinderniſſe, das Moralgeſetz auszuüben, ſ. Anthropologie. 6.

22. Die empiriſche Philoſophie der Sitten iſt die eigentliche Pflichtenlehre des Menſchen, und hat, wie die Metaphyſik der Sitten, zwei Theile: die Lehre von den Menſchenpflichten und die Lehre von den Menſchenrechten. Nun wird in der praktiſchen Anthropologie der Menſch entweder überhaupt, oder in beſondern Lagen und unter ſubjectiven Bedingungen betrachtet, und hiernach zerfällt jeder ihrer beiden Theile wieder in zwei Theile: in die allgemeine und beſondere Pflichtenlehre und in die allgemeine und beſondere Rechtslehre, ſ. Anthropologie, 7. Die Rechtskunde des poſitiven Rechts, oder die Iurisprudenz

Digitized by Google

im engern Sinne des Worts, betrifft das nach Principien des reinen und angewandten Rechts, nicht durch die Vernunft, oder den Menschen, als solchen, sondern bloss durch eine äussere menschliche Gesetzgebung gegebene Recht.

23. Endlich kann man sich auch noch eine pragmatische Anthropologie denken, als ein Organon der Klugheit. Sie ist eine Sammlung von Rathschlägen, die alle pragmatisch sind oder auf Wohlfahrt des Menschen abzwecken. Ihre Stelle in der Encyklopädie der Philosophie ist neben der praktischen Anthropologie. Beide zusammen machen eine praktische Anthropologie im allgemeinen Sinne des Worts aus, nach welchem praktisch nicht bloss den Willen kategorisch überhaupt (z. B. auch hypothetisch) bestimmend bedeutet. In der am Ende dieser Abtheilung folgenden encyklopädischen Stammtafel lässt sich die Genealogie der philosophischen Wissenschaften besser übersehen.

Kant. Critik der reinen Vern. Methodenl. III. Hauptst. S. 860-862. — S. 868 f. — S. 873 f.

Dess. Grundl. zur Metaph. der Sitt. Vorrede S. 2 f. — S. 9.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. S. XLVII.

Dess. Critik der Urtheilsk. II. Th. §. 79. S. 364.

Beck. erläuternder Auszug aus den crit. Schriften des H. Pr. Kant. II. B. S. 582.

Ende aller Dinge,

das Ende der Welt, *rerum huius seculi consummatio, consommation des siècles.* Die Idee von dem Ende der Dinge, als Zeitwesen und als Gegenstände möglicher Erfahrung, und dem Anfang einer Fortdauer derselben, als übersinnlicher Wesen (S. III, 494).

2. Man kann das Ende aller Dinge eintheilen in das natürliche (d. i. nach Gesetzen einer gewissen Ordnung, die wir verstehen, erfolgende), und das nichtnatürliche. Das letztere ist entweder das über-

Digitized by Google

natürliche (myſtiſche d. i. nach Geſetzen einer Ordnung, von der wir nichts verſtehen, erfolgende), oder das widernatürliche (verkehrte, d. i. wider die Geſetze einer Ordnung, die wir folglich miſsverſtehen, erfolgende) (S. III, 504 f.).

3. Das natürliche Ende aller Dinge iſt wieder entweder dasjenige, was nach der phyſiſchen, oder dasjenige, was nach der moraliſchen Ordnung nothwendig folgt. Das erſtere iſt das nothwendige Ende aller Dinge aus Natururſachen (nach dem Syſtem der wirkenden Urſachen (*nexus effectivus*), und würde materialiter- natürlich, d. i. phyſiſch- nothwendig ſeyn. Allein die Idee eines Endes aller Dinge hat ihren Urſprung nicht von dem Vernünfteln über den phyſiſchen Lauf der Dinge in der Welt, und von dem phyſiſchen Gebrauch einer Idee (dem Gebrauch derſelben in theoretiſcher Abſicht zur Erklärung der Naturdinge) verſtehen wir nichts (weil jede Idee die abſolute Vollendung der Naturreihen will, unſer Verſtand aber nur das Relative, aber nicht das Abſolute erkennen kann, ſ. Idee). Das moraliſche Ende aller Dinge iſt das Ende aller Dinge aus Freiheitsurſachen (nach dem Syſtem der Endurſachen (*nexus finalis*), und iſt formaliter- natürlich d. i. praktiſch- nothwendig. Sie nimmt ihren Urſprung aus dem Vernünfteln über den moraliſchen Lauf der Dinge in der Welt her, und den praktiſchen Gebrauch einer ſolchen Idee (den Gebrauch derſelben in praktiſcher Abſicht zum moraliſchen Handeln) können wir wohl verſtehen (weil die moraliſche Denkungsart ſelbſt etwas Abſolutes iſt, und daher nur nach einer Idee beurtheilt, aber nie, wie ſie möglich iſt, begriffen werden kann). Die praktiſche Idee des Endes aller Dinge ſagt alſo, wir ſollen ſo handeln, als habe die Dauer der (ſinnlichen) Welt nur darum und ſo lange einen Werth, als die vernünftigen Weſen in ihr noch etwas zur Erreichung des Endzwecks ihres Daſeyns (Moralität und Glückſeligkeit) thun können, und als müſſe ſie folglich einmal, (nehmlich wenn dieſer Endzweck wegen der immer fort-

Digitized by Google

gehenden Verschlimmerung der vernünftigen Wesen nie mehr erreicht werden kann, oder wegen der fortschreitenden Verbesserung derselben endlich erreicht werden muss) entweder mit Schrecken für den grösten Theil des menschlichen Geschlechts, oder zur Freude desselben, ein Ende nehmen (S. III, 500 — 503).

4. Das übernatürliche oder mystische Ende aller Dinge ist die Vorstellung desselben, als eines (also aus Natururſachen) begreiflichen Gegenstandes, und ist mit dem natürlichen nach einer physischen Ordnung (in 3) einerlei. Von diesem Ende ist Offenb. 10, 5. 6. die Rede. Es wird als das Ende der Zeit und der Anfang der Ewigkeit gedacht; einen Zustand ohne Zeit, d. i. ohne alle Veränderung (wie Offenb. 19, 1 - 6. u. 20, 15. beschrieben wird, da die Seligen immer dasselbe Lob-und Freudenlied, die Unglückseligen immer dasselbe Jammerlied anstimmen, welches eben den gänzlichen Mangel alles Wechsels ihres Zustandes anzeigen soll) können wir nicht begreifen, da unser Denken selbst nur in der Zeit geschehen kann. Heisst die Ewigkeit aber auch so viel, als eine Dauer ohne Ende, d. i. eine solche, die durch keine Zeit gemessen werden kann, denn wo keine Zeit ist, da ist auch kein Ende, so begreifen wir davon eben so wenig. Wir müssen also blos einen praktischen Gebrauch von dieser Idee machen, und da ist sie einerlei mit dem natürlichen Ende aller Dinge nach einer moralischen Ordnung (in 3) und heisst so viel, als, der Vernunft kann, in Absicht auf den Endzweck (das höchste Gut oder Tugend und Glückseligkeit), auf dem Wege beständiger Veränderungen nie ein Genüge geschehen. Sie muss sich die moralische Gesinnung (welche auch etwas Uebersinnliches und folglich nicht in der Zeit ist) als etwas Beharrliches und Bleibendes vorstellen, dahingegen der moralisch - physische Zustand des Menschen im Leben ein beständiges Fortschreiten vom Schlechtern zum Bessern (also Veränderung in der Zeit) ist. Stellt sich aber die Vernunft das höchste Gut als erreicht vor, so geräth sie in die Mystik, und erhält den Begriff der ewigen Ruhe, mit der ihr aber der Verstand ausgeht und alles Denken selbst ein Ende hat (S. III, 505 — 509).

Digitized by Google

5. Das widernatürliche oder verkehrte Ende aller Dinge iſt dasjenige, welches von uns ſelbſt herbeigeführt wird, dadurch, daſs wir den Endzweck (das höchſte Gut) miſsverſtehen, (indem wir nicht, wie wir ſollten, die Glückſeligkeit als eine in dem Willen des moraliſchen Weltregierers gegründete Folge der Tugend, ſondern, wie wir nicht ſollten, die Tugend als ein bloſſes Glückſeligkeitsmittel anſehen). Die Liebenswürdigkeit des Chriſtenthums ſoll dieſen Endzweck befördern, welche darin beſtehet, daſs ſie die Liebe (die freie Aufnahme des Willens Ieſu unter unſre Maximen) zum ſubjectiven Grunde unſrer Handlungen machen will. Der Stifter des Chriſtenthums redet daher in der Qualität eines Menſchenfreundes (nicht eines Befehlshabers), der ſeinen Mitmenſchen ihren eigenen wohlverſtandenen Willen (nicht ſeinen Gehorſam fordernden Willen) ans Herz legt. Das Chriſtenthum erwartet alſo von einer liberalen Denkungsart für ſeine Lehre Effect, ſeine angekündigten Strafen ſind daher nur liebreiche Warnungen (nicht abſchreckende Triebfedern), ſeine verheiſsenen Belohnungen ſind Aeuſserung eines gütigen Willens (nicht gewinnende Triebfedern). Sollte aber dieſe Liebenswürdigkeit des Chriſtenthums einmal gänzlich aufhören, das heiſst, daſſelbe wirklich ſo miſsverſtanden werden, als wolle es die Menſchen durch Furcht und Eigennutz regieren, dann würde das verkehrte Ende aller Dinge in moraliſcher Rückſicht eintreten (S. III, 509 — 516).

Kant. Das Ende aller Dinge. Berl. Monatsſchr. Jun. 1794. S. 495 — 522.

Endurſache,

ideale Urſache, Zweck, Zweckurſache, *cauſa finalis*, *cauſe finale*. Der Begriff von einem Object, ſofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieſes Objects enthält (U. XXVIII.), oder der Beſtimmungsgrund der verſtändigen wirkenden Urſache zu ſeiner Hervorbringung iſt (U. 381).

Digitized by Google

2. Ein Ding iſt Zweck heiſst alſo, die Cauſalität ſeines Urſprungs liegt nicht im Mechanismus der Natur, ſondern in einer Urſache, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe beſtimmt wird. Ein ſolches Vermögen iſt aber Vernunft, und die Vernunft in ſo fern das Vermögen nach Zwecken zu handeln (ein Wille). Wenn Jemand in einem ihm unbewohnt ſcheinenden Lande eine geometriſche Figur, allenfalls ein reguläres Sechseck (Fig. 4), im Sande gezeichnet wahrnähme: ſo würde er eine Vernunft für die Urſache derſelben halten, weil ſie mit einem Begriff zuſammen trifft, der nur in der Vernunft möglich iſt, d. h. er würde die Figur für den Zweck der Wirkſamkeit eines vernünftigen Weſens, und folglich nicht für ein Natur-, ſondern Kunſtproduct halten. Er würde es nicht bloſs dem Saude, dem benachbarten Meere, dem Winde u. ſ. w. als wirkenden Urſachen zuſchreiben können. Denn die Zufälligkeit, daſs die Figur nicht die Darſtellung eines Begriffs ſeyn ſollte, würde ihm ſo groſs ſcheinen, daſs dis Erklärung der Entſtehung derſelben aus einem bloſsen Naturgeſetze für ihn ſo gut als gar keine Erklärung ſeyn würde (U. 284 — 286. M. II, 299).

3. Der Begriff des Zwecks iſt ein Vernunftbegriff (eine Idee) (ſ. Begriff 15), und macht eine Cauſalverbindung eigener Art möglich. Wenn der Begriff des Zwecks mit einem Gegenſtande verbunden, d. i. derſelbe als ein Zweck betrachtet wird, ſo heiſst das eben ſo viel, als, er iſt eine Wirkung, deren Begriff zugleich Urſache ihrer eigenen wirkenden Urſache iſt. Die Vorſtellung des Sechsecks in einem vernünftigen Weſen war die Urſache der Wirkſamkeit oder Cauſalität des vernünftigen Weſens, deren Wirkung das Sechseck iſt. Eine ſolche Urſache nun, deren Begriff zugleich die wirkende Urſache derſelben iſt, heiſst Endurſache, zum Unterſchied von der wirkenden Urſache, welche eine ſolche iſt, deren Wirkung, durch ihren Begriff, nicht zugleich die Urſache derſelben iſt. Der Begriff der wirkenden Urſache iſt ein Verſtandesbegriff. Es bauet z. B. Jemand ein Haus, ſo iſt er die wirkende

Digitized by Google

Urſache deſſelben; aber geſetzt, er that es darum, damit ihm das Haus ein jährliches Einkommen verſchaffen ſollte, ſo iſt das Haus die wirkende Urſache dieſes Einkommens, aber die Vorſtellung von dem Einkommen iſt doch zugleich die Urſache, daſs das Haus erbauet wurde, folglich die Endurſache der wirkenden Urſache des Einkommens. Das Einkommen war zwar noch nicht da, als das Haus gebauet wurde, aber der Begriff von dieſem Einkommen war doch die Urſache der Erbauung des Hauſes, um dadurch das Einkommen zu bewirken. Dieſes giebt folglich eine Cauſalverbindung, welche man die der Endurſachen (*nexus finalis*) nennt, und von der der wirkenden Urſachen (*nexus effectivus*) wohl unterſcheiden muſs. Man kann auch die Endurſache eine ideale Urſache nennen, weil der Begriff derſelben eine Idee iſt; die wirkende Urſache hingegen eine reale Urſache, weil ſie ein Verſtandesbegriff iſt, deren Gegenſtand in der Natur zu finden iſt, dahingegen die Endurſache, als Urſache ihrer eigenen Urſache, nicht in der Natur, ſondern allein in einer Vernunft zu finden iſt (U. 289 f.).

4. Die Wirkung durch Endurſachen iſt alſo eine ſolche Verknüpfung, da der Begriff von einem Dinge, welches die Wirkung einer wirkenden Urſache iſt, zugleich die Urſache dieſer wirkenden Urſache iſt. Dieſes iſt folglich nur durch ein Weſen möglich, welches eine Cauſalität nach Begriffen, d. i. einen Willen hat, und deſſen Wirkung Handlung, d. i. das Verfahren nach einem Princip, d. h. einer Regel iſt, die in der Vernunft liegt. Die Wirkung nach Begriffen oder die Handlung kann nehmlich nie anders erfolgen, als wenn das Begehrungsvermögen durch ein Princip beſtimmt wird, den Gegenſtand des Begriffs wirklich zu machen. Dieſes Princip enthält folglich den Zweck der Handlung (U. 291).

5. Kant erklärt (U. 381) den Zweck auch ſo, er ſei die vorgeſtellte Wirkung, deren Vorſtellung zugleich der Beſtimmungsgrund der ver-

Digitized by Google

ſtändigen wirkenden Urſache zu ihrer Hervorbringung iſt. Die Wirkung iſt nehmlich das Object, welches die verſtändig wirkende Urſache hervorbringen will. Dieſe Wirkung ſtellt ſich die verſtändig wirkende Urſache vor, oder macht ſich einen Begriff von derſelben. Die Wirkung, in ſo fern ſie vorgeſtellt wird von der wirkenden Urſache, heiſst alſo ihr Zweck. Nun kann ſie aber nicht anders von der wirkenden Urſache durch die Vorſtellung derſelben gewirkt werden, als ſo, daſs ſie den Willen der wirkenden Urſache beſtimmt. Ein ſolcher Beſtimmungsgrund des Willens aber, eine Wirkung hervorzubringen, heiſst die Abſicht der Handlung, und die vorgeſtellte Wirkung, der Zweck derſelben. Beides fällt hier zuſammen. Die vorgeſtellte Wirkung als Beſtimmungsgrund heiſst die Abſicht, und der Beſtimmungsgrund als vorgeſtellte Wirkung, der Zweck. Folglich iſt alles, was abſichtlich geſchieht, Zweck einer verſtändig wirkenden Urſache (U. 322).

6. Eine andere Erklärung des Zwecks iſt: er iſt das, was dem Willen zum objectiven Grunde ſeiner Selbſtbeſtimmung dient (G. 63). Das iſt nun nichts anders als die vorgeſtellte Wirkung (in 5) oder der Begriff von dem zu wirkenden Object (in 1). Der Grund unſrer Selbſtbeſtimmung kann aber objectiv oder ſubjectiv ſeyn; objectiv iſt er, wenn er nicht in dem begehrenden Subject, z. B. ſeinem Gefühl der Luſt oder Unluſt, ſondern in einer allgemeinen Regel gegründet, z. B. ein Gebot iſt; im Gegentheil iſt er ſubjectiv. Der objective Grund der Selbſtbeſtimmung des Willens heiſst, als ſolcher, der Bewegungsgrund; der ſubjective, die Triebfeder. Die Triebfeder wird gefühlt, der Bewegungsgrund gedacht. Die erſtere treibt zur Wirkung an, der letztere beſtimmt zum Wollen, oder bewegt. Abſtrahire ich bei dem Bewegungsgrunde davon, daſs er beweget, und betrachte ihn bloſs als gedachten oder durch Vernunft vorgeſtellten Grund der Handlung, ſo heiſst er die Abſicht, als Wirkung der Handlung, der Zweck.

Digitized by Google

7. Wenn Kant (P. 103) ſagt: Zwecke ſind jederzeit Beſtimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Principien, ſo will er damit nur ſagen, Zwecke ſind mit Abſichten einerlei, und nur in der Beziehung von ihnen unterſchieden. Denn vorſtehende Erklärung iſt eigentlich die Erklärung der Abſicht. Ein Vermögen nach Principien (Grundſätzen oder allgemeinen Beſtimmungen des Willens) iſt ein Wille. Folglich iſt der Wille das Vermögen der Zwecke, oder ein Begehrungsvermögen, das ſeinen Gegenſtand nicht bloſs durch ſinnliche Vorſtellungen, ſondern durch Begriffe oder Vernunftvorſtellungen verurſacht, und alſo mit Vernunft verbunden iſt. Die Beurtheilung des Verhältniſſes der Mittel, d. i. der wirkenden Urſachen der Gegenſtände unſrer Zwecke, gehöret lediglich der Vernunft zu.

8. Zweck, ſagt Kant (T. 4): iſt ein Gegenſtand der Willkühr (eines vernünftigen Weſens), durch deſſen Vorſtellung dieſe zu einer Handlung, dieſen Gegenſtand hervorzubringen, beſtimmt wird. Dieſes iſt nun die objective Bedeutung des Zwecks, da wir das Wort bisher in ſubjectiver Bedeutung genommen hatten. In ſubjectiver Bedeutung heiſst Zweck der Begriff von einem Object, in ſo fern dieſes die vorgeſtellte Wirkung des Begriffs iſt; in objectiver Bedeutung heiſst das Object ſelbſt der Zweck. Die Vorſtellung des Gegenſtandes, welche die Willkühr zu der Handlung beſtimmt, den Gegenſtand hervorzubringen, war das, was wir bisher Zweck nannten, und iſt die ſubjective Bedeutung. Man ſieht, daſs man beide Bedeutungen nicht mit einander verwechſeln muſs; indeſſen ſetzt der Zweck in objectiver Bedeutung den in ſubjectiver voraus, denn es kann nichts ein Gegenſtand der Willkühr ſeyn, ohne eine Vorſtellung, welche zur Hervorbringung deſſelben die Willkühr beſtimmt (T. 11).

9. Da eine jede Handlung einen Beſtimmungsgrund haben muſs, und dieſer die Abſicht heiſst, ſo hat eine jede Handlung eine Abſicht, und da die vorgeſtellte

Digitized by Google

Wirkung eben der Beſtimmungsgrund zur Handlung iſt, dieſe Wirkung aber der Zweck heiſst, ſo hat eine jede Handlung auch einen Zweck, der übrigens (ſubjectiv) ſinnlich oder vernünftig ſeyn kann. Nun kann ich nie von andern gezwungen werden, einen Zweck zu haben. Folglich kann Niemand einen Zweck haben, ohne ſich den Gegenſtand ſeiner Willkühr ſelbſt zum Zweck zu machen; kein Anderer kann mir etwas zum Zweck machen, ich muſs es jederzeit ſelbſt thun. Es iſt alſo ein Act der Freiheit des handelnden Subjects, ſich etwas zum Zweck zu machen. In der Natur, als ſolcher, können alſo wohl Urſachen ſeyn, und ſie müſſen ſeyn, weil ſonſt alle Natur aufhören würde; aber Endurſachen oder Zwecke können in der Natur, als ſolcher, nicht gefunden werden. Es kann keine Wirkung der Natur ſeyn, irgend einen Zweck der Handlungen zu haben, und der bloſse Naturmechanismus kann nicht auf Zwecke gerichtet ſeyn. Finden wir alſo Zwecke in der Natur, ſo können ſie nicht anders möglich ſeyn, als durch eine frei handelnde und verſtändige Urſache, die derſelben zum Grunde gelegt werden muſs. Finden wir, daſs wir ſelbſt nach Zwecken handeln, ſo kann das nicht aus dem pſychologiſchen Naturmechanismus der beſtimmenden Urſachen, ſie heiſsen nun Bewegungsgründe oder Triebfedern, erklärt werden, ſondern ſie ſetzen in uns ein frei handelndes, vernünftiges Princip voraus. Das erſtere wird ſeine Erklärung in dem Artikel: Natur-Zweck, das letztere, in dem Artikel: Freiheit, finden (T. 11).

10. Hier bemerken wir nur noch, daſs wir den Menſchen, als moraliſches Weſen (d. i. die moraliſchen Weſen überhaupt) für den Zweck der Schöpfung anerkennen müſſen. Denn dieſer Zweck muſs der abſolut letzte Zweck, d. i. ein Endzweck, alſo nicht wieder um eines andern Zwecks willen da ſeyn. Nun giebt es aber nichts Abſolutes, d. i. was nicht wieder durch oder um etwas andern willen da wäre, als die Moralität im Menſchen. Folglich kann die Moralität nur allein ein Endzweck und der Zweck der Schöpfung ſeyn.

Digitized by Google

Folglich muſs die Welt entweder ohne allen Zweck, oder ein nach Zwecken zuſammengeſetztes Ganze, ein Syſtem von Endurſachen ſeyn. Nun muſs ſich der Menſch aber nach der Moralität, als ſeinem Zweck, bei allen Handlungen nothwendig beurtheilen, das iſt, wenn er moraliſch gut ſeyn will, ſo ſieht er ſich genöthigt, in der Welt ſo zu handeln, als ſei die Moralität der Endzweck der Welt. Folglich ſetzt die Moralität im Menſchen ein vernünftiges Princip als Urgrund der Welt, das die Moralität als Endzweck der Schöpfung will, nothwendig voraus, d. i. der Glaube an Gott liegt bei der Moralität nothwendig zum Grunde (U. 413). Das Uebrige ſiehe in den Artikeln: Zweck und Endzweck.

Kant. Critik der Urtheilskraft. Einleit. IV. S. XXVIII. — II. Th. §. 64. S. 284—286. — §. 65. S. 289 f. — §. 72. S. 322. — §. 82. S. 381. — §. 86. S. 413.

Deſſ. Grundl. zur Metaph. der Sitten. II. Abſchn. S. 63.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptſt. S. 103.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre. Einleit. I. S. 4. — III. S. 11.

Endzweck,

abſoluter Zweck, Zweck an ſich, *ſcopus* (U. 299), *but abſolu, fin abſolue.* Derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung ſeiner Möglichkeit bedarf (U. 369. M. II, 927). Jeder Zweck iſt gemeiniglich auch Mittel zu einem andern Zweck, d. h. enthält immer wieder den Grund zu der Möglichkeit einer Handlung, deren Wirkung Zweck heiſst. Ich ſtehe früh auf, um zu ſtudiren, das Frühaufſtehen iſt das Mittel, das Studiren der Zweck. Das Studiren iſt die Wirkung des Frühaufſtehens, und das Frühaufſtehen heiſst bloſs darum ein Mittel zum Studiren, weil das Frühaufſtehen, im vorliegenden Falle, nur darum möglich wird, weil es das

Digitized by Google

Studiren zur Wirkung haben soll. Nun ist aber das Studiren selbst nur ein Mittel, denn ich frage: warum will ich denn studiren, welches ist wieder der Grund meines Studirens, welche neue Wirkung, die ich Zweck nenne, wird aus meinem Studiren entspringen? Dieser Zweck ist die Vermehrung meiner Kenntnisse, dazu ist das Studiren das Mittel. Das ist wiederum der Grund, warum ich studire, weil daraus die Wirkung entstehet, dass ich meine Kenntnisse vermehre, ein Zweck, oder eine Wirkung, die den Grund der Wirklichkeit ihrer Ursache, des Studirens, enthält. Aber wozu will ich die Kenntnisse haben? Ich sehe, diese bedürfen wieder eines Zwecks, und so fort. Jeder Zweck bedarf wieder eines andern Zwecks, von dem es abhängt, dass er möglich ist. Wir nennen aber den Grund der Abhängigkeit eines Dinges von einem andern die Bedingung des erstern. Folglich bedarf jeder Zweck eines andern zur Bedingung seiner Möglichkeit, oder der es möglich mache, dass er Zweck sei. Gesetzt aber, es gäbe doch einen Zweck, der keines andern bedürfte, als Bedingung seiner Möglichkeit, so wäre er ein Endzweck, weil in ihm die Reihe der Mittel und Zwecke absolut (innerlich und in aller Beziehung) vollendet wäre. Ein Begriff aber, in dem die Vorstellung der absoluten Vollendung einer Reihe sich findet, ist ein Vernunftbegriff, oder eine Idee, und dient, in theoretischer Rücksicht, nur, den Verstand anzuhalten, auf die Vollständigkeit der Reihen hinzuarbeiten. Der Endzweck ist also eine Idee, und in der Natur kann nichts zu finden seyn, auf welches er passte, so dass ich irgend eine wirkliche Wirkung einer meiner Handlungen mir als Endzweck derselben vorstellen könnte. Die Moralität allein, in ihrer ganzen Reinigkeit und Vollkommenheit, ist etwas, was nicht weiter wozu da ist, aber eben deswegen selbst eine Idee, und der Endzweck, auf den wir alle Reihen der Mittel und Zwecke, als auf das Ziel der Vollendung derselben beziehen müssen, die wir aber eben darum auch in keiner Erfahrung jemals erreichen. Dieser Endzweck unterscheidet sich aber, als Idee, von jeder andern blos zum Erkennen dienenden Idee, darin, dass he nicht blos dem Verstande die

Digitized by Google

Regel angiebt, wie er ſeine Erkenntniſs erweitern ſoll (ſie iſt nicht bloſs regulativ), ſondern dem Willen das Geſetz giebt, wornach er ſich zum Wollen beſtimmen ſoll, nehmlich nach dem Endzweck zu trachten, oder jeden Augenblick nach ſolchen Maximen zu handeln, als ſei nun die reinſte Tugendgeſinnung in ihm herrſchend geworden (ſie iſt conſtitutiv oder beſtimmend für den Willen).

2. Auſser dieſer Erklärung des Endzwecks giebt Kant (R. X. *.) noch die: er iſt der Zweck, welcher die unumgängliche und zugleich zureichende Bedingung aller übrigen enthält. Man kann nehmlich den Endzweck erklären in Beziehung auf ſeine eigene Bedingung, oder in Beziehung auf das Bedingte, wovon er die Bedingung iſt. Die erſtere war die vorhergehende Erklärung (in 1), nach welcher ein Endzweck ohne alle Bedingung ein ganz unbedingter, abſoluter Zweck iſt. Die letztere iſt die vorſtehende Erklärung, nach welcher er die unentbehrliche, aber zureichende, Bedingung aller übrigen Zwecke enthält. Da er aber die zureichende Bedingung ſeyn muſs, ſo darf er keinen Zweck weiter vorausſetzen, und muſs alſo abſolut ſeyn. Daſs er aber unumgänglich iſt folgt daraus, weil ſich die Vernunft mit nichts Bedingten begnügt, folglich bei jedem bloſsen Zwecke wieder fragt: wozu zweckt er ab, was iſt ſein Zweck? folglich einen Zweck will, der keinen Zweck mehr hat, d. i. einen Endzweck.

3. Der Endzweck kann aber, ſo wie jeder bloſse Zweck, entweder ſubjectiv oder objectiv ſeyn. Ein ſubjectiver Endzweck iſt derjenige, den jedes vernünftige Weltweſen vermöge ſeiner von ſinnlichen Gegenſtänden abhängigen Natur hat. Da der Endzweck in der Vernunft liegt, ſo kann die Subjectivität des Endzwecks nicht etwa darin beſtehen, daſs er von der individuellen Beſchaffenheit eines einzelnen Weltweſens abhängt; ſondern darin, daſs er zwar in der Vernunft liegt, aber in ſo fern ſie durch die Sinnlichkeit des We-

Digitized by Google

sens, als Weltwesens überhaupt bedingt ist. Nur vernünftige Weltwesen können diesen Endzweck haben, aber diese haben ihn auch alle, weil sie alle Vernunft und Sinnlichkeit haben, gewiss.

4. Der subjective Endzweck vernünftiger Weltwesen ist nur ein einziger, nehmlich eigene Glückseligkeit. Glückseligkeit ist der immerwährende Besitz der Zufriedenheit mit seinem Zustande. Alle praktische (aufs Handeln abzweckende) Sätze, die diesen Endzweck zum Grunde haben, sind synthetisch (die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat liegt in dem Zweck, der durch ihre Befolgung erreicht werden soll) und empirisch (weil, ob etwas mich glücklich machen könne, auf Erfahrung von meinen Bedürfnissen und Neigungen beruhet) (R. XI.*).

5. Ein objectiver Endzweck ist der, welcher uns von der blossen Vernunft als ein solcher aufgegeben wird, und den wir also haben sollen, weil die Vernunft unsere oberste Gesetzgeberin ist. Dieser Endzweck liegt auch in der Vernunft, darin bestehet eben seine Objectivität; allein bei dem vernünftigen Weltwesen giebt die Sinnlichkeit so manche Antriebe zu Handlungen, welche dem objectiven Endzweck widerstreiten, und alsdann dürfen wir nicht die Befriedigung jener Antriebe zu unsrer Maxime machen. Man sieht also, den objectiven Endzweck sollen wir haben, allein subjectiv, nach seiner sinnlichen Beschaffenheit, hat ihn das verständige Weltwesen nicht immer.

6. Dieser objective Endzweck vernünftiger Weltwesen ist auch nur ein einziger, nehmlich, das höchste in der Welt mögliche Gut. Dieses höchste Gut ist die im Weltganzen mit der reinsten Sittlichkeit verbundene allgemeine, jener gemässe, Glückseligkeit. Der Satz: mache das höchste, in der Welt mögliche, Gut zu deinem Endzweck, giebt aber nicht praktische Sätze, die als Mittel dazu abzwecken; sondern wird durch das moralische Gesetz selber erst eingeführt. Aber so wie die Grundsätze des Verstandes (z. B. dass alle Verände-

Digitized by Google

rung ihre Urſache habe) nur dadurch möglich ſind, daſs es ohne ſie keine Erfahrungserkenntniſs geben könnte; ſo iſt jener Satz nur dadurch möglich, daſs ohne ihn nicht möglich ſeyn würde, etwas für den Beſtimmungsgrund einer freien Willkühr in der Erfahrung zu erkennen. Dadurch nehmlich, daſs ich das Trachten nach Glückſeligkeit, folglich den ſubjectiven Endzweck, den ich wirklich habe, der Moralität in der That unterordne, und manches, was mir wohl thun würde, meiner Pflicht nachſetze und mir aus Pflicht verſage und aufopfere, legt die Erfahrung in ihren Zwecken die Wirkungen der Moralität dar, und giebt dem Begriffe der Sittlichkeit, als einem Etwas, was auf die ſubjectiven Zwecke des Wohlſeyns in der ſinnlichen Welt wirkt (einer Cauſalität in der Welt) objective, obgleich nur praktiſche, Realität, indem ſie die Reinigkeit der Abſichten des handelnden Weſens beweiſet.

7. Daſs aber der Satz: du ſollſt das höchſte in der Welt mögliche Gut dir zum Endzweck machen, ein ſynthetiſcher praktiſcher Satz *a priori* ſei, und wie er durch die reine Vernunft als ein objectivpraktiſcher Satz aufgegeben ſei, ſ. im Artikel: Gut, höchſtes.

8. Wenn man fragt: wozu ein Ding da iſt (welchen Zweck es hat); ſo ſind zweierlei Antworten auf dieſe Frage möglich. Entweder, das Daſeyn und die Erzeugung jenes Dinges hat gar keine Beziehung auf eine nach Abſichten wirkende Urſache, d. i. es iſt bloſs durch den Mechanismus der Natur entſtanden; oder, es giebt einen abſichtlichen Grund (Zweck) ſeines Daſeyns, und in dieſem Falle iſt es wieder entweder Mittel zu einem andern Zweck, oder Endzweck. Iſt es Mittel zu einem andern Zweck, ſo liegt der abſichtliche Grund ſeines Daſeyns (ſein Zweck) auſser ihm in einem andern Dinge; folglich liegt, wenn er Endzweck iſt, der abſichtliche Grund ſeines Daſeyns oder ſein Zweck in ihm ſelbſt (M. II, 913. U. 381).

9. In der ganzen Natur finden wir keinen ſolchen Endzweck. Als Naturweſen iſt jedes wozu da. Keins kann

Digitized by Google

aber auf den Vorzug, Endzweck der Schöpfung zu seyn, Anspruch machen. Man kann dieses sogar *a priori* beweisen, und das ist (in 1) geleistet worden. Daher muss man wohl zwischen dem letzten Zweck (*finis primus, finis ultimus*) und dem Endzweck unterscheiden. Es könnte etwas in der Natur letzter Zweck seyn, d. h. ein solcher Zweck, für den wir in der Natur keinen andern Zweck finden, dem er zum Mittel dienen könnte. Er ist also, wenn ich von den Zwecken zu den Mitteln absteige, auch der erste in einer gewissen Reihe der Zwecke. Wenn wir aber von den Mitteln zu dem Zweck aufsteigen, so müssen wir bei ihm in der Reihe der Mittel und Zwecke stehen bleiben. Aber darum ist er noch nicht Endzweck, oder ein absolut letzter, der schlechterdings letzte oder schlechterdings erste Zweck, sondern blos ein relativ letzter oder erster Zweck. Der Mensch ist ein relativ letzter Zweck, denn wir finden nicht, dass in der Natur etwas wäre, wozu er da wäre, dahingegen wenigstens auf Erden alles am Ende für ihn da ist. Dahingegen ist die Moralität ein Endzweck, denn sie ist eine Idee, und kann daher schon ein Endzweck seyn, aber sie kann auch ihrem Wesen nach nicht wozu seyn, weil sonst nicht sie, sondern das, wozu sie wäre, den Willen bestimmen, und sie folglich nicht unbedingt gebieten würde: du sollst, sondern unter der Voraussetzung, wenn du das willst, wozu sie dient. Dies ist aber gegen den ganzen Begriff der Moralität, der alles übrige, jeder andre Zweck, soll aufgeopfert werden (M. II, 914. U. 382).

10. Wenn man die Zweckmäfsigkeit der Dinge in der Natur aus dem blofsen Mechanismus derselben (dem Zusammenhange der Naturdinge als Ursachen und Wirkungen) erklären wollte, so könnte man gar nicht fragen, wozu die Dinge in der Welt da sind. Dies wäre ein idealistisches System (d. i. ein solches, welches behauptete, die Zweckmäfsigkeit in der Natur wäre unabsichtlich, und wir dichteten ihr blos Zwecke an). Nach diesem System könnte die Möglichkeit der Dinge blos physisch erklärt werden (als gegründet in einer unabsichtlich wir-

Digitized by Google

kenden Urſache). Die Dinge als Zwecke zu denken, wäre dann bloſse Vernünftelei, d. i. eine Vernunftvorſtellung, die gar keinen Gegenſtand hätte, den ſie vorſtellte. Nehmen wir aber abſichtlich wirkende Urſachen an, ſo müſſen wir auch nach einem Endzweck fragen (M. II, 928. U. 396). Die Natur kann keinen Endzweck hervorbringen, weil er unbedingt, in der Natur aber alles bedingt iſt. Denn es iſt nichts in der Natur, wozu der in ihr ſelbſt befindliche Beſtimmungsgrund nicht immer wieder bedingt wäre. Ein Endzweck aber muſs von keiner Bedingung (die wiederum ſein Zweck wäre), als bloſs von ſeiner Idee (die als ſolche ſtets unbedingt iſt) abhängen (M. II, 929. U. 397). Nun iſt bloſs der Menſch, als Noumenon (Ding an ſich) betrachet, ein Weſen, deſſen Cauſalität teleologiſch iſt (d. i. nach Endurſachen wirkt), und dabei ſo beſchaffen, daſs das Geſetz, nach welchem er ſich Zwecke beſtimmt, von ihm ſelbſt als unbedingt vorgeſtellt wird (M. II, 930. U. 398). Alſo iſt der Menſch, als moraliſches Weſen, oder das vernünftige Weltweſen unter moraliſchen Geſetzen, der Endzweck, d. i. der oberſte und ſchlechthin unbedingte Zweck aller Naturdinge oder der ganzen Schöpfung, aber als Erſcheinung in der Sinnenwelt nur der letzte Zweck derſelben (M. II, 931. U. 398. 421).

11. Das moraliſche Geſetz beſtimmt uns nehmlich *a priori* einen Endzweck, und dieſer iſt das höchſte durch Freiheit mögliche Gut in der Welt (M. II, 954. U. 423). Die ſubjective Bedingung, unter welcher jedes endliche vernünftige Weſen ſich einen Endzweck ſetzen kann, iſt die Glückſeligkeit (weil es dieſen Endzweck vermöge ſeiner von ſinnlichen Gegenſtänden abhängigen Natur hat, und von dem es ungereimt wäre, zu ſagen: daſs es ihn haben ſolle R. XI. *). Folglich iſt Glückſeligkeit das höchſte in der Welt mögliche phyſiſche Gut, unter der objectiven Bedingung der Einſtimmung des Menſchen mit dem Geſetze der Sittlichkeit, als der Würdigkeit glücklich zu ſeyn (weil das Geſetz der Sittlichkeit ohne allen Zweck gebietet, und wir daher alle Zwecke demſelben unterordnen, folg-

Digitized by Google

lich es als das anſehen müſſen, was ſelbſt unſere Glückſeligkeit ſich, als einer Bedingung derſelben, unterwirft) (M. II, 955. U. 424).

12. Nun können wir uns aber unmöglich vorſtellen, daſs Sittlichkeit und Glückſeligkeit durch die phyſiſche Ordnung (als Urſache und Wirkung) mit einander verknüpft ſind, und wenn nach Sittlichkeit getrachtet werde, dadurch auch ſchon Glückſeligkeit als natürliche Wirkung der Sittlichkeit bewirkt werde. Alſo ſtimmt das nicht mit einander zuſammen, daſs wir durch Anwendung unſrer Kräfte nach dem höchſten Gute trachten ſollen, und daſs es doch nicht in unſern Kräften ſtehet, das höchſte Gut zu bewirken, indem die Erlangung der Glückſeligkeit nicht von der Befolgung des Moralgeſetzes abhängt (M. II, 956. U. 424). Da wir nun doch unſern ſubjectiven Endzweck (Glückſeligkeit) nur unter der Bedingung des Strebens nach dem moraliſchen Endzweck (Sittlichkeit) möglich machen, d. i. nach dem höchſten Gut trachten ſollen, ſo dringt uns dieſes zugleich die Annehmung einer allvermögenden moraliſchen Welturſache auf, welche die Glückſeligkeit der vernünftigen Weltweſen, unter der Bedingung, daſs ſie die moraliſchen Geſetze als Urſache der Herbeiführung des höchſten Guts (als Zwecks) auf das ſtrengſte beobachten, bewirkt; d. i. es nöthigt uns zu glauben: daſs ein Gott ſei (M. II, 957. U. 424). So führt die Moral unausbleiblich zur Religion (R. XIII. *).

13. Die objective Realität des Begriffs eines Endzwecks der Schöpfung kann aber für die theoretiſchen Forderungen der reinen Vernunft nicht hinreichend dargethan werden; es kann weder bewieſen werden, daſs die Welt ihrer Exiſtenz nach einen Endzweck habe, noch haben wir einen hinreichenden Grund, ein Urweſen zu denken, durch deſſen Endzweck bei der Schöpfung wir uns die Möglichkeit einer ſolchen Welt begreiflich machen können. Denn der Endzweck iſt bloſs ein Begriff unſrer praktiſchen Vernunft, er kann aus keinen Datis der Erfahrung gezogen, noch zur Erkenntniſs der Natur ge-

braucht werden; ſondern er gehet bloſs aus der Beziehung unſrer Handlungen auf Zwecke, und auf die Vollendung der Reihe der Mittel und Zwecke in einem ganz unbedingten Zweck, welcher kein andrer als die durch die Sittlichkeit bedingte Glückſeligkeit iſt, hervor, und es iſt daher kein andrer Gebrauch, als ein moraliſcher zum Handeln, von dieſem Begriff möglich (U. 431 f.).

Kant. Critik der Urtheilskr. II. Th §. 67. S. 299. — §. 82 S. 381 f. — §. 84. S. 396 ff. — §. 87. S. 423 f. — §. 88. S. 431 f.

Deſſ. Relig. innerh. der Grenz. Vorrede. S. X.* ff.

Baumgartens Metaphyſik. §. 244.

Jakob. Philoſophiſche Sittenlehre §. 276.

Deſſ. vermiſchte philoſ. Abhandl. Halle 1797. I. Ueber die Lehre von den Zwecken.

Schmid. Verſuch einer Moralphiloſophie. S. 26.

Enthuſiasmus,

ἐνθουσιασμος, *enthuſiasmus*, *enthouſiasme*. Die Idee des Guten mit Affect (U. 121). Wenn das Gemüth ſich von dem lebhaften Intereſſe oder Abſcheu an einer Vorſtellung durchdrungen und bewegt fühlt, ſo heiſst dieſe Bewegung des Gemüths ein Affect. Wird nun der Affect durch die Idee des Guten aufgeregt, ſo heiſst er Enthuſiasmus.

2. Man giebt gemeiniglich vor, ohne Enthuſiasmus könne nichts Groſses ausgerichtet werden. Davon liegt der Grund in der Reflexion des in dieſem Zuſtande ſich befindenden Gemüths, indem es ſich über alle ſeinem Zwecke entgegenſtrebende Hinderniſſe wegſetzt, und dieſelben gegen ſeine eigene Kräfte für klein achtet. Daher ſagt Shaftesbury (Schreiben über den Enthuſiasmus, 2. Abſchn.): den natürlichen Affect des Enthuſiasmus (in Andern) durch Gewaltthätigkeit zu unterdrücken, oder ſich Mühe zu geben, denſelben feſtzuſetzen, heiſst mit Vernunft raſen. Jeder Affect iſt aber blind, denn

Digitized by Google

er gehet vor der Ueberlegung her, und macht dieſe ſelbſt ſchwerer oder gar unmöglich (T. 50). Er iſt aber blind entweder in der Wahl des Zwecks, auf den er gerichtet iſt, oder wenn dieſer auch vernünftig iſt, in der Wahl und Anwendung der Mittel, ihn zu erreichen. Er macht nehmlich das Gemüth unvermögend, die Grundſätze, welche die Vernunft giebt, frei (ohne Einfluſs ſinnlicher Triebfedern) zu überlegen, und ſich darnach zu beſtimmen. Wenn das Gefühl ſpricht, dann iſt die Urtheilskraft nicht mehr ganz unabhängig. Nach dieſer Vorſtellung kann der Enthuſiasmus auf keinerlei Weiſe ein Wohlgefallen der Vernunft verdienen. Er unterdrückt leicht den Verſtand, und hängt ſich an falſche Vorſtellungen des Guten; folglich muſs ſich ein jeder vor dem Enthuſiasmus hüten, und darf ihn nie in ſich zur Fertigkeit werden laſſen. Aeſthetiſch iſt gleichwohl der Enthuſiasmus erhaben, weil er eine Anſpannung der Kräfte durch Ideen iſt, welche dem Gemüthe einen Schwung geben, der weit mächtiger und dauerhafter wirkt, als der Antrieb durch bloſse Sinnenvorſtellungen (M. II, 598). Es giebt Menſchen, die keine verworfene Unterthänigkeit erdulden. Sie athmen Freiheit in ihrem edlen Buſen, und finden alle Ketten abſcheulich, es mögen die Ketten des Höflings oder des Galeerenſklaven ſeyn. Artet dieſer Freiheitseifer zum Enthuſiasmus aus, dann iſt er ſehr zu fürchten, aber dennoch erhaben (S. II, 317).

3. Der Enthuſiasmus ſagt Kant auch (T. 52), iſt der lebhafte Antheil am Guten, wenn er bis zum Affect ſteigt, oder vielmehr darin ausartet. Dieſer Affect iſt dann die ſcheinbare Stärke eines Fieberkranken; daher hat man, um vor dieſem Enthuſiasmus zu warnen, ſelbſt für Tugendausübungen Mäſsigung empfohlen. Der Weiſe, ſagt Horatius (*Epiſt. lib. I. ep. 6. v. 15 ſq.*), verdient den Namen des Thoren, der Gerechte den Namen des Ungerechten, wenn er ſelbſt über die Grenzen hinaus der Tugend nachtrachtet *). Denn ſonſt iſt es ungereimt, zu wähnen,

*) *Inſani ſapiens nomen ferat, aequus iniqui,*
Ultra, quam ſatis eſt, virtutem ſi petat ipſam.

man könne auch wohl allzuweiſe, allzutugendhaft (*ultra quam ſatis eſt*) ſeyn. Die wahre Stärke der Tugend iſt das Gemüth in Ruhe, mit einer überlegten und feſten Entſchlieſsung, ihr Geſetz in Ausübung zu bringen. Das iſt der Zuſtand der Geſundheit im moraliſchen Leben; dagegen der Affect, ſelbſt wenn er durch die Vorſtellung des Guten aufgeregt wird, und dann Enthuſiasmus heiſst, eine augenblicklich glänzende Erſcheinung iſt, welche Mattigkeit hinterläſst.

4. Der Enthuſiasmus muſs jederzeit vom Fanatismus unterſchieden werden. Der Enthuſiasmus bedeutet den Zuſtand des Gemüths, da daſſelbe durch irgend einen Grundſatz über den geziemenden Grad erhitzt worden, es ſei nun durch die Maxime der Vaterlandsliebe, oder der Freundſchaft, oder der Freiheit, oder der Religion; ohne daſs hiebei die Einbildung einer übernatürlichen Gemeinſchaft mit überſinnlichen Weſen etwas zu ſchaffen hat. Der Fanatismus (die Schwärmerei) hingegen glaubt eine unmittelbare und auſserordentliche Gemeinſchaft mit einer höheren Natur zu fühlen. Sie unterſcheiden ſich alſo nicht dadurch von einander, daſs der Enthuſiasmus von Selbſtthätigkeit begleitet und der Fanatismus blind iſt, denn ſie ſind beide blind; ſondern dadurch, daſs der eine innerhalb der Schranken der Erfahrung bleibt, der letztere über dieſe Schranken hinaus ſchwärmt (S. II, 369. *).

5. Der Enthuſiasmus iſt endlich, nach den Originalideen (O. 152), der Affect, in den moraliſche und reelle Gefühle übergehen. Die moraliſchen Gefühle ſind aber ſolche, welche durch eine moraliſche Idee erregt werden. Dieſe Gefühle ſind reell, weil ſie einen reellen Gegenſtand haben. Allein dieſer Gegenſtand wird durch dieſe Gefühle nicht erkannt, vielmehr hindern ſie die Erkenntniſs des Gegenſtandes, und machen oft, daſs man glaubt, der Gegenſtand ſei immer noch das moraliſch Gute, wenn der Enthuſiasmus ſchon längſt die Grenzen des Rechts und der Pflicht

Digitized by Google

überſchritten hat, und z. B. für die Freihait wüthet, und dadurch eine ganze Nation in die ärgſte Sklaverei ſtürzt.

6. Derjenige, welcher in Anſehung der Ideen ein Phantaſt iſt, d. h. durch die Ideen in Affect geſetzt wird, heiſst ein Enthuſiaſt (*enthuſiaſta*) (Manuſcript über empir. Anthropologie).

7. Einen Enthuſiaſten nennen wir jeden, der mit einer gewiſſen Lebhaftigkeit für das Wahre, Gute, und Schöne eingenommen iſt. Man kann daher einen Enthuſiasmus für die Wahrheit, für Tugend und Religion und für die Schönheit haben, und ihn alſo in den ſpeculativen, moraliſchen und äſthetiſchen eintheilen (O. 82).

Kant. Critik der Urtheilskraft I. Th. §. 29. Allgem. Anmerk. S. 121.

Deſſ. ſämmtliche kleine Schriften. II. B. S. 317 *) u. 369. oder Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen II. Abſchn. S. 33. IV. Abſchn. S. 99. *).

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Einleit. XV. S. 50. — XVI. S. 52.

Originalideen über die empiriſche Anthropologie. §. 275. S. 82. — §. 494. S. 152.

Entſtehen,

oriri, prendre origine. Aus dem Nichtſeyn eines Zuſtandes in dieſen Zuſtand übergehen (C. 251). Nun heiſst ein Zuſtand die Art zu exiſtiren; und eine Art zu exiſtiren, die auf eine andere Art zu exiſtiren folgt, heiſst Veränderung. Folglich iſt das Entſtehen bloſs Veränderung, und nicht Urſprung aus Nichts, ſ. Analogie der Urſache und Wirkung, 13.

2. Aber widerſpricht das nicht einer andern Stelle der Critik (C. 230), wo es heiſst: „Entſtehen und Vergehen ſind nicht Veränderungen desjenigen, was

entſteht oder vergeht?“ Nein, denn das, was entſteht und vergeht, ſind Accidenzen, die zuſammen den Zuſtand deſſen ausmachen, an dem das Entſtehen und Vergehen vor ſich geht; dieſe verändern ſich nicht, ſondern wechſeln. Das Entſtehen und Vergehen ſind Veränderungen desjenigen, was immer bleibt, der Subſtanz, und ein Uebergang eines Zuſtandes derſelben aus dem Nichtſeyn dieſes Zuſtandes in das Daſeyn deſſelben, und wiederum aus dem Daſeyn deſſelben in ſein Nichtſeyn. Hingegen iſt das Entſtehen und Vergehen ein Wechſel desjenigen, was entſteht, mit dem, was vor ihm war, und dem, was auf daſſelbe folgt, ein Wechſel der Accidenzen an der Subſtanz.

3. Veränderung kann daher nur an Subſtanzen wahrgenommen werden. Will ich z. B. die Veränderungen in den Graden der Elektricität wahrnehmen, ſo muſs ich ſie an irgend etwas Bleibenden, an irgend einer Subſtanz, z. B. dem Elektrophor, wahrnehmen. Das Entſtehen und Vergehen der Subſtanz ſelbſt iſt keine mögliche Wahrnehmung Nehmet an, daſs etwas ſchlechthin anfange zu ſeyn (ohne etwas Bleibendes, woran es anfange zu ſeyn); ſo müſst ihr einen Zeitpunct haben, in dem es nicht war. Woran wollt ihr aber dieſen Zeitpunct heften, wenn ihr nicht ſagen könnt, es ereignete ſich zu der Zeit, als das und das exiſtirte, wenn ihr ſie alſo nicht an dasjenige heftet, was ſchon da iſt? Nun iſt aber die Subſtanz das, woran als immer bleibend die Zeit geheftet wird. Folglich würde die Entſtehung der Subſtanz die empiriſche Vorſtellung einer leeren Zeit vorausſetzen, d. h. die Wahrnehmung einer Zeit, die an nichts geheftet werden kann. Knüpft ihr das Entſtehen aber an Dinge, die vorher waren, ſo war das erſtere nur eine Beſtimmung der letztern, als des Beharrlichen. Man ſ. Anfangen (M. I, 271. C. 231).

4. Subſtanzen (in der Erſcheinung) ſind die Subſtrate aller Zeitbeſtimmungen, d. h. man kann ſchlechterdings keine Zeit durch das, was ſtets wechſelt, beſtimmen, ſondern durch das, woran der Wechſel vorgeht,

Digitized by Google

oder was verändert wird. Wenn ich die Zeit beſtimmen will, ſo iſt es nicht dadurch möglich, daſs ich ſage: zu der Zeit, als der Kaiſer Tiberius auf den Kaiſer Auguſtus folgte, ſondern ich muſs hinzuſetzen: in der Regierung des Römiſchen Reichs, und muſs alſo das Römiſche Reich als etwas Bleibendes betrachten, welches die Veränderung litt, daſs die Regierung des Auguſtus vorging, und die Regierung des Tiberius entſtand, und alſo dieſer Wechſel des Zuſtandes des Römiſchen Reichs erfolgte. Das Römiſche Reich iſt alſo hier die Subſtanz (in der Erſcheinung), oder das Subſtrat (die Grundlage), die es möglich macht, daſs die Zeit beſtimmt werden kann, in welcher ſich die Veränderungen deſſelben, oder der Wechſel ſeiner Zuſtände ereignete. Entſtänden und vergingen auch die Subſtanzen, ſo wäre die Einheit der Zeit in der Erfahrung nicht mehr möglich, ſondern es verflöſſen dann zwei ganz von einander unabhängige und getrennte Zeiten neben einander. Es entſtände dann nehmlich die ungereimte Vorſtellung, daſs das Daſeyn in zweierlei Zeiten neben einander verflöſſe; in der einen, das Daſeyn der Subſtanzen, in der andern, das Daſeyn der Accidenzen oder der Zuſtände der Subſtanzen. Aber es giebt nur Eine Zeit, in welcher alle Zeiten nach einander, nicht neben einander verflieſsen (M. I, 272. C. 231 f.). ſ. Anfangen.

5. Handlungen ſind der erſte Grund von allem Wechſel der Erſcheinungen, der Grund derſelben kann alſo nicht in dem liegen, was wechſelt, ſondern in dem, was beharret; das erſte Subject der Cauſalität alles Entſtehens und Vergehens kann nicht ſelbſt im Felde der Erſcheinungen entſtehen und vergehen. Es muſs alſo etwas Bleibendes und Beharrliches ſeyn, was den Grund der Handlungen enthält, und das iſt die Subſtanz in der Erſcheinung, die alſo zu aller Erfahrung nothwendig iſt, und in derſelben immer iſt und bleibt (C. 251), ſ. Analogie der Urſache und Wirkung, 12.

6. Wir haben alſo geſehen, theils worin das bloſse Entſtehen, ohne Rückſicht auf das, was da entſteht, be-

Digitized by Google

ſtehet; theils was das iſt, was allein entſtehen, und was nicht entſtehen kann. Die Entſtehung iſt der Uebergang aus dem Nichtſeyn eines Zuſtandes in dieſen Zuſtand. Das, was allein entſtehen kann, iſt das Accidenz, und was nie entſtehen kann, iſt die Subſtanz, deren Zuſtand allein entſtehen kann, weil er der Inbegriff ihrer Accidenzen iſt. Das Entſtehen iſt alſo bloſs Veränderung der Subſtanz, das iſt Uebergang eines Zuſtandes, welcher vergeht, in einen andern, welcher entſteht. Aber es iſt nicht Urſprung aus Nichts, weil dann die Subſtanz ſelbſt entſtehen müſste. Die Entſtehung der Subſtanz oder der Urſprung derſelben aus Nichts, als Wirkung einer fremden Urſache, heiſst Schöpfung, und kann nie ein Gegenſtand der Erfahrung (eine Erſcheinung) ſeyn (M. I, 295. C. 251), ſ. Analogie der Urſache und Wirkung, 13.

7. Wie etwas entſtehen kann, davon haben wir *a priori* keinen Begriff. Hierzu wird die Kenntniſs wirklicher Kräfte erfordert. Aber die Bedingung, unter welcher ein anderer Zuſtand allein entſtehen kann, mithin die Folge der Zuſtände auf einander, kann doch nach dem Geſetze der Urſach und Wirkung und den Bedingungen der Zeit *a priori* erwogen werden; d. i. die Form des Entſtehens und Vergehens können wir *a priori* wiſſen, die Materie hingegen oder den Inhalt deſſelben, welche Zuſtände mit einander wechſeln, können wir *a priori* nicht wiſſen. Die Form des Entſtehens und Vergehens beſtehet nehmlich darin, daſs es continuirlich und nicht durch einen Sprung geſchieht (M. I, 296. C. 252), ſ. Analogie der Urſache und Wirkung, 14 ff.

8. Man wird nun verſtehen können, wie Kant unwiderleglich beweiſen kann, daſs die Welt keinen Anfang habe, und in Anſehung der Zeit unendlich ſei. Es wird aber dabei vorausgeſetzt, daſs die Welt nicht Erſcheinung, ſondern ein Ding an ſich ſei. Der Beweis iſt alsdann folgender. Man ſetze, ſie habe einen Anfang, ſo würde daraus folgende Ungereimtheit folgen. Da nehmlich der Anfang ein Daſeyn iſt, vor welchem eine Zeit vorhergeht, in welcher das Ding nicht iſt, ſo müſste eine

Digitized by Google

Zeit vor dem Anfang der Welt hergegangen ſeyn, in welcher folglich die Welt noch nicht war, d. i. eine leere Zeit. Nun haben wir aber (in 3) geſehen, daſs in einer leeren Zeit kein Ding entſtehen kann. Denn wie wollte man dieſe Zeit beſtimmen, und ſie von jeder andern leeren Zeit, in der die Welt noch nicht entſtand, unterſcheiden? Ob die Welt von ſich ſelbſt entſtanden ſei oder durch eine andre Urſache, hat hier keinen Einfluſs. Alſo kann zwar in der Welt manche Reihe der Dinge anfangen, die Welt ſelbſt aber kann keinen Anfang haben, und iſt alſo in Anſehung der vergangenen Zeit unendlich (M. I, 510. a. 511. C. 455). Dieſer Beweis verliert aber ſeine beweiſende Kraft, wenn die Welt ein Inbegriff von Erſcheinungen iſt. Denn alsdann betrifft die Frage nach der Entſtehung der Welt die Schöpfung, und dieſe iſt ja nicht die Schöpfung der Sinnenwelt oder der Erſcheinungen, ſondern der Dinge an ſich, eine Cauſalität des Ueberſinnlichen, wovon wir gar nichts verſtehen, welche wir alſo theoretiſch weder behaupten noch verwerfen können, welche wir aber in praktiſcher Rückſicht zu glauben genöthigt werden, ſ. Endzweck. Uebrigens iſt der Begriff der Welt eine bloſse Idee, unter der wir uns den vollſtändigen Inbegriff aller ſinnlichen Gegenſtände denken. Allein dieſen Inbegriff finden wir in der Erfahrung nie vollſtändig, weil eine Idee keinen Erfahrungsgegenſtand hat, ſondern nur dient, den Verſtand zu nöthigen, bei ſeinen Nachforſchungen immer weiter zu gehen, und die Erfahrungserkenntniſs ſyſtematiſch zu machen. Die Welt hat, als Sinnenwelt, weder einen Anfang, noch keinen Anfang, denn nur in derſelben entſtehen und vergehen die Zuſtände der Subſtanzen, ſie ſelbſt aber iſt kein Ding, auf das ſich die Begriffe von Anfang und Ende anwenden lieſsen, weder um ſie von der Welt zu behaupten noch zu leugnen, ſondern iſt in der Erſcheinung immer ſo weit vorhanden, als unſere Erfahrung reicht, ſ. Antinomie, 3, I. A. a. und 4. A. a.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 230 f. — S. 251 f. — II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 455.

Epikur,

Ἐπίκουρος, *Epicurus*, *Epicure*, wurde im dritten Jahre der 109 Olympiade, oder 342 vor Chriſti Geburt, zu Gargettium in Attica gebohren. Sein Vater war ein Schulmeiſter, er hieſs Neokles, und ſeine Mutter Chäreſtrata, ſeine Familie die Philaiden*). Er folgte in ſeiner Philoſophie meiſt dem Demokrit. Das Leſen der Schriften dieſes Philoſophen bewog ihn, ſich der Philoſophie zu widmen. Er lehrte ſie nachher eine Zeitlang zu Lampſakus, dann zu Athen in einem Garten, und hatte ſolchen Beifall, daſs er nicht nur aus ganz Griechenland und Aſien, ſondern ſogar aus Aegypten Zuhörer bekam. Von ſeinen Schriften ſind nur noch drei Briefe durch den Diogenes Laertius auf uns gekommen, die aber das ganze philoſophiſche Syſtem des Epikur in der Kürze enthalten, und über die Gaſſendi einen weitläuftigen Commentar geſchrieben hat, unter dem Titel: *P. Gaſſendi animadverſiones in decimum librum Diogenis Laertii. Ed.* 3. *Lugduni* 1675. *Fol.* Epikur ſtiftete eine neue Schule, d. i. lehrte ein ganz neues philoſophiſches Syſtem, das nach ſeinem Namen genannt wurde. Er ſtarb im 2ten Jahre der 127 Olympiade, 271 Jahr vor Chriſti Geburt, im 72. Jahre ſeines Alters.

2. Im philoſophiſchen Syſtem des Epikur ſind für uns inſonderheit zwei Behauptungen merkwürdig, von welchen die eine das Fundament ſeiner ſpeculativen, die andere ſeiner praktiſchen Philoſophie iſt; nehmlich ſeine Behauptungen von dem Urſprung aller unſrer Erkenntniſſe, und ſein oberſter Grundſatz der Moral. In Anſehung des Gegenſtandes aller unſerer Vernunfterkenntniſſe nehmlich war Epikur bloſs Senſualphiloſoph. Er kann der vornehmſte Philoſoph der Sinnlichkeit genannt werden. Dieſe Philoſophen behaupteten, in den Gegenſtänden der Sinne ſei allein Wirklichkeit, alles übrige ſei Einbildung (C. 881).

*) *Laert. lib. X.*

Digitized by Google

3. Die Senſualphiloſophen (Philoſophen der Sinnlichkeit) ſtritten aber den Intellectualphiloſophen (Philoſophen des Intellectuellen, von denen Plato der vornehmſte genannt werden kann) nicht eben alle Realität der Verſtandesbegriffe ab, nur war ſie bei ihnen bloſs logiſch, d. i. ſie meinten, man könne ohne die Verſtandesbegriffe überhaupt nicht denken, und es müſſe alſo nicht nur alles ohne Unterſchied nach den Regeln derſelben gedacht werden, ſondern es ſei auch alles an ſich ſo beſchaffen, wie es durch ſie gedacht werde. Sie räumten alſo intellectuelle Begriffe ein, nahmen aber keine andere als ſenſibele Gegenſtände an. Die Empfindung (αἴσθησις), ſagt Epikur, ſtellt die Dinge dar, wie ſie ſind. Die Vernunft iſt ſelbſt aus ſinnlichen Empfindungen entſprungen. Sie hängt gänzlich von den Sinnen ab, und würde, wenn die Empfindungen falſch wären, mit ihnen in ein Gewebe von lauter Irrthümern übergehen. Alle Verſtandesbegriffe (ἔννοιαι πᾶσαι) werden von den Sinnen erzeugt, entweder dadurch, daſs ſie unmittelbar in die Sinne fallen, oder nach der Analogie, oder nach der Aehnlichkeit, oder durch Zuſammenſetzung, mit Hülfe des Vernunftſchluſſes. Selbſt die Phantaſien der Wahnſinnigen, und die Träume der Schlafenden, ſind wirklich; dies folgt daraus, daſs ſie den Sinn afficiren; was aber nicht wirklich iſt, kann auch den Sinn nicht afficiren (C. 882).

4. Wir ſehen hieraus, daſs Epikur keine andern als ſinnliche Gegenſtände annahm, und alle Vernunfterkenntniſſe aus der Erfahrung ableitete, d. i. behauptete, ſie hätten keine andere Quelle, als die Sinne. Er gehört alſo mit Ariſtoteles zu den Empiriſten. Er verfuhr aber nach ſeinem Senſualſyſtem ganz conſequent, denn er ging mit ſeinen Schlüſſen niemals über die Grenze der Erfahrung hinaus. Er behauptete daher ganz conſequent: es giebt keine Endurſachen, die Welt iſt ein Werk des Zufalls und hat einen Anfang, die Seele iſt materiell und ſterblich, aus Nichts wird nichts. Auch in ſeiner Lehre von Gott bleibt Epikur ſeinem Syſtem getreu, denn er behauptet zwar, das Daſeyn göttlicher Naturen erhelle aus den überall von ihnen

ſich vorfindenden Begriffen, welche die Natur ſelbſt allen Menſchen eingepflanzt habe, ſo daſs alle Völker einen Begriff von Gott hätten. Aber Gott ſei ein unſterbliches und glückſeliges Thier. Denn hätte Gott keinen Cörper, ſo müſste er ja ohne Empfindung, ohne Klugheit und ohne Vergnügen ſeyn, welches doch weſentliche Merkmale des Begriffs der Gottheit wären (C. 882). Uebrigens war Epikur in Anſehung der Methode ein Dogmatiker.

5. Epikur ſchränkt alſo, ſeinem Senſualſyſtem ganz gemäſs, allen und jeden Gebrauch der Verſtandesbegriffe, ſelbſt den in praktiſcher Abſicht, bloſs auf Gegenſtände und Beſtimmungsgründe der Sinne ein. Lucretius, der des Epikur Syſtem wörtlich darſtellt, ſagt (*de rer. nat. lib. I. 431 ſq.*):

Auſser Cörper und Leerem, iſt weiter kein Drittes gedenkbar,
Was zum einen nicht, noch zum andern gehört.
Denn es ſei etwas ſo groſs, ſo klein von Umfang als möglich,
So iſts Etwas doch, und läſst ſich irgend berühren,
Sei's auch noch ſo unmerklich, ſo mehrts die Summe der Cörper.
Iſts hingegen unfühlbar, und hinderts nirgends den freien
Durchgang anderer Cörper; ſo iſts das nehmliche Leere,
Oder der nehmliche Raum, den ich dir oben erklärte.*) (P. 254).

6. Das Fundament der praktiſchen Philoſophie des Epikur iſt: Vergnügen (ἡδονη) iſt der Grund eines glück-

*) *Praeterea nihil eſt, quod poſſis dicere ab omni*
Corpore ſeiunctum, ſecretumque eſſe ab Inani:
Quod quaſi tertia ſit rerum natura reperta.
Nam quodcunque erit, eſſe aliquid debebit id, ipſum
Augmine vel grandi, vel paruo denique dum ſit;
Cui ſi tactus erit quamvis levis, exiguusque,
Corporum augebit numerum, ſummamque ſequetur;
Sin intactile erit, nulla de parte quod vllam
Rem prohibere queat per ſe tranſire meantem;
Scilicet hoc id erit Vacuum, quod Manè vocamus.

Digitized by Google

lichen Lebens und der Zweck unſerer Handlungen; die Hauptbeſtandtheile des Vergnügens ſind aber Schmerzloſigkeit des Cörpers und Ruhe des Gemüths. Das Mittel, dieſe Dinge zu erhalten, und alſo das gröſste Gut, iſt daher Klugheit (φρονησις), aus der alle übrige Tugenden entſpringen. Tugend aber und Vergnügen ſind eins und unzertrennlich. Man trachtet alſo nach der Tugend nicht um ihrer ſelbſt, ſondern um des Vergnügens willen (δια δε την ἡδονην και τας ἀρετας ἀιρεισθαι, οὐ δι' ἀυτας) (P. 43 f.).

7. Die Epikuräer, oder Anhänger des Epikur, hatten alſo ein ganz falſches Princip der Sitten zum oberſten angenommen, nehmlich das der Glückſeligkeit, ſie ſagten: ſich ſeiner auf Glückſeligkeit führenden Maxime bewuſst ſeyn, das iſt Tugend (P. 200); und folglich hielten ſie Handlungsregeln (Maximen), die ſich auf eines Jeden ſubjective Neigungen gründeten, für praktiſche Geſetze, welche doch Grundſätze ſind, die ganz allgemein für alle vernünftige Weſen gelten müſſen, weil ſonſt jedes derſelben eine eigene Moral haben würde. Aber darin verfuhren ſie conſequent genug, daſs ſie ihr höchſtes Gut, die Glückſeligkeit, eben ſo, nehmlich der Niedrigkeit ihres Grundſatzes proportionirlich abwürdigten. Sie erwarteten nehmlich keine gröſsere Glückſeligkeit, als die ſich durch menſchliche Klugheit (wozu auch Enthaltſamkeit und Mäſsigung der Neigungen gehört) erwerben läſst, die, wie man weiſs, kümmerlich genug, und nach den Umſtänden ſehr verſchieden, ausfallen muſs; die Ausnahmen, welche ihre Maximen nothwendig einräumen muſsten, und die ſie zu Geſetzen untauglich machen, nicht einmal gerechnet (P. 228).

8. Die Idee der Epikuräer, oder derjenige Vernunftbegriff, der das Urbild der praktiſchen Vollkommenheit nach der Theorie des Epikur war, iſt die Klugheit, d. i. die Geſchicklichkeit, die rechten Mittel zu wählen, das eigene möglichſt gröſste Wohlſeyn zu erreichen (G. 42). In Anſehung des Weges, zur Klugheit zu gelangen, fanden ſie, daſs nur der Weg der Wiſſenſchaft dazu führe, und glaubten, der Menſch müſſe

ſich daher in jedem Lebensalter mit der Philoſophie beſchäftigen; doch war ihrer Meinung nach der bloſse Gebrauch der natürlichen Kräfte dazu hinreichend, die Klugheit zu erlangen (P. 230. *).

Epikureismus,

Epicureismus, Epicureisme. Dasjenige Syſtem der ſpekulativen Philoſophie bei den Alten, welches den reinen Empirismus (daſs alle unſere Erkenntniſs aus der Erfahrung, als ihrer einzigen Quelle entſprungen ſei) behauptete, und von demjenigen, der es zuerſt vollſtändig ausgebildet und vorgetragen hat, dem Epikur, den Namen führt.

2. Es enthält diejenigen Sätze, welche Kant unter dem Titel der Antitheſis, in der Lehre von den Antinomien der reinen Vernunft aufführt. Dieſe Sätze ſind, nach der Ordnung, in welcher ſie Kant aufſtellt, als dogmatiſche Behauptungen vorgetragen, folgende:

a. Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit, [1]) und dem Raume nach keine Grenzen [2]) (M. I. 510).

b. Kein Zuſammengeſetztes in der Welt beſteht aus einfachen Theilen [3]) (M. I, 522).

c. Es giebt keine Freiheit, ſondern alles in der Welt geſchieht lediglich nach Naturgeſetzen [4]) (M. I, 533).

d. Es giebt kein ſchlechthin nothwendiges Weſen nicht in der Welt, nicht auſser der Welt, als ihre Urſache [5]) (M. I, 542).

---

1) Το Παν ἀιει τοιυτον ἡν, ὁιος νυν ἐϛι, και ἀει τοιυτον ἐϛαι.

2) Το Παν ἀπειρον ἐϛι — τω μεγεθει τε κενε.

3) Τας των σωματων ἀρχας ἀναγκαιον εἰναι ἀτομους.

4) μηδεν ἑινας των ἐν τω βιω ἑκουσιον, παντα ἀκουσια γινεϑαι πασι. Worte des Epikur nach dem Epiphanius.

5) μητε διατατοντος τινος, μητε διαταξαντος. Dieſes und 1 — 3 ſind die eigenen Worte des Epikur aus ſeinen Briefen beim Diogenes Laertius.

Digitized by Goog

3. Kant meint (C. 499. *.): es ſei noch zweifelhaft, ob Epikur vorſtehende Grundſätze (κυριαι δοξαι) als objective Behauptungen jemals vorgetragen habe, d. i. ob es auch ſeine Meinung geweſen ſei, daſs es ſich mit den Gegenſtänden der Erkenntniſs wirklich ſo verhalte, ſo daſs es eine, von der ſubjectiven Vorſtellungsart jedes erkennenden Weſens, ganz unabhängige Wahrheit ſei. Vielleicht ſollten es bloſs Maximen des ſpeculativen Gebrauchs der Vernunft ſeyn, oder gewiſſe Regulative der Vernunft, nach welchen der Verſtand bei ſeinen Unterſuchungen verfahren müſſe; dann hätte Epikur dadurch einen ächteren philoſophiſchen Geiſt gezeigt, als irgend einer der Weltweiſen des Alterthums. Er meinte vielleicht z. B., wenn man die Naturdinge erklären wolle, ſo müſſe man ſo verfahren, als ob die Welt (das Feld der Unterſuchung) weder Anfang noch Ende habe, ſ. Idee. Wäre das aber nicht der Fall, ſo hat Epikur mehr geſagt, als er wuſste. Sein Syſtem ſchadet dann offenbar dem vernünftigen Handeln oder dem Praktiſchen. Er macht dann durch ſeine ſinnlichen Erklärungen der Naturerſcheinungen alle Moralität unmöglich. Wirklich ſchlug er auch, nach ſeiner Kanonik (einer Art Logik), alles als leere Vernünftelei aus, was ſeine objective Realität nicht durch augenſcheinliche in der Erfahrung aufzuſtellende Beiſpiele beglaubigen kann; wenn es gleich noch ſo ſehr mit dem Intereſſe des praktiſchen reinen Gebrauchs verwebt iſt (P. 217. M. I, 571. C. 500).

Epigeneſis,

generiſche Präformation, *Epigeneſis, Epigeneſe.* Das Syſtem der Zeugungen organiſcher Weſen, als Producte ihres Gleichen (U. 376). In Anſehung dieſer Epigeneſis hat Niemand mehr geleiſtet, als Blumenbach, ſ. Bildungstrieb (U. 378). Epigeneſis der reinen Vernunft iſt das Syſten der Erzeugung der Erfahrung aus den reinen Verſtandesbegriffen; daſs nehmlich dieſe Begriffe die Erfahrung möglich machen, oder die Gründe aller Erfahrung überhaupt enthalten (M. I, 179. C. 166 f.).

Epiſyllogismus,

f. Proſyllogismus.

Erdbeben,

Erderſchütterung, *terrae motus*, *tremblement de terre*. Dieſen Namen führt die Erſchütterung eines Theils der Erdfläche, welche eine längere oder kürzere Zeit hindurch anhält, und oft von den gewaltſamſten und ſchrecklichſten Folgen begleitet iſt. Kant hat eine Geſchichte und Naturbeſchreibung der merkwürdigſten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755ſten Jahres einen groſſen Theil der Erde erſchüttert hat, geliefert (S. II). Er iſt in derſelben mit der Erzählung und Unterſuchung dieſer Erſcheinung beſchäftigt, und ſucht die Urſachen derſelben auf. Die Geſchichte hat kein Exempel von einer ſo weit ausgebreiteten und in dem Verlauf von wenigen Minuten zugleich geſpürten Rüttlung aller Gewäſſer und eines groſsen Theils der Erde; denn von Abo in Finnland an, bis in den Archipelagus von Weſtindien, ſind wenig oder gar keine Küſten davon frei geblieben; ſie wurde an allen Küſten des mittelländiſchen Meeres geſpürt, die Gewäſſer, die auf dem feſten Lande von aller Gemeinſchaft mit dem Meere abgeſchnitten zu ſeyn ſchienen, die Brunnquellen, die Seen wurden in der Schweitz, in Deutſchland, Norwegen, Schweden, Böhmen, Frankreich, Spanien, Irland, Italien, Fetz in Afrika, in auſserordentliche Regung geſetzt. Alles dieſes geſchahe zu gleicher Zeit, den 1. November 1755. als es zu Liſſabon 9 Uhr 50 Minuten Vormittags war. Die wirkende Urſache war wahrſcheinlich eine Bebung des Meergrundes, die durch eine Feuerader verurſacht wurde, welche unter dem Boden der Seen fortlief, aber ſich zugleich unter die Länder erſtreckte, die mit dieſen Meeren in genauer Verbindung ſtehen, und oft die Gemeinſchaft derſelben unterbrechen. Durch die unmittelbare Bebung des Seegrundes wurden nun die Gewäſſer im Meere in eine heftige und plötzli-

Digitized by Google

che Rüttlung verſetzt. Dazu gehörte aber eine Kraft, die gröſser war, als die Laſt, mit der die Säule des Meerwaſſers, die wir nur 6000 Fuſs tief annehmen wollen (das Mittelländiſche Meer iſt 8000 Fuſs tief), auf den Grund der See drückt. Dieſe Laſt übertrifft die Gewalt noch weit, womit das Feuer hinter einer Kugel her iſt, die aus der Höhlung einer Karthaune in der Zeit eines Pulsſchlags 100 Klafter weiter fortgeſchleudert wird. Es iſt alſo nicht zu verwundern, wenn der Druck des Waſſers, als der mittelbaren Urſache des Erdbebens, in einigen Minuten in Finnland und zugleich in Weſtindien geſpürt wurde. Die Erdbeben haben auch Einfluſs in den Luftkreis, ſie verändern die Witterung und den Fluſs der magnetiſchen Materie. Das letztere läſst ſich nicht erklären, weil wir mit dieſer Materie noch zu wenig bekannt ſind, aber das erſtere rührt von den erhitzten Dämpfen her, die durch die unterirdiſchen Gährungen, als die unmittelbare Urſache der Erdbeben, ausgeſtoſsen werden. Dieſe unterirdiſchen Gährungen und Erhitzungen brennbarer Materien, welche die unmittelbare Urſache der Erdbeben ſind, haben groſsen Nutzen; z. B. die warmen Bäder bekommen dadurch ihre mineraliſche Eigenſchaft und Hitze, die Erzſtufen in den Gebirgen ſind eine langſame Wirkung derſelben, ſie ſtoſsen flüchtige Salze aus, und treiben ſchwefelichte Ausdämpfungen durch das Gewölbe der Erde hindurch, die für das Pflanzenreich unentbehrlich ſind, und verurſachen, daſs die thieriſchen Ausdünſtungen nicht mit der Zeit ſchädlich werden, ſie theilen dem Erdboden die ihm unentbehrliche innere Wärme mit. Uebrigens iſt es merkwürdig und bis jetzo noch unerklärbar, daſs die weſtlichen (und ſüdlichen) Küſten des Oceans jederzeit weit mehr Anfälle von Erdbeben haben, als die öſtlichen; daher müſſen die weſtlichen und ſüdlichen Küſten ſteiler abſchüſsig ſeyn als die öſtlichen und nördlichen, und ſo findet es ſich auch in faſt allen Ländern. Man verſtöſst gar ſehr wider die Menſchenliebe, welche der Anblick ſo vieler durch ein Erdbeben leidender Menſchen in uns rege machen ſollte, wenn man ſie für Strafgerichte anſieht; aber erinnern ſollten ſie den Menſchen, daſs die Güter der Erde ſeinem Triebe nach Glückſeligkeit keine

Genugthuung verſchaffen können, und daſs er auf ſeine Beſſerung bedacht ſeyn ſollte.

Erfahrung,

empiriſche Erkenntniſs (C. 147. 218. 234. 277. N. XIII), *experientia*, *experience*. Ein Erkenntniſs, das durch Wahrnehmungen ein Object beſtimmt (C. 218). Ich ſehe z. B. eine Lichtflamme brennen, ſo habe ich eine Vorſtellung, die mit einer, durch den Sinn des Geſichts bewirkten Empfindung begleitet iſt, welche Empfindung ich nicht hätte, wenn kein Gegenſtand meinen Sinn des Geſichts afficirte; eine ſolche Vorſtellung, von Empfindung begleitet, heiſst eben die Wahrnehmung oder unbeſtimmte empiriſche Anſchauung (C. 422. P. 81). Nun erkenne ich dieſe brennende Lichtflamme dadurch, daſs ich dieſes Object noch durch das beſtimme, was ich an demſelben wahrnehme, z. B. ich ſehe es leuchten, es ſieht roth aus, es fackelt, es ſteht drei Fuſs über der Erde u. ſ. w. Eine ſolche Erkenntniſs, oder eine ſolche Beziehung deſſen, was ich wahrnehme, auf einen Gegenſtand, daſs ich durch dieſe Wahrnehmung denſelben beſtimme, oder ihm Prädicate beilege, heiſst Erfahrung.

2. Erfahrung iſt die Erkenntniſs der Gegenſtände (Objecte), welche entſteht, wenn Gegenſtände unſere Sinne rühren und Vorſtellungen (Wahrnehmungen) bewirken, und die Vorſtellungsthätigkeit, dadurch in Bewegung gebracht, dieſen rohen Stoff ſinnlicher Eindrücke verarbeitet (C. 1). Der Gegenſtand, der dadurch erkannt wird, heiſst der Gegenſtand der Erfahrung (C. XXVI).

3. Die Verarbeitung des rohen Stoffes ſinnlicher Eindrücke durch die Vorſtellungsthätigkeit beſtehet aber darin, daſs ſie die Empfindungen, welche alle nach einander und einzeln ins Bewuſstſeyn aufgenommen werden, mit einander verknüpft, wodurch ſowohl zuerſt die bildliche Darſtellung des Objects ſelbſt in der Anſchauung,

Digitized by Google

d. i. die Erſcheinung, dann auch die Beſtimmung derſelben durch Begriffe, oder das erkennende Denken derſelben erſt möglich wird. Die ſinnlichen Eindrücke ſind der Stoff zur Erfahrung. Dieſer heifst roh, wenn er als noch unverknüpft gedacht wird. Dieſen rohen Stoff können wir aber nicht wahrnehmen, weil die Vorſtellungsthätigkeit ſogleich bei der Entſtehung der Eindrücke verknüpft. Daher kömmt es uns eben vor, als käme die Verknüpfung eben ſo in uns hinein, wie die Eindrücke ſelbſt. Man kann alſo auch ſagen, die Erfahrung iſt Erkenntnifs durch verknüpfte Wahrnehmungen (C. 161.), oder eine ſolche Syntheſis (Verknüpfung,) continuirliche Zuſammenfügung) der Wahrnehmungen (C. 218 Pr. 40.), wodurch ein Object erkannt wird. Darauf gehet auch der Ausdruck *in concreto*, welches nichts anders heifst, als in der Erfahrung (C. 875); dahingegen *in abſtracto* blofs in der Verſtandesvorſtellung bedeutet.

4. Es kömmt, um uns eine deutliche Vorſtellung von der Erfahrung zu machen, alles darauf an, dafs wir ſie von der Anſchauung, Empfindung der Sinne und von der Wahrnehmung ſelbſt hinlänglich unterſcheiden. Wenn ich mir jetzt, vermittelſt meiner Einbildungskraft, ein Dreieck vorſtelle, ſo habe ich eine Anſchauung. Dieſe Anſchauung iſt aber rein und folglich keine Erfahrung, denn es macht dabei nichts Eindruck auf meine Sinne, welches doch weſentlich zur Erfahrung gehört. Geſetzt aber, ich ſähe ein hölzernes Dreieck, das etwa zu einem Reifszeuge gehört, ſo bekäme ich eine empiriſche Anſchauung eines hölzernen Dreiecks, die ſich von der vorhergehenden dadurch unterſcheidet, dafs ich hier ein wirkliches Object, einen wirklichen Gegenſtand vor mir habe, der meinen Sinn des Geſichts afficirt, und macht, dafs ich nicht blofs, wie vorher, die Form eines Dreiecks anſchaue, ſondern einen hölzernen Gegenſtand, der dieſe Form hat; ich habe alſo eine empiriſche Anſchauung. Wir wollen nun annehmen, dieſe Anſchauung wäre noch ganz unbeſtimmt, wir hätten noch gar

nicht darüber gedacht, wir wüfsten blofs, dafs wir fie hätten, aber noch nicht, was wir anfchaueten, wir hätten noch nichts davon ausgefagt, nichts davon prädicirt, nicht darüber geurtheilt, nicht einmal gefragt, was ift das? fo wäre die empirifche Anfchauung, in fo fern, eine blofse Wahrnehmung. Nun aber fange ich an, durch gewiffe einfache Gedanken zu beftimmen (zu urtheilen), was ich wahrnehme. Ich fehe einen Gegenftand, er ift fo und fo grofs, ift von Holz, liegt auf dem Tifch, neben dem Buche u. f. w. Dadurch verknüpfe ich nun alle diefe Wahrnehmungen in Einem Gegenftande, und zwar fo, dafs durch die Begriffe der Gröfse, der Befchaffenheit, des Verhältniffes (zum Tifche, Buch u. f. f.) eine gewiffe Nothwendigkeit in meine Urtheile hinein kömmt; und diefe Erkenntnifs heifst Erfahrung.*) Es kömmt uns freilich fo vor, als fei alles diefes in der Wahrnehmung enthalten, und fagten wir blofs aus, was in der Wahrnehmung zu finden ift; allein diefes ift nicht der Fall. Die Begriffe der Gröfse, der Befchaffenheit, der Verhältniffe u. f. w. find folche Vorftellungen, ohne die wir gar keine Erkenntnifs der Gegenftände erlangen könnten, die Gegenftände müffen daher alle, ohne Ausnahme, nothwendig eine Gröfse, Befchaffenheit, ein Verhältnifs u. f. w. haben. Was aber in unfrer Erkenntnifs allgemein und nothwendig ift, das kann nicht in der Erfahrung liegen, weil wir fonft diefes nicht zu erfahren brauchten, und alle Erfahrung fehr überflüfsig und ganz unnütz wäre. Auch läfst fich die Nothwendigkeit und Allgemeinheit nie erfahren. Wenn wir alfo wirklich finden,

*) Kant fagt (S. III, 5) auch: die Erfahrung ift die reflectirte Erkenntnifs, welche aus der Vergleichung mehrerer Apparenzen (Anfchauungen) vermittelft des Verftandes entfteht. Hier ift aber die Rede nicht vom Urfprung der Erfahrung überhaupt, zu der auch der Urfprung der Apparenzen felbft gehört; fondern von dem Urfprung der Erfahrungserkenntnifs aus fchon vorhandenen Erfahrungsgegenftänden, nach dem logifchen Verftandesgebrauche, wie es in den folgenden Worten felbft heifst (f. II.).

dafs ein Gegenſtand eine Gröſse, Beſchaffenheit u. ſ. f. hat, ſo finden wir etwas, was wir vorher wuſsten, und ſind uns dabei bewuſst, dafs dieſes nothwendig ſei, aber finden dieſe Nothwendigkeit nicht in der Erfahrung, weil ſich die Unmöglichkeit des Gegentheils (die Nothwendigkeit) von etwas nicht erfahren läſst. Der rohe Stoff ſinnlicher Eindrücke bequemt ſich alſo ſogleich, als wir ihn erhalten, nach dieſer ſubjectiven Beſchaffenheit unſrer Vorſtellungsthätigkeit, und wird fähig, von derſelben durch die Vorſtellungen der Gröſse, Beſchaffenheit, des Verhältniſſes u. ſ. w. verknüpft zu werden, und ſo eine Erfahrung zu geben. In dieſer Erfahrung finde ich alſo, durch Wahrnehmung, wie groſs der Gegenſtand ſei, wie er beſchaffen ſei, in welchen Verhältniſſen er ſtehe; dafs er aber eine Gröſse, Beſchaffenheit und ein Verhältniſs habe, brauche ich nicht wahrzunehmen, denn das weiſs ich vor der Erfahrung, weil eben dadurch die Erfahrung möglich wird. Das Weſentliche der Erfahrung iſt alſo dieſe Einheit (Gröſse, Beſchaffenheit u. ſ. w.), durch welche das Mannichfaltige des rohen Stoffs ſinnlicher Eindrücke verknüpft und dadurch als ein Object vorgeſtellt wird.

5. Wir haben geſehen, Erfahrung beſteht aus Anſchauungen und Empfindungen, die der Sinnlichkeit angehören, und aus Urtheilen, die lediglich ein Geſchäft des Verſtandes ſind. Die Sache der Sinne iſt anzuſchauen, die des Verſtandes zu denken. Denken aber iſt Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn vereinigen. Die Vereinigung in einem Bewuſstſeyn iſt das Urtheil. Alſo iſt denken ſo viel als urtheilen, oder Vorſtellungen auf Urtheile überhaupt beziehen. Daher ſind Urtheile entweder bloſs ſubjectiv, wenn Vorſtellungen auf ein Bewuſstſeyn in einem Subject allein bezogen und in ihm vereinigt werden, oder ſie ſind objectiv, wenn ſie in einem Bewuſstſeyn überhaupt, d. i. darin nothwendig vereinigt werden. Zu dieſer Vereinigung dienen nun die logiſchen Momente aller Urtheile (dafs ſie z. B. allgemeine, beſondere, einzelne, beziehende, verneinende, kate-

gorifche, affertorifche u. f. w. ſind), denn dieſe ſind ſo viel mögliche Arten Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn zu vereinigen. Dienen aber dieſe Momente als Begriffe (z. B. der Allheit, Vielheit, Einheit, Realität, Negation, Subſtanz, Accidenz, Wirklichkeit u. ſ. w.), ſo ſind ſie Begriffe von der nothwendigen Vereinigung derſelben in einem Bewuſstſeyn, mithin Principien objectiv gültiger Urtheile. Dieſe Vereinigung iſt entweder analytiſch, durch die Identität (zwiſchen Prädicat und dem ganzen Subject, oder einem Theil deſſelben), oder ſynthetiſch, durch die Zuſammenſetzung oder Hinzukunft ganz verſchiedener Vorſtellungen zu einander. Erfahrung beſteht alſo in der ſynthetiſchen Verknüpfung der Wahrnehmungen und Erſcheinungen, oder ſchon vorhandener Erfahrungsgegenſtände in einem Bewuſstſeyn, ſo fern dieſe Verknüpfung durch obige Begriffe nothwendig iſt (Pr. 86 — 89). ſ. *A priori* 21. b.

6. Anſchauung, Empfindung der Sinne und Erfahrung unterſcheiden ſich demnach weſentlich durch die verſchiedenen ſynthetiſchen Einheiten, durch welche das Mannichfaltige ihres Stoffs verknüpft wird.

Der Begriff der Gröſse, (welcher entweder Vielheit, Allheit oder Einheit iſt), iſt die weſentliche ſynthetiſche Einheit (d. i. ſolche, die die Verknüpfung zu Einem Object möglich macht), welche den rohen Stoff zur Anſchauung (zu der Form) verknüpft. Es iſt uns eine Anſchauung völlig undenkbar, wenn wir den Begriff der Gröſse (Quantität) aus derſelben weglaſſen. Denn ſoll die Anſchauung in den äuſsern Sinnen z. B. des Geſichts, Gehörs u. ſ. w. ſeyn, ſo muſs ſie einen gewiſſen Raum erfüllen, eine gewiſſe Zeit dauern; ſoll ſie in dem innern Sinn ſeyn, z. B. ein Gedanke, Bild der Phantaſie u. ſ. w., ſo muſs ſie doch zu irgend einer Zeit ſeyn, und eine Zeitlang dauern. Dadurch wird allein die Vorſtellung möglich, daſs ich Etwas anſchaue, indem ich eine Ausdehnung, es ſey nun im Raum oder

Digitized by Google

in der Zeit (Cörper oder Gedanke) vor mir habe. Eben ſo undenkbar iſt uns aber eine mit Empfindung verknüpfte Vorſtellung ohne den Gedanken, daſs ich irgend Etwas empfinde, und dieſer Gedanke iſt der der Beſchaffenheit (Qualität) (welche entweder Realität, Negation oder Limitation iſt). Dieſer Begriff iſt die weſentliche ſynthetiſche Einheit, welche den rohen Stoff der ſinnlichen Eindrücke (die Materie des Objects) verknüpft, welches dadurch möglich iſt, daſs der Eindruck als eine intenſive Gröſse, d. i. eine ſolche, die einen gewiſſen Grad hat, vorgeſtellt werden muſs. Soll ich eine Wahrnehmung haben, z. B. eines Lichts, ſo muſs daſſelbe ſehr helle, oder ſehr dunkel, oder ins Mittel ſeyn, alſo ſeine Beſchaffenheit einen Grad haben; nehme ich ein hölzernes Dreieck wahr, ſo muſs das Holz, woraus es beſtehet, nothwendig einen beſtimmten Grad der Dichtigkeit, Härte, Politur u. ſ. w. haben. Da nun die Erfahrung Anſchauung und Wahrnehmung vorausſetzt, ſo ſind, in ſo fern, jene Einheiten auch weſentliche Einheiten zur Verknüpfung des Mannichfaltigen der Erfahrung (Pr. 91. 92.). Allein die Erfahrung, als ſolche, hat noch ihre eigenen weſentlichen ſynthetiſchen Einheiten, die eben die Wahrnehmung zur Erfahrung erheben, ſo wie die Beſchaffenheit der Empfindung die Anſchauung zur Wahrnehmung erhebt. Und dieſe ſynthetiſchen Einheiten der Verknüpfung der Wahrnehmungen zur Erfahrung ſind alle unter dem Titel des Verhältniſſes enthalten, und ſind die einfachen Vorſtellungen der Subſtanz und des Accidenz, der Urſache und Wirkung, und der Wechſelwirkung. Soll ich nehmlich nicht bloſs das hölzerne Dreieck anſchauen, wozu genug wäre, daſs es eine Gröſse hätte, und als ſolche gedacht würde; ſoll ich es nicht bloſs wahrnehmen, wozu genug wäre, daſs es eine Beſchaffenheit hätte, und z. B. von Holz von einer beſtimmten Dichte iſt, und als ſolche gedacht würde; ſoll ich eine Erfahrung dadurch erhalten, ſo muſs ich das Dreieck als eine Subſtanz erkennen, deren Beſchaffenheiten ihre Accidenzen ſind; ſo muſs ich es als eine Wirkung erkennen, die durch die künſt-

liche Arbeit des Tiſchlers, als ihrer Urſache entſtanden iſt u. ſ. w. Dieſs iſt nun das Weſentliche einer nach allgemeinen Geſetzen zuſammenhängenden Erkenntniſs der Objecte der Sinne, die eben Erfahrung (C. 218. G. 114) heiſst. Denn Objecte der Sinne ſind eben ſolche, die ich durch Wahrnehmungen beſtimmen kann. Folglich kann man auch ſagen, Erfahrung iſt Erkenntniſs der Objecte, deren Erſcheinungen uns gegeben ſind (N. XIX), oder durch Wahrnehmung (C. 219.). Die Wahrnehmungen kommen aber in der Erfahrung zufällig zu einander, ſoll ſie nun Sicherheit haben, und von dem bloſs Subjectiven in der Wahrnehmung unterſchieden werden, ſo muſs ſie allgemeingültig werden, welches eben das iſt, was ſie von der bloſsen Wahrnehmung unterſcheidet. Und das geſchieht nun durch die Verknüpfung der Wahrnehmungen durch jene Begriffe der Subſtanz, Urſache u. ſ. w., welche Nothwendigkeit in dieſe Verknüpfung bringen (C. 219).

7. So lange alſo die Wahrnehmungen nur in ihrer Folge auf einander gedacht werden, ſind ſie zufällig, und nicht nur ihr Gegentheil iſt denkbar, ſondern auch eine andere Folge derſelben, z. B. daſs auf die Beleuchtung des Steins durch die Sonne Wärme folgt. Sobald aber die Wahrnehmungen z. B. durch den Begriff der Urſache und Wirkung mit einander verknüpft ſind, iſt nicht nur das Gegentheil des Gegenſtandes der Wahrnehmungen unmöglich, ſondern auch die Folge der Gegenſtände auf einander nothwendig und beſtimmt. Denn die Urſache muſs ihre Wirkung haben, und die Wirkung kann nicht vor der Urſache kommen. Z. B. daſs die Erwärmung des Steins aus der Beleuchtung deſſelben durch die Sonne nothwendig erfolgt (Pr. 89*). Und dieſe Nothwendigkeit macht die Vorſtellungen objectiv, oder giebt ihnen die Beſchaffenheit, daſs ich nun ſicher bin, daſs ich eine Erfahrungserkenntniſs habe, und nicht bloſs ein Spiel meiner Gedanken, daſs ich wirklich Objecte erkenne, wie ſie in der Sinnenwelt ſind, nicht wie ich mir etwa in der Imagina-

Digitized by Google

tion vorſtelle, daſs ſie in der Sinnenwelt ſeyn könnten. Dieſe nothwendige Verknüpfung erhalten alſo die ſinnlichen Eindrücke durch meine Vorſtellungsthätigkeit, welches freilich nur dadurch möglich iſt, daſs die Objecte ſelbſt nichts anders als Erſcheinungen ſind, d. i. Vorſtellungen, die nur durch meine Vorſtellungsthätigkeit, doch vermittelſt der ſinnlichen Eindrücke, vorhanden ſind. Die ganze ſinnliche Welt iſt alſo nichts anders als die ſinnlichen Eindrücke, in ſo fern ſie durch die Vorſtellungsthätigkeit in einem nothwendigen und allgemeingültigen Zuſammenhange (d. i. als Objecte der Erfahrung) vorgeſtellt und erkannt werden (C. § 219.). Und die Erfahrung iſt die ſynthetiſche Einheit der Wahrnehmungen (C. 226.), oder der Begriff, durch welchen die unbeſtimmten empiriſchen Anſchauungen in einer nothwendigen Verknüpfung vorgeſtellt werden.

8. Zuletzt gehört zu der Erfahrung noch die Erkenntniſs, wie die Erſcheinungen mit dem zuſammenhängen, ohne welches gar keine Erfahrung möglich iſt, d. i. mit den Bedingungen der Erfahrung; wie ſie mit dieſen übereinſtimmt und verknüpft iſt. Es giebt aber, wie wir geſehen haben, drei nothwendige Bedingungen aller Erfahrung; dieſe ſind nehmlich, daſs ſie Anſchauung, Empfindung und eine Verknüpfung enthalte, die Nothwendigkeit hinein lege. Die Anſchauung giebt ihr die Form, die Empfindung die Materie, die Verknüpfung durch den Verſtandesbegriff die Nothwendigkeit. Nun kann ich alſo noch erkennen, ob ein Erfahrungsgegenſtand auch mit der Anſchauung zuſammenhängt, ſo daſs er kann angeſchaut werden oder nicht, ob er mit den Bedingungen der Anſchauung übereinſtimmt, oder mit dem, was da macht, daſs etwas angeſchauet werden kann: das iſt mit Raum und Zeit. Der Begriff aber, durch welchen wir dieſe Verknüpfung mit den Bedingungen der Anſchauung denken, iſt die Möglichkeit. Was folglich in Raum und Zeit kann angeſchaut werden, das wird für möglich erkannt; das Gegentheil für unmöglich in der Er-

fahrung. Ich kann ferner noch erkennen, ob ein Erfahrungsgegenstand auch mit der Empfindung zusammenhängt, so dafs er kann empfunden werden oder nicht, ob er mit dieser Bedingung der Wahrnehmung, mit dem Materialen der Sinne zusammenstimmt, oder mit dem, was da macht, dafs etwas empfunden werden kann, das ist mit Eindrücken, die der Gegenstand selbst, oder ein anderer, mit dem er in einer nothwendigen Verknüpfung stehet, auf die Sinne macht. Der Begriff aber, durch welchen wir uns diese Verknüpfung mit der Empfindung denken, ist die Wirklichkeit. Was folglich kann durch sinnliche Eindrücke unmittelbar oder mittelbar empfunden werden, das wird für wirklich, das Gegentheil für nicht wirklich erkannt. Wir sehen, das Mögliche, als solches, ist blofs eine Vorstellung unsers Verstandes, das Wirkliche aber eine Vorstellung unsrer Sinne. Da nun zu einer Vorstellung des Verstandes auch gehört, dafs sie die Form einer solchen annehme, so bekommen wir hier noch ein unentbehrliches Bestandstück des Möglichen, nehmlich, dafs es auch mit den Bedingungen der Erkenntnifs durch Begriffe zusammenhängen oder damit übereinstimmen mufs. Es mufs auch können als ein Ding gedacht werden, das eine Gröfse, Beschaffenheit, Accidenzen, Ursache u. s. w. hat. Endlich kann ich noch erkennen, ob ein Erfahrungsgegenstand mit einer Verknüpfung so zusammenstimmt, dafs er durch dieselbe mit dem Wirklichen zusammenhängt, und ohne ihn das Wirkliche weder angeschauet, noch empfunden, noch gedacht, noch erkannt werden könnte. Das, wodurch aber das Anschauen, Empfinden u. s. w. möglich ist, sind die allgemeinen Bedingungen der Erfahrung. Folglich mufs er durch diese bestimmt seyn. Diese Bestimmung wird nun durch die Begriffe der Nothwendigkeit und Zufälligkeit gedacht. Was folglich durch seinen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, das ist nothwendig, im Gegentheil zufällig. Die Nothwendigkeit ist also nichts anders, als die Vorstellung von der Vereinigung der Möglichkeit mit der Wirklichkeit in einem einzigen Begriff. Denn wenn

das bloſs Mögliche, ſchon dadurch, daſs es möglich iſt, für wirklich erkannt wird, ſo heiſst das nichts anders, als, es wird für nothwendig erkannt. Ein jeder Gegenſtand der Erfahrung iſt in der Zeit, und den Begriffen des Verſtandes unterworfen, denn ſonſt wäre er nicht möglich. Daraus folgt alſo, daſs nothwendig ein anderes Ding als ſeine Urſache vor ihm vorhanden ſeyn muſs, welches nichts anders heiſst, als, jenes Ding wird ſchon dadurch für wirklich erkannt, ob es wohl nicht empfunden wird, daſs es mit den formalen Bedingungen der Erfahrung zuſammenhängt, oder durch den Verſtandesbegriff der Cauſalität (Urſache und Wirkung) beſtimmt wird, d. h. möglich iſt, indem dieſes Geſetz eine von den formalen Bedingungen der Erfahrung iſt. Was Urſache einer vorhandenen Wirkung iſt, deſſen Wirklichkeit iſt nothwendig, oder liegt ſchon in der Möglichkeit der Erfahrung ſelbſt, und darf nicht erſt durch Empfindung, das Kriterium der (zufälligen) Wirklichkeit, ſein Daſeyn bewähren (Pr. 93.), ſ. übrigens Analogie der Erfahrung.

9. Die Erfahrung enthält alſo zwei ſehr ungleiche Elemente, nehmlich

A. eine Materie zur Erkenntniſs, aus den Sinnen. Das iſt die Empfindung, welche durch die ſinnlichen Eindrücke gewirkt wird, die das Object macht, wenn es die Sinne afficirt; und

B. eine gewiſſe Form, die Materie zu ordnen, aus dem innern Quell

a. des reinen Anſchauens (der reinen Sinnlichkeit), aus welchem die reinen Anſchauungen entſpringen, die nichts anders ſind, als die Form, in welcher ſich die Empfindungen ordnen, ſo daſs ſie nun (vermittelſt der Selbſtthätigkeit der Einbildungskraft) eine bildliche Geſtalt im Raum bekommen, oder doch eine Ausdehnung in der Zeit, und empiriſche Anſchauungen werden, deren ich mir bewuſst bin, d. i. Wahrnehmungen. Die Ge-

Digitized by Google

genſtände dieſer Wahrnehmungen, da ſie durch die reine Sinnlichkeit ihre Form bekommen, können folglich auſser der Erfahrung nicht exiſtiren, und heiſsen darum Erſcheinungen (C. 521.); und

b. des Urtheilens oder Denkens (dem Verſtande), aus welchem die ſynthetiſchen Einheiten der Gröſse, Beſchaffenheit, Relation und Modalität entſpringen, die nichts anders ſind, als die Formen des Denkens, oder die reinen Begriffe des Verſtandes, durch welche der durch die empiriſche Anſchauung gegebene Stoff gedacht wird, ſo daſs nun erkannt werden kann, welche Gröſse, Beſchaffenheit u. ſ. w. der Erfahrungsgegenſtand hat (C. 118. Pr. 81.) ſ. Erfahrungsurtheil.

10. Je nachdem die Wahrnehmung für den äuſsern oder innern Sinn gehört, heiſst die Erfahrung

a. eine äuſsere, z. B. die in der empiriſchen Cörperlehre. Sie iſt die Beſtimmung der Exiſtenz der Gegenſtände im Raume; oder

b. eine innere, z. B. die in der empiriſchen Seelenlehre. Sie iſt die Beſtimmung unſerer eigenen Exiſtenz in der Zeit.

Die innere Erfahrung iſt nur mittelbar und nur durch die äuſsere möglich. Denn es gehört dazu

a. der Gedanke von etwas Exiſtirendem in uns, welcher nicht möglich iſt ohne

b. eine innere Anſchauung, die den Stoff giebt zu dem, was in uns exiſtiren ſoll, es ſei das nun Begriff, oder Bild, oder Gefühl. Nun muſs

c. das Subject, in dem die innere Erfahrung ſeyn ſoll, in Anſehung der Zeit beſtimmt werden, das heiſst, es muſs ſich das Subject angeben können, wann und wie lange die Anſchauung vorhanden war, ſonſt wäre ſie nicht in der Zeit, d. h. nicht vorhanden. Zu dieſer Zeitbeſtimmung gehört aber

Digitized by Google

d. etwas Beharrliches, an welches der Wechſel der Vorſtellungen im innern Sinn geheftet werden kann, damit es möglich werde, die Zeitpuncte und die Zeitdauer dadurch zu beſtimmen. Da nun im innern Sinne kein ſolches Beharrliches iſt, ſondern nichts als ſtets wechſelnde Vorſtellungen; ſo iſt die Zeitbeſtimmung derſelben nicht anders möglich, als durch etwas Beharrliches im äuſsern Sinn, alſo durch eine äuſsere Erfahrung. Folglich iſt die innere Erfahrung nur durch die äuſsere möglich, und nur mittelbar. Ich kann nur dadurch wiſſen, daſs ich Vorſtellungen habe, weil ich ſie an die beharrlichen Gegenſtände im Raume heften kann; ſo daſs ich ſagen kann, ich dachte heute, eben jetzt, geſtern, welches Zeitpuncte ſind, die durch den Umlauf der Erde, alſo einen äuſsern Gegenſtand, ihre Beſtimmung erhalten (C. 275 — 277).

Daraus folgt nun, daſs die äuſsere Erfahrung unmittelbar und durch ſich ſelbſt möglich iſt, und nicht erſt eine innere Erfahrung vorausſetzt.

11. Uebrigens iſt nun wohl nicht erſt nöthig, darauf aufmerkſam zu machen, daſs jetzt nicht gezeigt worden, wie die Erfahrung empiriſch entſteht; das gehört zur empiriſchen Pſychologie. Denn dieſe unterſucht die natürlichen Erſcheinungen der menſchlichen Seele, und handelt von dem Empiriſchen des Erkenntniſsvermögens, und folglich von dem, was vermittelſt der Empfindungen, der äuſsern Sinne, des innern Sinnes, der Einbildungskraft u. ſ. w. nur erfahren werden kann. Hier haben wir nur gezeigt, was in Anſehung der Erfahrung allgemein und nothwendig iſt, und folglich *a priori* erkannt werden kann, welches nicht die empiriſche Pſychologie, ſondern allein die transſcendentale Logik lehren kann (Pr. 87.). Praktiſche Vorſchriften, Erfahrungen zu erwerben, z. B. durch Beobachtungen und Verſuche, u. ſ. w. giebt die angewandte Elementarlogik. Denn dieſe giebt die Regeln der Beobachtung einer Natur an, die ſchon gegeben iſt, und ſetzet ſchon Erfahrung voraus. Sie lehrt, wie wir (durch

Erfahrung) der Natur die Gesetze ablernen können, die *a posteriori* sind. Die transscendentale Logik hingegen hat es mit der Entstehung der Natur selbst, also mit den allgemeinen und *a priori* gegebenen Bedingungen ihrer Möglichkeit zu thun. Sie zeigt, wie die Natur, als der Gegenstand aller möglichen Erfahrung, nothwendig entspringen muss; wie folglich die Bedingungen *a priori* von der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Quellen sind, aus denen alle allgemeine Naturgesetze hergeleitet werden müssen (Pr. 77.), s. übrigens *A posteriori* und *A priori*.

Kant. Critik der rein. Vern. Vorrede z. 2 Aufl. S. XXVI. — Einleit. I. S. 1. — Elementarl. II. Th. I. Abth. I. B. II. Hauptst. I. Absch. S. 118. — II. Abschn. §. 22. S. 147. — §. 26. S. 161. — III. Abschn. 3. S. 218. f. — S. 226. — S. 234. — Lehrsatz. Anm. 2. S. 275 — 277. II. Abth. II. B. I. Hauptst. S. 422. — II. Hauptst. 6. Abschn. S. 521. — Methodenl. 3. Hauptst. S. 873.

Dessen Prolegom. §. 5. S. 40. — §. 18. S. 77. — §. 20. S. 81 — §. 21 — 23. S. 86 — 89 — §. 24. 25. S. 91. f.

Erfahrungsbegriff.

Empirischer Begriff. Ein Verstandesbegriff *in concreto* (C. 595.) s. Begriff, 7.

Erfahrungsurtheil.

Aus dem unbestimmten Gebrauche der Worte: empirisches Urtheil und Erfahrungsurtheil, entspringen so viele Missverständnisse, und ein deutlicher Begriff von dem Unterschiede derselben trägt so viel bei, sich eine richtige Vorstellung von dem kritischen Idealismus, als der Hauptsache der ganzen kritischen Philosophie zu machen, und selbst noch Licht über den Artikel: Erfahrung zu verbreiten, dass es gewiss nicht überflüssig seyn wird, hier die Bedeutung des Ausdrucks: Erfahrungsurtheil, umständlich auseinander zu se-

Digitized by Google

tzen. Man muſs alſo zuerſt bemerken, daſs, obgleich alle Erfahrungsurtheile empiriſch ſind, d. i. ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben, dennoch nicht umgekehrt alle empiriſche Urtheile darum Erfahrungsurtheile ſind, ſondern zu dem Ende zu dem empiriſchen Urtheile erſt noch reine Verſtandesbegriffe hinzukommen müſſen, welche die Wahrnehmungen im Urtheile erſt in Erfahrung verwandeln, folglich das empiriſche Urtheil zu einem Erfahrungsurtheil machen (Pr. 77. f.)

2. Unter einem Erfahrungsurtheile verſteht Kant (Pr. 78) ein empiriſches Urtheil, ſo fern es objective Gültigkeit hat; ein empiriſches Urtheil hingegen, ſo nur ſubjectiv gültig iſt, nennt er ein bloſſes Wahrnehmungsurtheil. Wenn die Sonne den Stein beſcheint, ſo wird er warm, iſt ein Wahrnehmungsurtheil; die Sonne erwärmt den Stein, iſt ein Erfahrungsurtheil. Zwiſchen beiden iſt ſichtbarlich folgender Unterſchied. In dem erſtern ſind bloſs zwei Wahrnehmungen zuſammengeſtellt: die Sonne beſcheint den Stein, und der Stein wird warm. Zwiſchen beiden Sätzen iſt noch keine nothwendige Verknüpfung. Die Verbindung in dieſem hypothetiſchen Urtheil iſt nur ſubjectiv, ſie ſagt bloſs aus, ich habe es ſo gefunden, es iſt alſo hier bloſs die logiſche Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem denkenden Subject. In dem Urtheile: die Sonne erwärmt den Stein, iſt hingegen eine nothwendige Verknüpfung. Denn dieſes Urtheil ſagt ſo viel, als: die Sonne iſt die Urſache, daſs der Stein warm wird. In dieſem Urtheile macht der reine Verſtandesbegriff (die Kategorie) der Urſache die Verknüpfung. Es werden nehmlich bei den Erfahrungsurtheilen im Verſtande gewiſſe Begriffe erzeugt, zu welchen im Verſtande die Anlage liegt. Dieſe Begriffe machen die Verbindung zwiſchen Subject und Prädicat nothwendig, und verwandeln dadurch das bloſse Wahrnehmungsurtheil in ein Erfahrungsurtheil, d. h. machen, daſs das Urtheil nun allgemein gültig iſt für jedermann.

3. Alle unſere Urtheile ſind zuerſt bloſse Wahrnehmungsurtheile, und hernach ſollen ſie auch jederzeit für uns, und allgemein für jedermann, gültig ſeyn; denn die objective Gültigkeit des Erfahrungsurtheils bedeutet die nothwendige Allgemeingültigkeit deſſelben, welche aus der Uebereinſtimmung des Urtheils mit dem Gegenſtande nothwendig folgt. Die objective Gültigkeit des Urtheils beſteht nehmlich in der Uebereinſtimmung deſſelben mit dem Objecte (Gegenſtande), die Allgemeingültigkeit aber in der nothwendigen Uebereinſtimmung aller richtig Urtheilenden in ihren Urtheilen über den Gegenſtand; hat ein Urtheil aber nothwendige Allgemeingültigkeit, ſo hat es auch objective Gültigkeit (Pr. 78. f.).

4. Es ſind daher objective Gültigkeit und nothwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) Wechſelbegriffe, d. i. ſolche Begriffe, die für einander gebraucht werden können, ohne daſs es einen Einfluſs auf die Richtigkeit der Vorſtellung hat; und ob wir gleich das Object an ſich (wie es auſser unſrer Erfahrung beſchaffen ſeyn mag) nicht kennen, ſo iſt doch, wenn wir ein Urtheil als allgemeingültig und mithin nothwendig anſehen, eben darunter die objective Gültigkeit (oder die Uebereinſtimmung mit dem Object als Erfahrungsgegenſtande) verſtanden. Wir erkennen durch dieſes Urtheil das Object, durch die allgemeingültige und nothwendige Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen; und da dieſes der Fall von allen Gegenſtänden der Sinne iſt, ſo werden Erfahrungsurtheile ihre objective Gültigkeit nicht von der unmittelbaren Erkenntniſs des Gegenſtandes, (d. i. von der Erkenntniſs des Dinges an ſich, ohne das Medium der Sinne und des Verſtandes, und den Zuſatz, den ſie zur Erkenntniſs hinzufügen, denn dieſe iſt unmöglich), ſondern bloſs von der Bedingung der Allgemeingültigkeit des empiriſchen Urtheils (dem Verſtandesbegriffe) entlehnen. Die Allgemeingültigkeit des empiriſchen Urtheils beruht nehmlich, wie geſagt, niemals auf den empiriſchen, ja überhaupt ſinnlichen Bedingungen, ſondern auf einem reinen Verſtandesbegriffe. Wenn durch den Verſtandesbegriff die Verknüpfung der

Vorſtellungen, die unſrer Sinnlichkeit vom Object gegeben ſind, als allgemeingültig beſtimmt wird, ſo wird der Gegenſtand durch dieſes Verhältniſs beſtimmt, und das Urtheil iſt folglich objectiv (Pr. 79. f.), ſ. Gegenſtand.

5. Daſs das Zimmer warm iſt, iſt ein Wahrnehmungsurtheil, denn es drückt nur eine Beziehung zweier Empfindungen (des Zimmers und der Wärme deſſelben) auf mein Subject aus. Daſs die Luft elaſtiſch iſt, iſt ein Erfahrungsurtheil, weil ſich die Gültigkeit deſſelben nicht auf mich und meinen Zuſtand einſchränkt, ſondern jedermann allezeit dieſelben Wahrnehmungen (Luft und elaſtiſch) unter denſelben Umſtänden nothwendig verbinden muſs (Pr. 80. f.).

6. Wir wollen nun die Erfahrung ſelbſt unterſuchen, und aus derſelben überhaupt ſehen, wie das Erfahrungsurtheil möglich iſt. Zum Grunde liegt

A. die mit Bewuſstſeyn verbundene Anſchauung (Wahrnehmung), die bloſs den Sinnen angehört.

B. gehört auch dazu das Urtheilen, das bloſs dem Verſtande zukommt. Dieſes Urtheil kann nun zwiefach ſeyn:

a. indem ich bloſs die Wahrnehmungen vergleiche, und in einem Bewuſstſeyn meines Zuſtandes verbinde; das giebt ein Wahrnehmungsurtheil, oder

b. indem ich die Wahrnehmungen in einem Bewuſstſeyn überhaupt verbinde, wodurch nicht mein Zuſtand, ſondern das Object erkannt wird; und das giebt ein Erfahrungsurtheil.

Das Urtheil in *a.* hat nur ſubjective Gültigkeit, ohne Beziehung auf den Gegenſtand. Das Urtheil in *b.* hat objective Gültigkeit, ohne Beziehung auf unſern Zuſtand. Daher iſt es zur Erfahrung nicht genug, Wahrnehmungen zu vergleichen, und vermittelſt des Urthei-

lens in einem Bewufstſeyn zu verknüpfen, dadurch entſpringt keine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Urtheils, um deren willen es allein objectiv gültig und Erfahrung ſeyn kann; ſondern ich muſs durch einen Verſtandesbegriff die Wahrnehmungen in einem Bewufstſeyn überhaupt verbinden (Pr. 82.).

7. Es geht alſo noch ein ganz anderes Urtheil voraus, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann, nehmlich das Erfahrungsurtheil. Die gegebene Anſchauung muſs durch daſſelbe unter einem Begriff (der Kategorie) ſubſumirt werden, der dem empiriſchen Urtheil Allgemeingültigkeit verſchafft, indem er der Anſchauung die Art beſtimmt, wie ſie zu Urtheilen dienen kann. Es ſei z. B. der Begriff der Urſache ein ſolcher Begriff, ſo beſtimmt er, daſs der Begriff der Anſchauung der Luft in Anſehung der Ausſpannung in dem Verhältniſs des Antecedens zum Conſequens in einem hypothetiſchen Urtheile diene. Der Begriff der Urſache iſt alſo ein reiner Verſtandesbegriff (eine Kategorie), der nur dazu dient, ein allgemeingültiges Urtheil möglich zu machen (Pr. 82. f.).

8. Nun wird, ehe aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Erfahrungsurtheil werden kann, zuerſt erfordert: daſs die Wahrnehmung unter einem dergleichen Verſtandesbegriff, z. B. der Urſache, ſubſumirt werde; z. E. die Luſt gehört unter den Begriff der Urſachen, welcher das Urtheil über die Luft in Anſehung der Ausſpannung als hypothetiſch beſtimmt. Man nehme auch das Beiſpiel, das wir gleich anfänglich (in 1.) angeführt haben, um die Beſchaffenheit eines Erfahrungsurtheils ins Licht zu ſetzen, welches ſehr leicht einzuſehen iſt. Wenn die Sonne den Stein beſcheint, ſo wird er warm. Das iſt ein Wahrnehmungsurtheil, denn ich verknüpfe hier bloſs zwei Wahrnehmungen, daſs die Sonne den Stein beſcheint, und daſs er warm wird, als zwei auf einander folgende Zuſtände in meiner ſubjectiven Wahrnehmung. Dieſe Verknüpfung enthält keine Nothwendigkeit, ich mag dieſes noch ſo oft und Andere auch noch ſo oft wahr-

genommen haben; die Wahrnehmungen finden sich nur gewöhnlich so verbunden. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kömmt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme nothwendig verknüpft, und das Urtheil wird nothwendig allgemeingültig, und ist dennoch synthetisch. Die Luft ist elastisch, als Erfahrungsurtheil, d. i. als ein solches, welches die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat mit Nothwendigkeit aussagt, setzt ein anderes voraus, nehmlich, dass sie die Ursache der Ausdehnung ist, die wir an ihr gewahr werden. Die Anschauung der Luft und die Ausdehnung derselben wird also in diesem letztern Urtheile unter den Begriff der Ursache und Wirkung subsumirt, wodurch die Wahrnehmungen (der Luft und der Elasticität) in Ansehung der Form des Urtheilens überhaupt (hier der hypothetischen) bestimmt werden, und dadurch das kategorische Erfahrungsurtheil, die Luft ist elastisch, möglich machen.

9. Erfahrungsurtheile sind jederzeit synthetisch; denn es wäre ungereimt, ein analytisches Urtheil auf Erfahrung zu gründen. Dass ein Cörper ausgedehnt sei, ist also ein Erfahrungsurtheil. Denn das kann ich schon wissen, wenn ich nur blos den Begriff des Cörpers entwickele (Pr. 27.).

10. Zergliedert man alle seine synthetischen Urtheile, so wird man sie niemals aus blossen Anschauungen bestehend finden, die etwa durch Vergleichung in ein Urtheil verknüpft worden wären. Es ist auch gewiss, dass selbst die Urtheile der reinen Mathematik, in ihren einfachsten Axiomen, von dieser Bedingung nicht ausgenommen sind. Die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Puncten, ist z. B. ein synthetisches Urtheil, das die Anschauung der geraden Linie unter den reinen Verstandesbegriff der Gröfse subsumirt, s. Gröfse (Pr. 84. f.).

11. Um nun die Möglichkeit der Erfahrungsurtheile darzulegen, wollen wir hier die verschiedenen Arten der Urtheile, dann die ihnen parallellaufenden reinen Ver-

ſtandesbegriffe, in einer vollſtändigen Tafel aufſtellen. Hierdurch werden auch die Grundſätze *a priori* der Möglichkeit aller Erfahrungsurtheile ganz genau beſtimmt werden. Denn ſie ſind Sätze, welche alle Wahrnehmung (gemäſs gewiſſen allgemeinen Bedingungen der Anſchauung) unter jene reinen Verſtandesbegriffe ſubſumiren (Pr. 85.).

A.

Logiſche Tafel der Formen oder logiſchen Momente aller Urtheile

1.

der Quantität nach
ſind alle Urtheile entweder
Allgemeine, oder
Beſondere, oder
Einzelne.

2.

der Qualität nach
ſind alle Urtheile entweder
Bejahende, oder
Verneinende, oder
Unendliche.

3.

der Relation nach
ſind alle Urtheile entweder
Kategoriſche, oder
Hypothetiſche, oder
Disjunctive.

4.

der Modalität nach
ſind alle Urtheile entweder
Problematiſche, oder
Aſſertoriſche, oder
Apodiktiſche. (C. 95.)

B.

Transſcendentale Tafel der Stammbegriffe des reinen Verſtandes, oder Kategorien.

1.

der Quantität nach:
Einheit (das Maafs)
Vielheit (die Menge)
Allheit (das Ganze)

2. der Qualität nach:	3. der Relation nach:
Realität (transſcendentale Poſition)	Subſtantialität (Subſtanz und Accidenz.
Negation (transſcendentale Aufhebung)	Cauſalität (Urſache und Wirkung)
Limitation (Einſchränkung.)	Wechſelwirkung (Gemeinſchaft.)

4.
der Modalität nach:

Möglichkeit	—	Unmöglichkeit
Wirklichkeit	—	Nichtſeyn
Nothwendigkeit	—	Zufälligkeit (C. 106).

C.

Reine phyſiologiſche Tafel der allgemeinen Grundſätze der Naturwiſſenſchaft oder aller Erfahrungsurtheile.

1.

Mathematiſche

Axiomen der Anſchauung.
Princip derſelben:
Alle Anſchauungen ſind extenſive Gröſsen (C. 202. M. I. 236.

2.

Anticipationen der Empfindung (Wahrnehmung, in ſo fern Empfindung darin iſt)
Princip derſelben:
Alle Empfindungen ſind intenſive Gröſſen *) (C. 207. M. I. 243.)

---

*) Kant drückt dies Princip ſo aus: In allen Erſcheinungen hat das Reale, was ein Gegenſtand der Empfindung iſt, intenſive Gröſse, d. i. einen Grad. Aber das Reale iſt der Gegenſtand der Empfindung durch den Verſtandesbegriff gedacht. Nun iſt es aber nicht der Verſtandesbegriff der Realität, ſondern das, was macht, daſs dieſer nicht leer iſt, was die intenſive Gröſse hat, und das iſt die Empfindung. Das hat auch Kant ſagen wollen.

philosophische

3.

Analogien der Erfahrung.
Princip derselben:

Alle Erfahrungen sind nothwendige Verknüpfungen der Wahrnehmungen untereinander *) (C. 218. M. I. 256.).

a. Analogie: Grundsatz der Substantialität:

In allen Erfahrungen sind die Wahrnehmungen dadurch miteinander nothwendig verknüpft: dass in ihnen etwas beharret, woran alles andere wechselt **). (C. 224. M. I. 264.)

b. Analogie: Grundsatz der Causalität:

In allen Erfahrungen sind die Wahrnehmungen dadurch miteinander nothwendig verknüpft: dass die Folge der Zustände des Beharrlichen nothwendig ist, und weder gleichzeitig gemacht

---

*) Kant: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Ich habe das Princip nur darum etwas anders ausgedrückt, damit es in die Augen falle, dass die nothwendige Verknüpfung das für die Erfahrung ist, was die extensive und intensive Grösse für die Anschauung und Empfindung ist.

**) Kant: Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. Ich habe in jedem Grundsatze mit angeben wollen, dass er eine der drei Arten aussagt, wie die Wahrnehmungen untereinander verknüpft werden, so dass diese Verknüpfung mit Nothwendigkeit verbunden ist, und der Zusammenhang der Wahrnehmungen dadurch objectiv wird. Dass aber das Quantum der Substanz in der Natur weder vermehrt noch vermindert wird, ist, dünkt mich, schon ein vom Grundsatze der Substantialität abgeleiteter Satz, der zwar in die transscendentale Naturlehre, aber nicht zum Grundsatze der Substantialität gehört.

noch umgekehrt werden kann. *) C. 232.) M. I. 274.)

c. Analogie: Grundſatz der Wechſelwirkung:

In allen Erfahrungen ſind die Wahrnehmungen dadurch mit einander nothwendig verknüpft: daſs das Zugleichſeyn der Zuſtände des Beharrlichen nothwendig iſt, und nicht in eine objective Folge der Zuſtände verwandelt werden kann. **) (C. 256. M. I. 303.

4.

Poſtulate der Erfahrungserkenntniſs überhaupt:

Princip derſelben.

Alle Erfahrungserkenntniſs ſteht in nothwendiger Verknüpfung mit den Bedingungen der Erfahrung überhaupt. ***)

---

*) Kant: Alle Veränderungen geſchehen nach dem Geſetze der Urſache und Wirkung. Da dieſer Grundſatz das Geſetz der Cauſalität ſelbſt iſt, ſo ſollte er wohl nicht ſo ausgedrückt werden, als ſetze er dies Geſetz noch voraus. Ich habe daher das Geſetz ſelbſt im Grundſatze angegeben.

**) Kant: Alle Subſtanzen, ſo fern ſie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, ſind in durchgängiger Wechſelwirkung. Sollte wohl heiſsen, die Erfahrung vom Zugleichſeyn der Subſtanzen iſt nur dadurch möglich, daſs ſie in durchgängiger Wechſelwirkung ſind. Denn der Grundſatz ſoll die Nothwendigkeit dieſer Verknüpfung ausſagen, und nicht die Wechſelwirkung als ein bloſſes Prädicat des Zugleichſeyns angeben. Ich habe den Grundſatz, wie oben, ausgedrückt, um die Uebereinſtimmung mit dem vorhergehenden zugleich zu bezeichnen.

***) Dies Princip hat Kant nicht, es iſt aber offenbar der allgemeine Satz, der alle Poſtulate des empiriſchen Denkens oder der Erfahrungserkenntniſs in ſich vereinigt.

Dynamische

a. Postulat der Möglichkeit:

Steht die Erfahrungserkenntnifs in nothwendiger Verknüpfung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, so ist der Gegenstand der Erkenntnifs möglich — im Gegentheil unmöglich *) (kann sich unter den Erfahrungen befinden, man kann Erfahrungserkenntnifs davon erlangen — oder nicht.)

b. Postulat der Wirklichkeit:

Steht die Erfahrungserkenntnifs in nothwendiger Verknüpfung mit den materialen Bedingungen der Erfahrung, so ist der Gegenstand der Erkenntnifs wirklich — im Gegentheil nicht wirklich **) (in der Erfahrung vorhanden — oder nicht.)

c. Postulat der Nothwendigkeit:

Steht die Erfahrungserkenntnifs in nothwendiger Verknüpfung mit den transscendentalen Gesetzen der Erfahrung, so ist der Gegenstand nothwendig ***) (mufs in der Erfahrung vorhanden seyn, wenn er auch nie empfunden würde, — oder nicht) — (C. 265. f. M. I. 313 — 315.) (C. 200. M. I. 234. Pr. 86).

---

*) Kant: Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinstimmt, ist möglich.

**) Kant: Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich.

***) Kant: Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig. Man wird leicht einsehen, wenn man die Artikel: Erfahrung, Erfahrungsurtheil, Analogie, Analogien der Erfahrung, Katego-

Digitized by Google

13. Wir wollen nun alles bisherige in einen Begriff zusammen fassen. Man muss aber zuvörderst sich erinnern, dass hier nicht die Rede sey von der Entstehung eines Urtheils über einen Gegenstand der Erfahrung, wozu Beobachtungen und Versuche über diesen Gegenstand den Stoff hergeben, so dass dadurch eine Erkenntniss entspringt, welche man gewöhnlich Erfahrung*) nennt. Hier ist nicht die Rede von der Entstehung dieser Erfahrung, sondern der Erfahrungsgegenstände und ihrer Verknüpfung selbst, also von dem, was dazu nothwendig gehört. Die Entstehung der Erfahrungsurtheile durch Beobachtung, Versuche und Vergleichung mehrerer Erfahrungsgegenstände, ihrer Zustände und der Veränderungen derselben unter einander, gehört in die empirische Psychologie, und würde selbst auch da niemals gehörig entwickelt werden können, ohne die Voraussetzung dessen, was wir jetzt, als zur Kritik der Erkenntniss und besonders des Verstandes gehörig, untersuchen (Pr. 87.).

14. Erfahrung besteht nun aus Anschauungen und Urtheilen. Urtheile aber aus sinnlichen Anschauungen sind bei weitem noch nicht Erfahrungsurtheile. Denn jene würden nur die besondere und zufällige Verbindung der Wahrnehmungen aussagen, die Erfahrungsurtheile aber sollen eine Erfahrung über-

---

rie u. a. m. durchgedacht hat, dass ich in obiger Tafel nicht etwa von Kant abweiche, oder andere Grundsätze angebe, sondern nur diese Grundsätze theils übereinstimmender, theils den Sinn derselben bestimmter auszudrücken gesucht habe.

*) Hier bedeutet Erfahrung bloss die Wahrnehmung dessen, was in einer schon gegebenen Erfahrung zufällig, und durch die Sinne gegeben ist, und das Angeben und Bestimmen dieser Wahrnehmungen durch Urtheile. Es ist z. B. etwas Empirisches, durch Beobachtungen und Versuche die Ursachen des Blitzes entdecken, welches man freilich auch Erfahrung nennt; aber die nothwendige Verknüpfung zwischen der elektrischen Materie und dem Phänomen des Blitzes, durch das Gesetz der Causalität, bringt diese Erfahrung ursprünglich hervor.

haupt ausſagen. Die Wahrnehmungsurtheile ſagen alſo den Zuſtand des wahrnehmenden Subjects beim Erkennen aus, die Erfahrungsurtheile aber den Zuſtand des zu erkennenden Objects oder Gegenſtandes. Das Erfahrungsurtheil muſs alſo noch über die ſinnliche Anſchauung und die logiſche Verknüpfung derſelben in einem Urtheile (nachdem ſie durch Vergleichung allgemein gemacht worden) etwas hinzufügen, was das ſynthetiſche Urtheil als nothwendig und hierdurch als allgemeingültig beſtimmt, und das iſt derjenige Begriff, der die Anſchauung in Anſehung einer der zwölf Formen der Urtheile (in 12 A) beſtimmt, und der ein Begriff*) von derjenigen ſynthetiſchen Einheit der Anſchauungen iſt, die nur durch eine gegebene logiſche Function der Urtheile (die in 12, A, alle aufgeſtellt ſind) vorgeſtellt werden kann (Pr. 81. f.).

15. Die Sache der Sinne iſt, anzuſchauen, der Verſtand denkt. Denken aber heiſst nichts anders, als Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn vereinigen. Denke ich mir z. B. den Tiſch, ſo vereinige ich die Vorſtellung des Tiſchblatts, der Beine, des Schiebkaſtens in Ein Bewuſstſeyn, oder ſtelle mir alles dieſes in einer einzigen Vorſtellung vor. Dieſe Vereinigung iſt entweder zufällig und ſubjectiv, oder nothwendig und objectiv. Die Vereinigung der Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn iſt das Urtheil; denn wenn ich mir den Tiſch vorſtelle, ſo iſt dieſe Vorſtellung nichts anders, als ein Inbegriff aller der Urtheile: der Gegenſtand hat ein Tiſchblatt, Beine, Schiebkaſten u. ſ. w. Denken und urtheilen iſt alſo einerlei. Daher ſind Urtheile entweder bloſs ſubjectiv, oder auch objectiv. Die logiſchen Momente aller Urtheile (12, A) ſind ſo viel mögliche Arten, zufällig zu einander kommende Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn zu vereinigen (zu denken). Dienen aber eben dieſelben als Begriffe (12 B), ſo ſind ſie Begriffe von der

*) Dieſe Begriffe ſind in 12, B alle aufgeſtellt.

Digitized by Google

nothwendigen Vereinigung der Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn. Dieſe Vereinigung in einem Bewuſstſeyn iſt entweder analytiſch, durch die Identität, oder ſynthetiſch, durch die Zuſammenſetzung und Hinzukunft verſchiedener Vorſtellungen zu einander. Ein Erfahrungsurtheil beſteht nun in der ſynthetiſchen Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem Bewuſstſeyn, ſo fern dieſelbe nothwendig iſt. Die reinen Verſtandesbegriffe (12, B.) ſtellen alſo die ſynthetiſche Einheit der Wahrnehmungen als nothwendig und allgemeingültig vor (Pr. 88. f.).

6. Wenn Urtheile die Bedingungen der Vereinigung gegebener Vorſtellungen in einem Bewuſstſeyn enthalten, ſo ſind ſie Regeln. Wenn dieſe Regeln die Vereinigung als nothwendig vorſtellen, ſo ſind ſie Regeln *a priori*; werden ſie von keinen andern Regeln weiter abgeleitet, ſo ſind ſie Grundſätze. Da nun diejenigen Urtheile, welche die Bedingungen der nothwendigen Vereinigung aller Wahrnehmungen in einem Bewuſstſeyn enthalten, und daher, der Form des Denkens nach, die Erfahrung allein möglich machen, von keinem andern Urtheile weiter abgeleitet ſind, ſo ſind ſie die Grundſätze *a priori* möglicher Erfahrungsurtheile (ſie ſind in 12, C. aufgeſtellt) (Pr. 89. f.).

17. Dieſe Grundſätze möglicher Erfahrungsurtheile ſind nun zugleich allgemeine Geſetze der Natur, welche *a priori* erkannt werden, da Natur der Inbegriff aller Erfahrungsgegenſtände iſt. Folglich iſt hiermit zugleich eine andere Aufgabe, welche die Anfänge aller Naturlehren uns aufgeben, wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich? aufgelöſet. Denn

a. das Syſtematiſche einer Wiſſenſchaft iſt hier vollkommen anzutreffen; weil jene logiſche Tafel (12, A) ein logiſches Syſtem ausmacht, das die formalen Bedingungen aller Urtheile überhaupt enthält (S. Kategorie).

b. die Begriffe, welche auf dieſes Syſtem gegründet ſind (12, B.), und die Bedingungen zu allen ſyntheti-

ſchen und nothwendigen Urtheilen enthalten, machen eben darum ein transſcendentales Syſtem aus.

c. die Grundſätze (12, C.), vermittelſt deren alle Erſcheinungen unter dieſe Begriffe ſubſumirt werden, machen ein phyſiologiſches d. i. Naturſyſtem aus. Dieſes Naturſyſtem geht vor aller empiriſchen *) Naturerkenntniſs her. Alle Naturerkenntniſs aus der Erfahrung wird durch dieſe erſt möglich gemacht, und ſie kann daher die eigentliche allgemeine und reine, d. i. mit keiner Erfahrungserkenntniſs vermiſchte, Naturwiſſenſchaft genannt werden. Dieſe Naturwiſſenſchaft muſs aber wohl unterſchieden werden von der, die Kant in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft vorträgt. Dieſe enthält zwar auch lauter Principien, die nicht empiriſch ſind (denn darum führen ſie eben den Namen der metaphyſiſchen Anfangsgründe); aber ſie legen doch den empiriſchen Begriff einer Materie zum Grunde, und ſtellen den Umfang der Erkenntniſs dar, deren die Vernunft über dieſen Gegenſtand *a priori* fähig iſt. Jene reine Naturwiſſenſchaft aber handelt, ohne Beziehung auf irgend ein beſtimmtes Erfahrungsobject, von den Geſetzen, die den Begriff einer Natur überhaupt möglich machen. Sie iſt daher die tránsſcendentale Naturwiſſenſchaft (Pr. 90. N. VII. f.).

18. Das erſte jener phyſiologiſchen Grundſätze (12, C. 1.) ſubſumirt alle Anſchauung in Raum und Zeit unter den Begriff der Gröſse, und iſt in ſo fern ein Princip der Anwendung der Mathematik auf Erfahrung. Das zweite (12, C. 2.) ſubſumirt alle Empfindung, nicht geradezu unter den Begriff der Gröſſe, weil Empfindung weder Raum noch Zeit enthält, ob ſie gleich den ihr correſpondirenden Gegenſtand in beide ſetzt. Allein es iſt zwiſchen Empfindungsvorſtellung (welche durch den Begriff der Realität ge-

*) Durch ſogenannte Erfahrungen in der Phyſik und Chemie.

Digitized by Google

dacht wird) und der Null, d. i. dem gänzlich Leeren der Anſchauung in der Zeit, doch ein Unterſchied, der eine Gröſse hat, da nehmlich zwiſchen einem jeden gegebenen Grade Licht und der Finſterniſs, zwiſchen einem jeden Grade Wärme und der gänzlichen Kälte u. ſ. w., immer noch kleinere Grade gedacht werden können. Eben ſo finden zwiſchen jedem Grade der Erfüllung des Raums und dem völlig leeren Raume, ſo wie ſelbſt zwiſchen einem Bewuſstſeyn und dem völligen Unbewuſstſeyn (der pſychologiſchen Dunkelheit) immer noch kleinere Grade ſtatt. Daher iſt keine Wahrnehmung möglich, welche einen Mangel bewieſe. Der Verſtand kann durch dieſen Grundſatz ſogar Empfindungen, welche die eigentliche Qualität der empiriſchen Vorſtellungen (Erſcheinungen) ausmachen, anticipiren. Dieſer Grundſatz, daſs alle Empfindungen (das Reale der Erſcheinungen *) Grade haben, iſt ein zweites Princip der Anwendung der Mathematik (*matheſis intenſorum*) auf Erfahrung (Pr. 91. f.).

19. Das dritte jener phyſiologiſchen Grundſätze (12, C. 3. Princip) beſtimmt das Verhältniſs der Wahrnehmungen untereinander, daſs ſie nehmlich durch nothwendige Verknüpfungen im Verſtande Erfahrungen werden, und iſt in ſo fern eine dynamiſche (durch Begriffe bewirkte) Beſtimmung des Daſeyns der Erſcheinungen. Daher müſſen Erſcheinungen unter den Begriff

a. der Subſtanz (des Beharrlichen), welcher aller Beſtimmung des Daſeyns zum Grunde liegt, und den Begriff der Accidenzen (der wechſelnden Beſtimmungen) (12, C. 3. a.);

b. der Wirkung in Beziehung auf ihre Urſache, welche Beeriffe aller Beſtimmung der Zeitfolge unter den Erſcheinungen, den Begebenheiten zum Grunde liegen (12, C. 3. b.); und

*) S. die Anmerkung zu 12, C. 2.

c. der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung), welcher aller Beſtimmung des Zugleichſeyns der Erſcheinungen, in ſo fern daſſelbe durch ein Erfahrungsurtheil erkannt werden ſoll, (12, C. 3. c.)

ſubſumirt werden. Dieſe Grundſätze ſind die eigentlichen (transſcendentalen) Naturgeſetze, welche dynamiſch (oder philoſophiſch) heiſsen können, weil man ſie nicht in der Anſchauung, wie die Gröſsen, darſtellen, ſondern bloſs durch Begriffe denken kann. (Pr. 92. f.).

20. Das vierte jener phyſiologiſchen Grundſätze (12, C. 4. Princip) beſtimmt das Verhältniſs der Erſcheinungen zur Erfahrung überhaupt, daſs ſie durch nothwendige Verknüpfung der Erkenntniſs derſelben mit dem Vermögen der Erfahrung noch eine beſondere Beſtimmung erhalten, nehmlich die, in welcher Erkenntniſskraft der Gegenſtand entſpringt und ſeinen Sitz hat; und iſt ebenfalls in ſo fern eine dynamiſche Beſtimmung des Daſeyns der Erſcheinungen, nicht unter einander in der Erfahrung, ſondern der Verknüpfung deſſelben mit der Erfahrung überhaupt. Erſcheinungen müſſen

a. mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinſtimmen, das heiſst, in einen Begriff vereinigt, ſie ſind möglich oder bloſs im Verſtande vorhanden (12, C. 4. a.).

b. mit den materialen Bedingungen der Erfahrung, das heiſst, in einen Begriff vereinigt, ſie ſind wirklich oder in den Sinnen vorhanden, hängen mit den Wahrnehmungen zuſammen (12, C. 4. b.); oder

c. mit den formalen und materialen Bedingungen zugleich, ſo daſs der Gegenſtand ſchon durch die bloſſe Vernunft als vorhanden erkannt werden muſs, ſo iſt er, wenn es in einen Begriff vereinigt, oder gedacht wird, nothwendig (12, C. 4, c.).

21. In dieſem Artikel iſt zugleich das Weſentliche im Syſtem der Kategorien (12, B.) gezeigt wor-

den, nehmlich das, warum dies Syſtem allein zur Philoſophie gezählt zu werden verdient. Es iſt nehmlich die wahre Bedeutung dieſer reinen Verſtandesbegriffe und die Bedingung ihres Gebrauchs genau beſtimmt worden. Sie ſind für ſich ſelbſt nichts als logiſche Functionen. So iſt z. B. der Begriff der Allheit diejenige logiſche Function, durch welche allgemeine Urtheile möglich werden; indem durch dieſen Begriff die Subſumtion des Subjects unter den Begriff des Prädicats als allgemein vorgeſtellt wird, nehmlich daſs alle Glieder der Sphäre des Begriffs im Subject unter den Begriff des Prädicats gehören. Als ſolche Functionen, d. i. Einheiten der Handlung, verſchiedene Vorſtellungen unter eine gemeinſchaftliche zu ordnen, machen ſie nicht den mindeſten Begriff von einem Object an ſich ſelbſt aus; man kann ſich z. B. keine Allheit vorſtellen, wenn man von aller Anſchauung in Raum und Zeit dabei abſtrahirt, denn in der Allheit liegt das Merkmal der Vielheit, und dieſes ſetzt das Zählen voraus, dieſes aber iſt das Hinzuthun einer Einheit zu der andern, welches nur nach einander, das iſt als Beſtimmung der Zeit möglich iſt. Die Kategorien bedürfen alſo, daſs ihnen ſinnliche Anſchauungen zum Grunde liegen, und dienen alsdann nur dazu, empiriſche Urtheile in Anſehung der Functionen zu urtheilen zu beſtimmen, und dadurch zu allgemeingültigen oder Erfahrungsurtheilen zu machen (Pr. 120. f.). S. übrigens Kategorie.

Kant. Prolegomenen, §. 2. c, 1. S. 27. — §. 18. — 25. S. 77 — 93. — §. 39. S. 120.

Deſſ. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. II. Abſchn. §. 9. S. 95. — III. Abſchn. §. 10. S. 106. — II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 200. — 1. S. 202. — 2. S. 207. — 3. S. 218. — A. S. 224. — B. S. 232. — C. S. 256. — 4. S. 265.

Erfüllung des Raums,

expletio ſpatii. So heiſst in der Dynamik die Eigenſchaft der Materie, daſs ſie allem Beweglichen

widerſtehet, das durch ſeine Bewegung in einen gewiſſen Raum einzudringen beſtrebt iſt. (N. 31.); oder, daſs ſie den materiellen Subſtanzen im Raum Widerſtand leiſtet (S. II. 392.).

2. Die Erfüllung des Raums iſt entweder mathematiſch, oder dynamiſch, je nachdem man ſich den Grund dieſer Erfüllung vorſtellt. Die mathematiſche Erfüllung des Raums iſt diejenige, welche auf abſoluter Undurchdringlichkeit, d. i. auf der Vorausſetzung, daſs die Materie, als ſolche, gar keiner Zuſammendrückung fähig ſey, beruht; die dynamiſche Erfüllung des Raums iſt diejenige, die auf relativer Undurchdringlichkeit, d. i. auf dem Widerſtande beruht, der mit den Graden der Zuſammendrückung proportionirlich wächſt (N. 40.), ſ. Bewegung, 7.

Erhaben,

ſ. Erhabenheit.

Erhabene,

ſ. Erhabenheit.

Erhabenheit,

ſublimitas. So nennt man diejenige Beſchaffenheit eines Gegenſtandes, daſs er ſchlechthin, abſolut, in aller Abſicht, über alle Vergleichung groſs iſt (U. 80. 84.). Sie muſs aber eigentlich im Gemüthe des Urtheilenden, nicht in dem Gegenſtande geſucht werden, deſſen Beurtheilung die Stimmung der Erhabenheit veranlaſst (M. II. 561. U. 95.). Dieſe Stimmung entſteht allemal, wenn wir der Natur in uns, und dadurch auch der Natur auſser uns (ſo fern ſie auf uns einflieſst), überlegen zu ſeyn uns bewuſst werden können. Alles, was das Gefühl unſrer Ueberlegenheit in uns erregt, heiſst daher erhaben (M. II. 578. U. 109.).

Digitized by Google

2. Erhaben iſt das, was durch ſeinen Widerſtand gegen das Intereſſe der Sinne unmittelbar gefällt (M. II. 588. U. 115.). Eine ägyptiſche Pyramide iſt z. B. erhaben; denn das Intereſſe der Sinne bei der Anſchauung derſelben iſt, das Ganze derſelben in Eine Sinnenvorſtellung (Anſchauung) zuſammen zu faſſen, nun fühlt ſich aber dabei die Einbildungskraft zu ſchwach, dieſe Idee des Ganzen in der Anſchauung zu erreichen, und dieſer Widerſtand des Gegenſtandes (der Pyramide) gegen das Intereſſe der Sinne (ſich dieſelbe ganz in der Anſchauung darzuſtellen) verſetzt in ein rührendes Wohlgefallen. Wir ſollten alſo nicht den Gegenſtand (die Pyramide) erhaben, ſondern zur Darſtellung der Erhabenheit im Gemüth tauglich nennen (U. 76.). Das ſind nun diejenigen Gegenſtände der Natur, deren Anſchauung die Idee ihrer Unendlichkeit mit ſich führt (U. 93.). Die Beſtrebung zur Zuſammenfaſſung überſchreitet hier das Vermögen der Einbildungskraft in der äſthetiſchen Gröſsenſchätzung, d. i. in der durch bloſse Anſchauung, welche ihre Grenze hat; alſo betrifft die Beurtheilung, daſs der Gegenſtand erhaben ſey, nur die Gemüthsſtimmung des Subjects (nicht das Object oder den Gegenſtand) (M. II. 559. U. 93. f.).

3. Kant handelt im zweiten Buche des erſten Theils der Critik der Urtheilskraft die Analytik des Erhabenen ab (U. 74. — 131.), d. i. denjenigen Theil der Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft, der das Geſchäft des Beurtheilungsvermögens des Erhabenen in ſeine Elemente auflöſet. Er macht zuerſt einen Uebergang von dem Beurtheilungsvermögen des Schönen zu dem des Erhabenen, indem er das Schöne und Erhabene mit einander vergleicht, die Uebereinſtimmung und den Unterſchied zwiſchen beiden zeigt, und darauf aufmerkſam macht, daſs die Erhabenheit nicht in dem Gegenſtande, ſondern in uns liegt (U. 23.).

A. Das Erhabene kömmt nehmlich mit dem Schönen darin überein, daſs

a. beides für ſich ſelbſt gefällt (ohne Beziehung auf etwas, wozu es gefällt, wie etwa das Angenehme);

b. beides ein Reflexionsurtheil vorausſetzt (d. i. ein Urtheil über eine gegebene Vorſtellung, die im Gemüth mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt, als Grund dieſen Zuſtand des Gemüths zu erhalten);

c. beides liegt alſo die Einſtimmung der Einbildungskraft mit dem Verſtandde zum Grunde; daher ſind auch

d. beiderlei Urtheile einzelne; und

e. ſubjectiv-allgemeingültige (M. II. 534. U. 74.).

B. Das Erhabene iſt darin vom Schönen unterſchieden, daſs

a. das Erhabene die Unbegrenztheit am Gegenſtande, das Schöne die Begrenzung (Form) des Gegenſtandes betrifft; ſo daſs

b. das Erhabene für die Darſtellung eines unbeſtimmten Vernunftbegriffs (einer Idee), das Schöne für die Darſtellung eines unbeſtimmten Verſtandesbegriffs (der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit in der Vorſtellung eines Gegenſtandes, ohne allen Zweck) genommen zu werden ſcheint; und

c. das Wohlgefallen im Gefühl des Erhabenen mit der Vorſtellung der Quantität (Gröſse), das Wohlgefallen im Gefühl des Schönen mit der Vorſtellung der Qualität (Beſchaffenheit) verbunden iſt;

d. das Erhabene nur indirecte (durch augenblickliche Hemmung und darauf ſogleich folgende deſto ſtärkere Ergieſsung der Lebenskräfte), das Schöne aber directe ein Gefühl des Lebens bei ſich führt; und daher

d by Google

e. das Erhabene als Rührung die Einbildungskraft auf eine ernſthafte Weiſe beſchäftigt und mit Reizen unvereinbar, das Schöne aber mit Reizen und einer ſplendiden Einbildungskraft vereinbar iſt; ſo daſs

f. das Wohlgefallen am Erhabenen bloſs negative Luſt (Bewunderung), das Wohlgefallen am Schönen aber poſitive Luſt genannt zu werden verdient;

g. das Erhabene der Form nach zweckwidrig, das Schöne zweckmäſsig für unſre Urtheilskraft erſcheint;

h. das Erhabene der Einbildungskraft unangemeſſen, das Schöne als ein Gegenſtand, der für unſre Urtheilskraft gleichſam vorherbeſtimmt iſt, erſcheint;

i. das Erhabene gleichſam gewaltthätig für die Einbildungskraft iſt, das Schöne aber an ſich einen Gegenſtand des Wohlgefallens ausmacht.

(M. II. 536. U. 75.).

4. Das Erhabene wird aber eingetheilt in das Mathematiſch-Erhabene und das Dynamiſch-Erhabene (U. 79.). Die Eintheilung gründet ſich auf die verſchiedene Beziehung der mit der Beurtheilung des Gegenſtandes verbundenen Bewegung des Gemüths, beim Gefühl des Erhabenen, auf das Erkenntniſs- oder auf das Begehrungsvermögen. Das Mathematiſch-Erhabene iſt, wenn das Gemüth bei der Beurtheilung eines Gegenſtandes eine Bewegung empfindet, die auf das Erkenntniſsvermögen bezogen wird, da denn der Gegenſtand mathematiſch-erhaben heiſst; mit dem Dynamiſch-Erhabenen verhält es ſich eben ſo in Anſehung des Begehrungsvermögens. Die Natur im äſthetiſchen Urtheile als Gröſse, die wir äſthetiſch nicht zuſammenfaſſen können, aber die doch unſre Vernunftidee vom Unendlichen nicht erreicht, iſt mathematiſch erhaben; als Macht aber, der wir als Sinnen-

weſen nicht widerſtehen würden, die aber über uns als frei handelnde Vernunftweſen keine Macht hat, iſt ſie dynamiſch-erhaben. Man muſs ſich aber nicht wirklich fürchten, um das Dynamiſch-erhabene zu fühlen, denn an einem Schrecken kann man kein Wohlgefallen finden; ſondern man denkt ſich nur den Fall, da wir der Macht vergeblich Widerſtand thun werden. So iſt der grenzenloſe Ocean in Empörung geſetzt dynamiſch-erhaben; aber in Ruhe iſt er mathematiſch-erhaben. Die Natur wird alſo in unſerm äſthetiſchen Urtheile als dynamiſch-erhaben beurtheilt, wenn die Darſtellung ihrer Macht dem Gemüth die eigene Erhabenheit ſeiner Beſtimmung ſelbſt über die Natur fühlbar macht. Das Wohlgefallen betrifft hier nur die ſich in ſolchem Falle entdeckende Beſtimmung unſers Vermögens (M. II. 575.), ſo wie die Anlage zu demſelben in unſrer Natur iſt (U. 102 — 106.). Die Natur wird aber als mathematiſch-erhaben beurtheilt, wenn die Darſtellung ihrer bloſſen Gröſse (Quantität) alles dieſes bewirkt.

5. Das Wohlgefallen am Erhabenen iſt nun,

A. der Quantität nach, allgemeingültig, denn ich verlange, ein jeder ſoll den Gegenſtand erhaben finden (U. 82.). Da erhaben ſo viel als über alle Vergleichung groſs heiſst, ſo giebt es keinen Maaſsſtab für das Erhabene, und es iſt alſo eine Gröſse, die bloſs ſich ſelber gleich iſt (U. 84.). Folglich iſt das erhaben, mit welchem in Vergleichung alles andere klein iſt (U. 84.), und was auch nur denken zu können, ein Vermögen des Gemüths beweiſet, das jeden Maaſsſtab der Sinne übertrifft (U. 85. M. II. 549.). Zu der Idee des Erhabenen wird die äſthetiſche Gröſsenſchätzung erfordert, erreicht dieſe bei einem Gegenſtande ihr Maximum (ihre äuſserſte Grenze), ſo führt der Gegenſtand in unſrer Beurtheilung deſſelben die Idee des Erhabenen mit ſich (U. 85. f.). Zu einem reinen äſthetiſchen Urtheile über das Erhabene muſs man dieſes an einer Gröſse in der rohen Natur aufzeigen; denn in dieſer Art der

Vorſtellung enthält die Natur nichts Ungeheueres (denn das iſt dasjenige, was durch ſeine Gröſse den in ſeinem Begriff enthaltenen Zweck vernichtet; ein reines Urtheil über das Erhabene muſs aber, als äſthetiſch, gar keinen Zweck des Gegenſtandes zum Beſtimmungsgrunde haben). Beiſpiele vom Mathematiſch-Erhabenen der Natur in der bloſsen Anſchauung liefern uns alle die Fälle, wo uns nicht ſowohl ein gröſserer Zahlenbegriff (denn dieſe Zuſammenfaſſung hat für uns keine Grenze, man kann ſie ſo weit treiben, als man will, allein ſie iſt bloſs logiſch, im Verſtande, nicht äſthetiſch, in der Anſchauung), als vielmehr groſse Einheit als Maaſs für die Einbildungskraft gegeben wird (M. II. 562. U. 95.).

6. Das Wohlgefallen am Erhabenen iſt ferner,

B. der Qualität nach, ohne Intereſſe; denn es beſteht eigentlich in der Achtung für unſere eigene Beſtimmung (zu der es gehört, alles, was die Natur als Gegenſtand der Sinne für uns Groſses enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu ſchätzen) (U, 96.). Die Qualität des Gefühls des Erhabenen iſt, daſs es ein Gefühl der Unluſt über das äſthetiſche Beurtheilungsvermögen an einem Gegenſtande iſt, die (der Relation nach) darin doch zugleich als zweckmäſsig vorgeſtellt wird; indem unſer eigenes ſinnliches Unvermögen uns das Bewuſstſeyn eines unbeſchränkten Vermögens (der Ideen im Theoretiſchen ſowohl, als Praktiſchen) entdeckt (M. II. 567. U. 100.). Das Gefühl des Erhabenen iſt alſo ein Gefühl der Unluſt aus der Unangemeſſenheit der Einbildungskraft in der äſthetiſchen Gröſsenſchätzung zur Gröſsenſchätzung der Vernunft (ſo wohl der bloſsen Gröſse oder Quantität beim Mathematiſch-erhabenen, als auch der Macht beim Dynamiſch-erhabenen), und eine dabei zugleich geweckte Luſt, aus der Uebereinſtimmung eben dieſes Urtheils der Unangemeſſenheit des gröſsten ſinnlichen Vermögens, ſo fern die Beſtrebung doch für uns Ge-

ſetz iſt. Es iſt nehmlich für uns Geſetz (der Vernunft), und gehört zu unſerer Beſtimmung, alles, was die Natur als Gegenſtand der Sinne Groſses enthält, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu ſchätzen, und ſo wird durch jene Unluſt die Luſt an dieſer unſrer überſinnlichen Beſtimmung geweckt (M. II. 564. U. 97. f.). Das Gemüth fühlt ſich aber in der Vorſtellung des Erhabenen in der Natur bewegt, oder es iſt mit dieſer Vorſtellung das Gefühl der Rührung verbunden (U. 43.); da es in dem äſthetiſchen Urtheile über das Schöne der Natur in ruhiger Contemplation iſt. Dieſe Bewegung kann (vornehmlich in ihrem Anfange) mit einer Erſchütterung verglichen werden, d. i. mit einem ſchnell wechſelnden Abſtoſsen und Anziehen eben deſſelben Objects; denn ſie wird vermittelſt augenblicklicher Hemmung und darauf erfolgender ſtärkerer Ergieſsung der Lebenskraft gewirkt. Das Ueberſchwengliche für die Einbildungskraft (bis zu welchem ſie in der Auffaſſung getrieben wird) iſt für ſie gleichſam ein furchtbarer Abgrund, aber doch auch für die Idee der Vernunft vom Ueberſinnlichen geſetzmäſsig, mithin für die Sinnlichkeit abſtoſsend und für die Vernunft anziehend. Das Urtheil ſelbſt aber bleibt hierbei immer nur äſthetiſch, weil es bloſs das ſubjective Spiel der Gemüthskräfte (Einbildungskraft und Vernunft) als harmoniſch vorſtellt, ohne einen beſtimmten Begriff vom Object zum Grunde zu haben. So wie nehmlich Einbildungskraft und Verſtand in der Beurtheilung des Schönen durch ihre Einhelligkeit, ſo bringen Einbildungskraft und Vernunft durch ihren Widerſtreit ſubjective Zweckmäſsigkeit der Gemüthskräfte hervor (M. II. 565. U. 98. f.).

7. Das Wohlgefallen am Erhabenen iſt alſo,

C. der Relation nach, ſubjectiv zweckmäſsig. Wenn nehmlich eine Gröſse beinahe das äuſserſte unſeres Vermögens der Zuſammenfaſſung in eine Anſchauung erreicht, und die Einbildungskraft doch

Digitized by Google

durch die Zahlgröſsen zur äſthetiſchen Zuſammenfaſſung in eine gröſsere Einheit aufgefordert wird, ſo fühlen wir uns im Gemüth als äſthetiſch in Grenzen eingeſchloſſen, und das macht Unluſt, aber die Vernunft findet dieſe und alle äſthetiſche Zuſammenfaſſung zu klein für ihre Idee, und das macht Luſt. Welches iſt hier alſo die ſubjective Zweckmäſſigkeit, und wodurch wird ſie als Norm (Richtmaaſs) vorgeſchrieben, um in der bloſsen Gröſsenſchätzung einen Grund zum allgemeingültigen Wohlgefallen zu finden? In einer äſthetiſchen Gröſsenſchätzung iſt die Zuſammenfaſſung zur Einheit des Maaſses durch die Einbildungskraft allein für ſie zweckmäſsig (U. 100. f.). Nun hat aber die äſthetiſche Zuſammenfaſſung in eine Anſchauung der Einbildungskraft ihre eigene Grenze. Die Vernunft aber fordert Zuſammenfaſſung aller gegebenen Gröſsen in Eine Anſchauung (Totalität), und für alle Glieder einer fortwachſenden Zahlreihe Darſtellung, und nimmt ſelbſt das Unendliche von dieſer Forderung nicht aus, vielmehr will ſie daſſelbe als ganz gegeben gedacht haben (M. II. 557. U. 91. f.). Das Unendliche aber iſt ſchlechthin groſs, und es als ein Ganzes auch nur denken zu können (unter einem Begriffe ganz zuſammen zu faſſen), erfordert ein überſinnliches Vermögen (Vernunft) im menſchlichen Gemüthe (M. II. 558. U. 92. f.). Die Einbildungskraft und Vernunft bringen alſo hier durch ihren Widerſtreit ſubjective Zweckmäſsigkeit der Gemüthskräfte hervor, d i. machen, daſs wir uns, durch das unangenehme Gefühl unſrer ſinnlichen (theoretiſchen oder praktiſchen) Ohnmacht, unſres, der ganzen Natur (der Erkenntniſs und dem Willen nach) weit überlegenen überſinnlichen Vermögens, mit einem Gefühl der Luſt, bewuſst werden (U. 98. f.). Das Zuſammenfaſſen einer Vielheit in die Einheit iſt eine ſubjective Bewegung der Einbildungskraft, die dem innern Sinne (in welchem alles, wegen der Zeit, in einer Folge und nicht auf einmal, angeſchauet werden kann) Gewalt

anthut, welche aber doch für die ganze Beſtimmung des Gemüths als zweckmäſsig beurtheilt wird (U. 99. f.). Folglich wird die Unluſt im Gefühl des Erhabenen als zweckmäſsig vorgeſtellt (U. 100. f. M. II. 568.).

8. Das Wohlgefallen am Erhabenen iſt endlich,

D. der Modalität nach, nothwendig zweckmäſſig. Mit unſerm Urtheile über das Erhabene in der Natur können wir aber uns nicht leicht Eingang bei Andern verſprechen, weil zu einem ſolchen Urtheil eine gröſsere Cultur der Erkenntniſsvermögen erforderlich iſt (M. II. 579.). Was wir daher erhaben nennen, das wird dem rohen Menſchen bloſs abſchreckend vorkommen (U. 110. f.). Darum hat es aber doch ſeine Grundlage in der menſchlichen Natur, nehmlich in der Anlage zum Gefühl für praktiſche Ideen (dem Moraliſchen) (M. II. 581. U. 111. f.). Hierauf gründet ſich nun die Nothwendigkeit der Beiſtimmung des Urtheils Anderer vom Erhabenen zu dem unſrigen, daſs wir nehmlich Jemanden das Gefühl abſprechen (U. 112.). Vom Zuſammenhange des Gefühls des Erhabenen mit dem überſinnlichen Subſtrat ſ. Ueberſinnliches.

9. Kant hat Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (S. II. 289. — 379.) geſchrieben, ſ. Schönheit. Er handelt in denſelben, in vier Abſchnitten, von den unterſchiedenen Gegenſtänden des Gefühls vom Erhabenen und Schönen; von den Eigenſchaften des Erhabenen und Schönen am Menſchen überhaupt; von dem Unterſchiede des Erhabenen und Schönen in dem Gegenverhältniſſe beider Geſchlechter; und von den Nationalcharaktern, in ſo fern ſie auf dem unterſchiedlichen Gefühle des Erhabenen und Schönen beruhen.

Erkennen,

real denken, *cognoſcere*, *connoitre*. Sich Begriffe machen, die nicht nur keinen Widerſpruch enthalten,

Digitized by Google

ſondern auch einen möglichen Gegenſtand haben, der durch ſie gedacht wird. Sich einen Begriff machen, heiſst, denken, dieſem Begriffe aber objective Gültigkeit beilegen, heiſst, erkennen. Objective Gültigkeit heiſst aber die reale Möglichkeit des Begriffs, oder daſs der Gegenſtand, der durch ihn gedacht wird, mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anſchauung und den Begriffen nach) zuſammenhängt, d. i. ſich unter den Erſcheinungen befinden kann (C. XXVI.).

2. Sich einen Gegenſtand denken, und einen Gegenſtand erkennen, iſt alſo nicht einerlei. Zum Erkenntniſſe gehören nehmlich zwei Stücke:

a. der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenſtand gedacht wird (die Kategorie);

b. die Anſchauung, dadurch der Gegenſtand gegeben wird.

Könnte dem Begriffe gar keine correſpondirende Anſchauung gegeben werden, ſo wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenſtand, und durch ihn gar keine Erkenntniſs von irgend einem Dinge möglich; weil es dann nichts gäbe, noch geben könnte, worauf mein Gedanke angewandt werden könnte. Nun iſt alle uns mögliche Anſchauung ſinnlich, wie es Kant in der tranſcendentalen Aeſthetik ſo wohl von den äuſſerlichen, als auch von den innerlichen Anſchauungen bewieſen hat, alſo kann das Denken eines Gegenſtandes überhaupt durch einen reinen Verſtandesbegriff (eine Kategorie) bei uns nur Erkenntniſs werden, ſo fern dieſer auf Gegenſtände der Sinne bezogen wird. Dieſe Gegenſtände der Sinne müſſen aber ſogar durch Erfahrung gegeben ſeyn; weil wir durch Beſtimmung der *a priori* vorgeſtellten Gegenſtände, z. B. der reinen Anſchauung (in der Mathematik), nur Erkenntniſſe von den Dingen ihrer Form nach bekommen, alſo nur in der Vorausſetzung, daſs es Dinge giebt, die in dieſer Form angeſchauet werden (C. 146. f.).

Digitized by Google

3. Wenn ich z. B. eine Kraft denke, ſo erkenne ich noch nichts. Ich denke bloſs

a. den Begriff (des reinen Verſtandes, oder die Kategorie) der Cauſalität. Wenn ich aber einem Cörper bewegende Kraft beilege, ſo habe ich

b. einen Gegenſtand der Sinne, den ich durch den Begriff der bewegenden Kraft erkenne, nehmlich den Cörper. Ich erkenne ihn, heiſst aber, ich beſtimme den Begriff dieſes in der Anſchauung gegebenen Gegenſtandes, durch das, was ihm entweder durch etwas, was ich an ihm wahrnehme, oder als Bedingung ſeiner Möglichkeit zukömmt. Hier iſt es das Letztere, denn ein Cörper könnte nicht in dem Verhältniſſe (Relation) zu einem andern ſtehen, daſs er das Eindringen dieſes andern Cörpers, in den Raum, in welchem er ſich befindet, verhinderte, wenn er nicht eine Kraft hätte, welche die Bewegung des eindringenden Cörpers vermindern, und endlich bis auf Null bringen könnte, d. i. eine bewegende Kraft. Folglich iſt die bewegende Kraft des Cörpers ein weſentliches Stück deſſelben, nehmlich dasjenige, wodurch es den Raum, den er einnimmt, erfüllt. Eben ſo erkenne ich einen Menſchen, wenn ich mir ſeine Cauſalität als einen Verſtand denke; weil ich durch die Erfahrung weiſs, daſs der Menſch nach Zwecken und Regeln, die auf dieſe Zwecke gerichtet ſind, handeln kann. Nun kann ich auch einem überſinnlichen Weſen (z. B. Gott) bewegende Kraft und einen Verſtand beilegen, weil die Moralität dieſes von Gott nothwendig vorausſetzt. Das iſt aber ein bloſses Denken, denn es fehlt mir an der Anſchauung, ich kann ihn mir weder in irgend einem Orte im Raume, noch nach Zwecken handelnd vorſtellen, weil beides Sinnlichkeit, das erſte die Form, das zweite die Materie derſelben, welche uns allein Zwecke giebt, vorausſetzt. Dieſes Denken kann demohngeachtet Realität haben, weil nehmlich die Moralität ein ſolches überſinnliches Weſen nothwendig vorausſetzt, und ich mir alſo daſſelbe nach der Analogie mit einer bewegenden Kraft und ei-

Digitized by Google

nem Verſtande denken muſs. Aber ich erkenne dadurch nichts (U. 479.), ſ. Analogie, 21.

4. Die Vernunft erkennt nun zwar auch *a priori* Objecte (z. B. in der Mathematik), aber auch die Begriffe von dieſen ſind für ſich nicht Erkenntniſſe, auſser ſo fern man vorausſetzt, daſs es Dinge giebt, die ſich der Form jener Objecte gemäſs uns darſtellen laſſen (P. 77. C. 147.), ſ. übrigens: Denken und Erkenntniſs.

Kant. Critik der rein. Vern. Vorrede zur zweiten Aufl. S. XXVI. — Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II Hauptſt. II. Abſchn §. 22. S. 146. f.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. II. Th. Allgem. Anmerk. zur Teleologie. S. 479. f.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. I. S. 77.

Erkenntniſs,

cognitio, connoiſſance. Die beſtimmte Beziehung gegebener Vorſtellungen auf ein Object (d. i. das, in deſſen Begriff das Mannichfaltige einer gegebenen Anſchauung vereinigt iſt, (C. 137.) *) ſ. Erkennen.

Das Object, auf das eine gegebene Vorſtellung bezogen wird, heiſst das Object oder der Gegenſtand

*) Kant ſcheint einen Unterſchied zu machen zwiſchen Erkenntniſs, wenn es ſubjective und wenn es objective genommen wird. Die gegebene Erklärung iſt die ſubjective Bedeutung, da ſie nehmlich als etwas im Subject betrachtet wird, dann gebraucht er das Wort im weiblichen Geſchlecht, und ſagt, die Erkenntniſs; betrachtet er aber Erkenntniſs objectiv, als einen Gegenſtand (Product der erſtern), der auch erkannt werden kann, wodurch man die Erkenntniſs von dem bekömmt, was Erkenntniſs überhaupt, oder auch eine beſondere Erkenntniſs iſt, ſo gebraucht er das Wort geſchlechtlos, und ſagt, das Erkenntniſs iſt eine objective Perception (C. 376.).

der Erkenntniſs (*res cognoscibilis*). Die Erkenntniſſe *a priori* haben zwar auch ihren Gegenſtand, allein derſelbe verdient doch nur in ſo fern dieſen Namen, in ſo fern man vorausſetzt, daſs es Dinge giebt, die ſich der Form dieſer Gegenſtände gemäſs darſtellen laſſen. Dieſe Gegenſtände der reinen Erkenntniſs ſind folglich nichts anders als die Formen *a priori* der wirklichen Gegenſtände. Der Triangel des Mathematikers iſt der Gegenſtand einer reinen Erkenntniſs *a priori*, aber er iſt doch eigentlich kein wirklicher d. i. realer Gegenſtand, ſondern nur die Form eines hölzernen oder meſſingenen, kurz jedes Triangels in der Erfahrung (U. 454), ſ. Erkennen, 4. Ich bemerke noch, daſs es wohl erlaubt iſt, eine bloſse Vorſtellungsart Erkenntniſs zu nennen, wenn ſie ein Princip nicht der theoretiſchen Beſtimmung des Gegenſtandes iſt, was er an ſich iſt, ſondern der praktiſchen, was die Idee von ihm für uns und den zweckmäſsigen Gebrauch derſelben werden ſoll. In dieſer Bedeutung ſagt man die Erkenntniſs Gottes (U. 257.).

Ich will nun die verſchiedenen Arten der Erkenntniſs alphabetiſch anführen:

1. *a poſteriori*, empiriſche, mechaniſche (C. 749.), die nur durch Erfahrung möglich iſt (C. 2.), oder ihre Quellen in der Erfahrung hat (C. 2.), die durch Wahrnehmungen ein Object beſtimmt (C. 218). Z. B. die Erkenntniſs der Beſchaffenheit des Goldes, ſ. *Apoſteriori*.

2. *a priori*, die von der Erfahrung und ſelbſt von allen Eindrücken der Sinne unabhängig iſt (C. 2.); nicht die von dieſer oder jener, ſondern die ſchlechterdings von aller Erfahrung unabhängig iſt (C. 2. f.). Z. B. eine jede Veränderung hat ihre Urſache. Dieſe Erkenntniſs *a priori* halten diejenigen für ein Hirngeſpinſt, welche, wie Epikur, alles aus der Erfahrung (den Wahrnehmungen) ableiten. Allein dieſe können die Nothwendigkeit

Digitized by Google

in dem Satze, daſs alle Veränderung eine Urſache habe, und die Allgemeinheit deſſelben nicht zeigen, ſondern müſſen, wenn ſie conſequent ſeyn wollen, hinzuſetzen, ſo weit man bisher die Erfahrung gemacht habe. Sie wiſſen alſo auch nicht mit Sicherheit, ob die Veränderungen, deren Urſachen man noch nicht weiſs, auch eine Urſache haben. Aber ſelbſt der Begriff der Urſache ändert nach ihrer Vorſtellung ſein Weſen. Denn Urſache iſt das, was nothwendig und allemal vor einer Veränderung (der Wirkung) hergeht. Nach ihrer Vorſtellung kann die Urſache nicht nothwendig, ſondern nur zufällig, nicht allemal, ſondern nur gemeiniglich, vor der Veränderung, die ihre Wirkung heiſst, hergehen. Denn die Wahrnehmung giebt uns bloſs eine zufällige und einzelne Wirklichkeit, aber nicht Nothwendigkeit und Allgemeinheit, ſ. *A priori*. Wer aber gar beweiſen könnte, es gäbe keine Erkenntniſs *a priori*, der würde damit beweiſen, daſs es keine Vernunfterkenntniſs gäbe, denn Vernunfterkenntniſs und Erkenntniſs *a priori* iſt einerlei. Das hieſse aber auch beweiſen, daſs wir nicht ſchlieſsen können, denn wenn ich ſchlieſse, ſo erkenne ich ja ohne alle Erfahrung aus den Vorderſätzen, und dieſe Erkenntniſs iſt mit Nothwendigkeit verbunden und allgemein; ſie giebt, wenn der Schluſs richtig iſt, allemal eine objective Erkenntniſs, oder eine ſolche, die mit dem Object übereinſtimmt. Das Schlieſsen iſt eine Verbindung *a priori* (M. II, 175. P. 23.).

3. analytiſch, ſ. ſynthetiſch.

4. aus Begriffen, philoſophiſche, discurſive, ſ. Discurſiv und Acroamatiſch.

5. aus der Conſtruction der Begriffe, mathematiſche, ſ. Acroamatiſch und Conſtruction.

6. aus Principien, intellectuelle, rationale, *cognitio ex principiis*, diejenige, da ich das Beſondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne. Z. B. jeder Vernunftſchluſs iſt eine Form der

Ableitung einer Erkenntniſs aus einem Princip. Denn der Oberſatz giebt jederzeit einen Begriff, der da macht, daſs alles, was unter der Bedingung deſſelben ſubſumirt wird, aus ihm nach einem Princip erkannt wird.

Oberſatz: Alle Menſchen ſind ſterblich;

Unterſatz: Cajus iſt ein Menſch;

Schluſsſaatz: Alſo iſt Cajus ſterblich.

Sterblich iſt hier der Begriff, der da macht, daſs alles, was unter der Bedingung deſſelben, Menſch, im Unterſatz ſubſumirt wird, wie hier Cajus, aus dem Begriff, ſterblich, nach dem Princip, alle Menſchen ſind ſterblich, für ſterblich erkannt wird C. 357. 864).

7. discurſive, ſ. aus Begriffen.

8. empiriſche, ſ. *Aposteriori.*

9. hiſtoriſche, *cognitio ex datis*, objectiv, eine Erkenntniſs, die urſprünglich bloſs durch Wahrnehmung gegeben werden, und nicht aus einer andern Erkenntniſs (aus Principien), noch weniger *a priori* abgeleitet werden kann, z. B. daſs Jemand im Zorn geſcholten hat; ſubjectiv, eine Erkenntniſs, die derjenige, der ſie beſizt, entweder durch unmittelbare Erfahrung, oder durch Erzählung, oder durch Belehrung (allgemeiner Erkenntniſſe) erlangt hat. Z. B. der, welcher ein Syſtem der Philoſophie, etwa das Wolfiſche, eigentlich gelernt hat, ob er gleich alle Grundſätze, Erklärungen und Beweiſe, zuſammt der Eintheilung des ganzen Lehrgebäudes, im Kopf hätte, und alles an den Fingern abzählen könnte, hat doch keine andere, als vollſtändige hiſtoriſche Erkenntniſs der Wolfiſchen Philoſophie; denn er weiſs und urtheilt nur ſo viel, als ihm gegeben war. Streitet ihm eine Definition, ſo weiſs er nicht, wo er eine andere hernehmen ſoll. Er bildete ſich nach fremder Vernunft, aber das nachbildende Vermögen iſt nicht das erzeugende, d. i. das Erkenntniſs entſprang bei ihm nicht aus Vernunft, und, ob es gleich, objectiv, allerdings ein

Digitized by Google

Vernunfterkenntniſs war, ſo iſt es doch, ſubjectiv, bloſs hiſtoriſch. Er hat gut gefaſst und behalten, d. i. gelernt, und iſt ein Gipsabdruck von einem lebenden Menſchen (C. 864.).

10. hyperphyſiſche, ſ. ſpeculative.

11. intellectuelle, ſ. aus Principien.

12. mathematiſche, durch die Conſtruction des Begriffs, ſ. Acroamatiſch und Conſtruction.

13. metaphyſiſche, jenſeit der Erfahrung liegende Erkenntniſs. Bei ihr liegt weder äuſsere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Phyſik, noch innere, welche die Grundlage der empiriſchen Pſychologie iſt, zum Grunde. Sie iſt alſo Erkenntniſs *a priori*, oder aus reinem Verſtande und reiner Vernunft. Sie unterſcheidet ſich von der mathematiſchen Erkenntniſs dadurch, daſs ſie reine philoſophiſche Erkenntniſs iſt. Sie muſs übrigens lauter Urtheile *a priori* enthalten, das erfordert das Eigenthümliche ihrer Quellen (reine Sinnlichkeit, reiner Verſtand und reine Vernunft). Z. B. die Erkenntniſs von Gott (Pr. 24.)

14. philoſophiſche, ſ. aus Begriffen.

15. praktiſche, diejenige, welche es bloſs mit Beſtimmungsgründen des Willens zu thun hat (P. 36.), oder, eine ſolche, wodurch ich erkenne, was da ſeyn ſoll (C. 661). Z. B. du ſollſt nicht lügen.

16. rationale, intellectuelle, ſ. aus Principien.

17. reine, eine ſolche Erkenntniſs *a priori*, der gar nichts Empiriſches beigemiſcht iſt. Z. B. der Begriff der Urſache. Der Satz aber: jede Veränderung hat ihre Urſache, iſt zwar *a prori*, aber enthält keine reine Erkenntnis; denn die Verknüpfung zwiſchen Subject und Prädicat iſt *a priori*, aber das Subject, Veränderung, iſt aus der Erfahrung (C. 3.).

Digitized by Google

18. ſpeculative, hyperphyſiſche (Pr. 74), eine ſolche, die auf einen Gegenſtand, oder ſolche Begriffe von einem Gegenſtande geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann. Sie wird der Naturerkenntniſs, oder phyſiſchen Erkenntniſs, entgegengeſetzt, welche auf keine andere Gegenſtände oder Prädicate derſelben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können. Z. B. es iſt ein Gott, iſt eine ſpeculative Erkenntniſs; das Gold iſt ſchwer, eine Naturerkenntniſs (C. 662. f. M. I, 777.).

19. ſynthetiſche, eine ſolche Erkenntniſs, welche Begriffe mit einander verknüpft, die nicht in einander enthalten ſind. Z. B. einige Cörper ſind ſchwer, denn der Begriff ſchwer iſt in dem Begriff Cörper nicht enthalten, wird in dem Begriff Cörper (etwas, das einen Raum erfüllt, und zwiſchen Grenzen eingeſchloſſen iſt) nicht wirklich gedacht. Sie vergröſsert ſtets die Erkenntniſs, hier die vom Cörper, indem ſie zu dem Begriffe vom Cörper etwas hinzu thut, und heiſst eben daher ſynthetiſch (zuſammenſetzend, hinzuthuend) (Pr. 25). Sie iſt der analytiſchen Erkenntniſs entgegengeſetzt, welche bloſs eine Entwickelung deſſen iſt, was in einem Begriffe enthalten iſt. Z.B. alle Cörper ſind ausgedehnt, iſt bloſs eine Entwickelung des Begriffs Cörper, denn ohne den Begriff der Ausdehnung habe ich gar keinen Begriff von einem Cörper (Pr. 25.)

20. theoretiſche, eine ſolche, wodurch ich erkenne, was da iſt (C. 661); z.B. ein Cörper iſt ſchwer. Theoretiſche Erkenntniſs der Vernunft heiſst diejenige Erkenntniſs der Vernunft, die ſo auf ihren Gegenſtand bezogen wird, daſs ſie dieſen und ſeinen Begriff (der anderweitig gegeben werden muſs) bloſs beſtimmt (C.IX). Es giebt nur zwei ſolcher Erkenntniſſe, welche ihre Objecte *a priori* beſtimmen können: Mathematik und Phyſik; die erſtere kann es ganz rein, die zweite wenigſtens zum Theil rein, dann aber auch nach Maaſsgabe anderer Erkenntniſsquellen als der der reinen Vernunft (C. X.).

Digitized by Google

21. transfcendentale, eine folche, die fich mit unfrer Erkenntnifsart von Gegenftänden überhaupt befchäftigt, fo fern diefe Erkenntnifsart *a priori* möglich feyn foll (C. 25); oder, wodurch wir erkennen, dafs und wie gewiffe Vorftellungen (Anfchauungen oder Begriffe) lediglich *a priori* angewandt werden, oder möglich find. Z. B. die Erkenntnifs, dafs der Raum eine Form der Anfchauung *a priori* ift. Nicht eine jede Erkenntnifs *a priori* ift alfo transfcendental (z. B. die Geometrie); aber eine jede transfcendentale Erkenntnifs ift *a priori*, denn die Erkenntnifs davon, wie Erkenntnifs *a priori* entfpringt, und dafs fie Erkenntnifs *a priori* ift, kann nicht aus der Erfahrung entfpringen (C. 80.).

22. unmittelbare, zwifchen welcher und dem Gegenftande nicht noch eine andere Erkenntnifs ift. Z. B. Erkenntnifs durch Anfchauung ift eine unmittelbare, weil die Anfchauung uns den Gegenftand unmittelbar felbft darftellt. Dagegen ift die Erkenntnifs durch Begriffe eine mittelbare, weil zwifchen derfelben und dem Gegenftande noch die Anfchauung liegt. Wenn ich den Garten zu Wörlitz felbft fehe, fo bekomme ich eine unmittelbare Erkenntnifs deffelben (durch Anfchauung); wenn ich ihn befchreiben höre, nur eine mittelbare. (C. 33.).

23. Zu den Erkenntniffen wird auch die blofse Anfchauung gerechnet, aber etwa fo, wie man die Eins zu den Zahlen rechnet. Sie ift ein nothwendiger Beftandtheil aller Erkenntnifs, wenn diefe nicht ein Hirngefpinft, oder ein blofs leerer Gedanke feyn foll. Aber durch die Anfchauung allein habe ich zwar den Gegenftand vor mir, aber ich erkenne ihn eigentlich noch nicht, indem noch nicht einmal die Vorftellung, dafs ich einen Gegenftand anfchaue, in mir ift, denn diefe Vorftellung ift fchon ein Gedanke. Denn die Anfchauung ohne Begriffe ift blind. Man kann daher nur uneigentlich fagen, das Anfchauen ift die eine Art zu erkennen. Aber ficher ift es, dafs es

ohne Anfchauung keine Erkenntnifs giebt. Denn man kann ohne Anfchauung nie ficher feyn, dafs die Begriffe, die wir uns machen, nicht leer find. Da wir nun das Ueberfinnliche nicht anfchauen können, fo giebt es für uns über die Gegenftände der Sinne hinaus keine Erkenntnifs, es ift nicht möglich, diefelben theoretifch zu beftimmen, weil uns nichts zu der Beftimmung derfelben gegeben ift, ſ. Ueberfinnliches (E. 7.).

Erkenntnifsvermögen,

facultas cognofcendi. Das Vermögen des Gemüths, das Dafeyn und die Veränderungen der Gegenftände zu beftimmen.

1. Das Erkenntnifsvermögen ift ein finnliches (Sinnlichkeit), wenn man durch daffelbe unmittelbare Vorftellungen (Anfchauungen) von dem Dafeyn der Gegenftände und ihren Veränderungen empfängt. So erhalte ich durch mein Geficht eine unmittelbare Vorftellung von meinem Garten, durch mein Gehör eine unmittelbare Vorftellung von der Mufik in dem benachbarten Zimmer, durch meinen Geruch eine unmittelbare Vorftellung von der Ausdünftung einer Blume u. ſ. w. Diefe Sinne gehören alfo zu meinem finnlichen Erkenntnifsvermögen. Diefes finnliche Erkenntnifsvermögen kann uns alfo nicht die Gegenftände darftellen, wie fie an fich find, fondern nur in ihren Verhältniffen zur menfchlichen Natur, z. B. wie fie als räumlich erfcheinen, welches fie darum nicht an fich find, ſ. Sinnlichkeit.

2. Das Erkenntnifsvermögen ift ein vernünftiges (Verftand in der weiteften Bedeutung des Worts), wenn man vermittelft deffelben das Dafeyn und die Veränderungen der Gegenftände durch Begriffe beftimmt (O. 122), ſ. Verftand. Es begreift den Verftand, die Urtheilskraft und die Vernunft (in der engften Bedeutung der Worte Verftand und Vernunft) in fich.

3. Sollen beide Erkenntnifsvermögen wirken, fo müffen fie wodurch zur Ausübung erweckt werden; diefes

Digitized by Go

geſchiehet dadurch, daſs Gegenſtände unſere Sinne rühren und theils von ſelbſt Vorſtellungen (Anſchauungen) bewirken, theils unſere Verſtandesthätigkeit in Bewegung bringen, (die Anſchauungen auf Begriffe zu bringen). Unſer Erkenntnifsvermögen giebt aber (durch ſinnliche Eindrücke bloſs veranlaſst) aus ſich ſelbſt einen Zuſatz her zu dem Grundſtoff, den wir durch Eindrücke der Gegenſtände auf die Sinne empfangen, das ſinnliche z. B. Raum und Zeit, das vernünftige, gewiſſe Einheiten oder Verſtandesbegriffe, durch welche eine Verknüpfung der Wahrnehmungen, oder der mit Bewuſstſeyn verbundenen ſinnlichen Eindrücke möglich wird, als Urſache, Wirkung, Subſtanz u. ſ. w. Es liegt alſo vieles von dem, was wir von den Erfahrungsgegenſtänden erkennen, in dem Erkenntnifsvermögen ſelbſt, und eben daher rührt es, daſs wir von den Erfahrungsgegenſtänden ſo manche Beſchaffenheit angeben können, die ſie haben müſſen, eben weil wir an dieſe Art (durch dieſe Beſchaffenheit) zu erkennen, gebunden ſind (C. 1. f. U. 339.), ſ. Critik der reinen Vernunft.

Erklären,

ſ. Erklärung.

Erklärung,

explicatio, explication. Die deutliche und beſtimmte Ableitung von einem Princip (U. 358.). So iſt die deutliche und beſtimmte Ableitung der Naturveränderungen aus dem Princip des Mechanismus derſelben, daſs ſie nehmlich alle unter dem Geſetze der Urſache und Wirkung (Cauſalität) ſtehen, und ſo eine die andere hervorbringt, eine Erklärung dieſer Naturveränderungen (U. 354.). Wer hingegen die Formen der Gegenſtände der Erfahrung (Erſcheinungen), weil er Zweckmäſsigkeit in denſelben anzutreffen glaubt, von dem Princip der Teleologie, d. i. von einer nach Zwecken wirkenden Urſache deutlich und beſtimmt ableitet, der erklärt dieſe Formen der Gegenſtände (U. 355.).

Dieſe Arten der Ableitung ſind der ſpecifiſch verſchiedenen Principien wegen, von denen ſie geſchieht, ſpecifiſch von einander verſchieden, und heiſsen daher Erklärungsarten (U. 355.). Jene Erklärungsart heiſst die mechaniſche, dieſe die teleologiſche (U. 356.). Eine ſolche Erklärung heiſst auch die Deduction (U. 356.) im weitern Sinne des Worts, welche wieder entweder transſcendental, oder metaphyſiſch, oder empiriſch ſeyn kann, auch giebt es eine juridiſche, ſ. Deduction. Die Deduction hat dieſe Beinamen ebenfalls von der Beſchaffenheit des Princips, von welchem ſie ableitet, welches entweder transſcendental, oder metaphyſiſch u. ſ. w. iſt. Im engern Sinn nennt Kant auch wohl die transſcendentale Deduction, Deduction ſchlechthin, obwohl nicht immer. Von der Erklärung der Begriffe, ſ. Begriff, 11. — 13. Eine willkührlich gemachte Erklärung nennt man eine Deutung.

Erlaubt,

ἐξον, *licitum*, *permis.* Ein ethiſches Prädicat einer Handlung, welches ausſagt, daſs ſie mit der Autonomie des Willens zuſammen beſtehen kann (G. 86.). Die Autonomie des Willens iſt diejenige Beſchaffenheit deſſelben, dadurch derſelbe ihm ſelbſt (unabhängig von aller Beſchaffenheit der Gegenſtände des Wollens) ein Geſetz iſt. Eine Handlung kann aber mit dieſer Autonomie zuſammen beſtehen, wenn der Gegenſtand des Wollens, der zur Handlung beſtimmt, den Willen nicht von ſich abhängig macht, und keins der Geſetze, die der Wille ſich ſelbſt giebt, aufhebt, obwohl die Wirklichmachung des Gegenſtandes, oder die Handlung auch von keinem Geſetze des Willens geboten wird. Daſs ich dieſes Wörterbuch ſchreibe, iſt erlaubt, denn es giebt kein Geſetz des Willens (d. i. kein moraliſches Geſetz), dem ich dadurch entgegen handelte, obwohl es auch kein Geſetz giebt, durch welches mir geboten würde, gerade dieſes Wörterbuch zu ſchreiben. Die Handlung, die nicht mit

der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann, ist unerlaubt (G. 86.).

2. Erlaubt, sagt Kant auch (K. XXI.), ist eine Handlung, die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist. Verbindlichkeit ist die Nothwendigkeit einer Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft; der kategorische Imperativ der Vernunft ist derjenige, welcher die Handlung nicht etwa mittelbar, sondern unmittelbar als objectiv - nothwendig denkt und nothwendig macht. Es ist bei dem kategorischen Imperativ nicht die Vorstellung eines Zwecks mit der Handlung verknüpft, der durch die Handlung erreicht werden kann. Die blosse Vorstellung der Handlung selbst, oder ihre Form, dass die Maxime, nach der sie geschieht, zum allgemeinen Gesetze dienen kann, macht sie nothwendig (K. XXII.). Eine Handlung nun die dieser (moralischen, in der blossen Form der Maxime, nach der eine Handlung geschieht, gegründeten) Nothwendigkeit einer andern Handlung nicht entgegen ist, heisst erlaubt. Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist blos erlaubt, weil es in Ansehung ihrer gar keine Pflicht giebt, d. i. kein die Neigung einschränkendes Gesetz. Es scheint also, als sei der Wille bei dieser Handlung freier, und als sei sie sittlich - gleichgültig (*indifferens, adiaphooron, res merae facultatis*).

3. Kant sagt (K. XXI.): es giebt in Ansehung der erlaubten Handlung kein die Freiheit (Befugnis) einschränkendes Gesetz. Es fragt sich, was heisst hier Freiheit oder Befugnis? Wenn die Gesetzgebung die eines fremden Willens und nicht die des eigenen Willens (Autonomie) wäre, so wäre diese Freiheit allerdings die Unabhängigkeit des eigenen Willens von dem Gesetze des fremden Willens in Ansehung einer bestimmten Handlung. *) Allein die Freiheit bestehet bei

*) Kant nennt dieses die Freiheit im äussern Gebrauch (K. VII).

den moraliſchen Handlungen eben in der Unabhängigkeit des Willens von allen empiriſchen Beſtimmungsgründen des Willens; und die Imperativen ſind die Geſetze der Autonomie, oder des eigenen Willens, in ſo fern ſie die ſinnlich afficirte Willkühr einſchränken. Schränkt nun der Imperativ die ſinnlich afficirte Willkühr in Anſehung einer gewiſſen Handlung nicht ein, ſo iſt die Handlung erlaubt, ſchränkt er ſie aber ein, ſo iſt ſie unerlaubt. Kant verſtehet alſo hier unter Freiheit oder Befugniſs offenbar die Unabhängigkeit der ſinnlich afficirten Willkühr von einem dieſelbe einſchränkenden Geſetze der Autonomie, oder einem Imperativ, der ein Verbot ſeyn würde, folglich vom Sittengeſetze. Hiernach muſs das berichtigt werden, was ich im Artikel: Befugniſs, 2. von dieſer Stelle geſagt habe.

4. Man kann nun fragen: giebt es eine ſolche Unabhängigkeit der ſinnlichen Willkühr vom Moralgeſetze, daſs die Handlung dadurch gänzlich ſittlich-gleichgültig würde? giebt es Handlungen, die durch das Moralgeſetz weder geboten, noch verboten ſind? und in dieſem Fall fragt es ſich wieder, ſind dieſe Handlungen von der Art, daſs ſie gar kein Gegenſtand des Sittengeſetzes ſind, ſo wie etwa die ſichtbaren Dinge, als ſolche, gar keine Gegenſtände des Geruchs ſind, oder giebt es auch da ein Geſetz der Sitten, nur ein ſolches, das kein Imperativ iſt, und alſo weder Gebot, noch Verbot? Wenn die Autonomie des Willens auch über ſolche Handlungen disponirt, welche weder geboten noch verboten ſind, ſo wären dieſe Handlungen nicht ſittlich-gleichgültig, ſondern ſittlich-beſtimmt, das Sittengeſetz thut über ſie einen Ausſpruch, und ſie verdienen auch den Namen ſittlicher Handlungen, nur nicht ſittlich-guter, oder ſittlich-böſer, ſondern ſittlich-zuläſſiger Handlungen.

5. Kant läſst die ganze Frage unentſchieden, ſagt aber doch (Z. 15.): ob es Erlaubniſsgeſetze (*leges permiſſivae*) der reinen Vernunft geben könne, ſei bisher nicht ohne Grund bezweifelt worden. Wolf entſchied nehmlich dagegen (*philoſ. pract. univerſ. Tom. I.*

Digitized by Google

§. 184.): „eigentlich, sagt er, sind die Erlaubnifsgesetze keine Gesetze, sondern nur die nothwendige Folge der Gebote und Verbote.“ Er giebt also erlaubte Handlungen zu, sie sollen aber nach ihm lediglich aus dem Gebot und Verbot folgen. Und in der That, was weder geboten, noch verboten ist, das scheint an und für sich selbst, ohne alles weitere Gesetz, schon erlaubt zu seyn. Die ganze Frage aber läfst sich eher beantworten, wenn man bemerkt, dafs erlaubt nichts anders heifst, als moralisch möglich (K. XIX.). Das Erlaubte und Unerlaubte ist nichts anders, als die Kategorie der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, in so fern sie die Bestimmung der freien Willkühr betrifft (P. 114. 117.). Diese mufs aber immer autonomisch seyn, d. i. durch ein vom Willen selbst gegebenes Gesetz geschehen. Ist sie das nicht, so wird sie blofs durch Antriebe der Sinnlichkeit bestimmt, und ist nicht frei, sondern abhängig von den Bedingungen der Sinnlichkeit. Wir wollen uns denken, dafs die Willkühr durch eine Neigung afficirt werde, und dafs die Befriedigung dieser Neigung, unter allen vorhandenen Bedingungen, keinem Verbot entgegen ist, so ist sie nach dem Sittengesetze nicht wirklich, denn sonst müfste sie von demselben geboten werden. Da sie nun aber doch wirklich geschieht, und die Willkühr nicht frei seyn würde, wenn sie gar nicht nach dem Gesetze (ohne alle Willensbestimmung durchs Gesetz) geschähe, indem die Formel, sie ist nicht verboten und nicht geboten, blofs sagen würde, sie gehört gar nicht unter die Kategorien der Freiheit, so geschieht sie durch eine Erlaubnifs des Gesetzes, und die Gesetzgebung der Autonomie des Willens macht die Handlung möglich und dadurch zu einer freien (nicht blofs sinnlich bedingten) Handlung.

6. Man kann sich die Sache auch so vorstellen. Eine Handlung ist nicht geboten, heifst, sie gehört nicht unter die Kategorie der Pflicht; sie ist nicht verboten, heifst, sie gehört nicht unter die Kategorie des Pflichtwidrigen. Soll sie also nicht unter gar

Digitized by Google

keine Kategorie der Freiheit gehören, welches nicht möglich ist, weil der Wille in Ansehung ihrer dann nicht frei seyn würde, so muss sie ihre eigene Kategorie der Freiheit haben, und das ist die der Erlaubniss. Nun ist es wohl wahr, dass, wie Wolf behauptet, die Erlaubniss zur Handlung unmittelbar daraus folgt, dass sie weder geboten noch verboten ist, weil es keine andere Kategorie weiter giebt, unter die sie gebracht werden kann; aber es folgt daraus nicht, dass die Handlung, darum, weil sie erlaubt ist, sittlich gleichgültig ist, sondern nur, dass es eine andere Bestimmung der Willkühr durchs Sittengesetz für diese Handlung giebt, als die Erlaubniss. Nun heisst aber eine Handlung durchs Sittengesetz bestimmen nichts anders, als sie durch ein Gesetz bedingen, folglich hat die erlaubte Handlung jedesmal ihr Erlaubnissgesetz oder Permissivgesetz.

7. Man kann in den Sittenlehren und Rechtslehren die Aufstellung der Erlaubnissgesetze selbst entbehren, weil sie nichts anders enthalten, als was schon durch die Gebote und Verbote nicht sittlich bedingt ist. Aber man kann dieser Vorstellung der Erlaubniss und des Erlaubnissgesetzes nicht entbehren, weil jede Handlung der Ethik sittlich bedingt seyn muss, wenn meine Gesinnung dabei moralisch, und die Handlung selbst legal seyn soll. Denn eine Handlung, welche bloss weder geboten noch verboten ist, kann ich noch nicht legal nennen, sie muss durch ein Gesetz erlaubt seyn, wenn dieses auch implicite in einem Gebot oder Verbot läge. Bei einer rechtlichen Handlung muss ich gesichert seyn, dass meine Handlung nicht in Anspruch genommen werden kann, und das geschieht durch das Permissivgesetz.

8. Grotius und Pufendorf waren der Meinung, dass alle Handlungen, die weder geboten noch verboten sind, sittlich-gleichgültig wären, und dass die Willkühr hier durch kein Gesetz eingeschränkt werde. Der erstere sagt (*de iure belli ac pacis lib. I. C. I. §. 9.*):

Digitized by Google

„die Erlaubnifs ift nicht eigentlich ein Act des Gefezzes, fondern ein blofser Nicht-Act, es fei denn, in fo fern es jeden Andern verbindet, das nicht zu hindern, was das Gefetz Jemanden erlaubt.“ Und der letztere erklärt fich darüber (*de jure nat. et gent. L. I. C. VI. §. XV.*): „dadurch, dafs man dem Gefetze die Kraft zu verbinden beilegt, fchliefst man ftillfchweigend die blofse Erlaubnifs von der Zahl der Gefetze aus. Ein Römifcher Rechtsgelehrter behauptet demohngeachtet: die Kraft des Gefetzes beftehet darin, dafs es gebietet, verbietet, erlaubt (*permittere*) und ftraft.*) Aber, eigentlich zu reden, ift die Erlaubnifs kein Act des Gefetzes, fondern ein blofser Nicht-act, wenn ich mich fo ausdrücken darf. Was das Gefetz erlaubt, gebietet daffelbe weder, noch verbietet es, folglich handelt es in diefer Rückficht gar nicht. In der That, wenn etwas weder geboten noch verboten ift, fo glaubt man fonft in allen Fällen, dafs es Jedermann frei ftehe, es zu thun oder nicht zu thun; und folglich mufs man es für erlaubt halten, wenn auch das Gefetz davon gar nichts erwähnt hat.

9. Barbeyrac (*Le droit de la guerre et de la paix par Hugues Grotius. Liv. I. Chap. I. §. IX, not. 5.*) antwortet: „die Erlaubnifs ift eine eben fo reale Wirkung des Gefetzes, wenn man es in feinem ganzen Umfange nimmt, als die ftärkfte Verbindlichkeit. Der Gefetzgeber disponirt über alle Handlungen derer, die von ihm abhängen; es giebt keine Handlung, in Rückficht welcher er nicht die Nothwendigkeit, fo oder anders zu handeln, auferlegen könnte. Aber kein Gefetzgeber übt feine Autorität in diefem Umfange aus, er läfst immer in Anfehung einer Menge Dinge die Freiheit**) nach Belieben zu handeln.“

---

*) *Legis virtus (haec) est: imperare, vetare, permittere, punire. Digeft. Lib. I. Tit. III. Leg. VII. ex Modestino.*

**) Dies ift die Freiheit, von der Kant fagt, fie werde durch keinen entgegengefetzten Imperativ eingefchränkt. Bei einer pofitiven

10. „Man kann, fährt Barbeyrac (a. a. O.) fort, dieſe Erlaubniſs nicht einen bloſsen Nicht-Act nennen. Es iſt ein ſehr poſitiver, obwohl gewöhnlich ſtillſchweigender Act, durch welchen der Geſetzgeber bloſs ſein Recht gewiſſermaſsen nicht geltend macht (*se relache de ſon droit*) *). So daſs, da die gebotenen und verbotenen Handlungen durch das Geſetz poſitiv feſtgeſetzt ſind, in ſo fern es eine Nothwendigkeit, die erſtern zu thun und die andern zu laſſen, auferlegt, von der man ſich nicht loſs machen kann, die erlaubten Handlungen durch das Geſetz auf ihre Art und nach ihrer Natur eben ſo poſitiv beſtimmt ſind, in ſo fern das Geſetz urſprünglich die (moraliſche) Macht ertheilt, ſie nach Belieben entweder zu thun oder zu laſſen, oder dieſe Befugniſs (rechtliche Erlaubniſs) beſtätigt und läſst, die es hätte, entweder ganz oder zum Theil, aufheben können. Es bedarf dazu keiner beſondern Erlaubniſs: das Stillſchweigen des Geſetzgebers iſt hinlänglich, auf eine poſitive Erlaubniſs zu allem, was weder geboten noch verboten iſt, zu ſchlieſsen. Ueberdem legt ja auch, wie ſelbſt Grotius zugeſtehet, die Erlaubniſs, die ein Geſetz Jemandeu giebt, andern die Verbindlichkeit auf, ihm kein Hinderniſs zu verurſachen, wenn es ihm einfallen ſollte, das zu thun, was das Geſetz erlaubt.“

11. „Dieſe Verbindlichkeit, fährt Barbeyrac (a. a. O.) fort, wird hervorgebracht, und muſs nothwendig hervorgebracht werden, durch ein Recht deſſen, dem das Geſetz die Freiheit giebt, nach ſeiner Willkühr zu

---

Geſetzgebung iſt es freilich äuſsere Freiheit, bei der Autonomie der Vernunft aber bloſse Uebereinſtimmung der ſinnlich afficirten Willkühr mit dem Geſetze.

*) Hier verſteht ſich Barbeyrac; durch die ſtillſchweigende Erlaubniſs macht der Geſetzgeber ſein Recht ebenfalls geltend. Er kann ja nicht verbieten, und gebieten, ohne das zu erlauben, was nicht in dem Gebote und Verbote mit begriffen iſt, und wenn er es auch nicht ausdrücklich geſagt, ſo iſt dennoch dieſe Erlaubniſs eben ſo wohl verbindend, als das Gebot und Verbot.

Digitized by Google

handeln. *) Denn mit allen Verbindlichkeiten, welche man in Beziehung auf einen Andern hat, ist ein Recht (des Andern) verbunden, das ihnen correspondirt; und nicht darum, weil man verpflichtet ist, dies oder jenes zu thun, hat ein Anderer das Recht, dieses zu fordern, sondern im Gegentheil, weil Jemand das Recht hat, dies oder jenes zu fordern, ist man verpflichtet, es zu thun.**) Woher rührt hier das Recht? Es kann blofs aus der Erlaubnifs des Gesetzes entspringen, eine Erlaubnifs, kraft welcher man auch Jedem widerstehen kann, der uns in dem Genusse dieses Rechts stöhren wollte."

12. „Endlich, sagt Barbeyrac (a. a. O.), weifs jeder, dafs die Gesetze zuweilen eine ausdrückliche Erlaubnifs bewilligen, entweder allen denen, die vom Gesetzgeber abhängen, oder nur einigen. Aus diesem allen folgt hinlänglich, dafs die Erlaubnifs nicht vom Begriff des Gesetzes ausgeschlossen werden mufs." Wenn man, sagt er an einem andern Ort (*Le droit de la nature et des gens Liv. I. ch. VI. §. XV. not.* 2), aufmerksam über die Natur der moralischen Gegenstände reflectirt, so wird man finden, dafs die allgemeine Idee des Gesetzes, in so fern sie den Willen eines Gesetzgebers bezeichnet, mit der Verbindlichkeit, gewisse Handlungen zu thun oder zu lassen, zugleich die (äufsere) Freiheit in sich schliefst, andere Handlungen

---

*) Oder vielmehr, da Verbindlichkeit die Nothwendigkeit der Handlung unter einem kategorischen Imperativ ist, so ist mit jeder Erlaubnifs ein kategorischer Imperativ des Gebots und Verbots für die Andern, und umgekehrt, verbunden. Es kann nichts erlaubt werden, ohne Andern zu gebieten. es zu verstatten, und zu verbieten, es zu hindern; und es kann nichts geboten und verboten werden, ohne Andern zu erlauben, zu fordern, dafs es geschehe, oder unterbleibe. Daher nun, weil die Erlaubnifs den Andern verpflichtet, scheint sie unmittelbar zu berechtigen, dahingegen das Gebot und Verbot verpflichtet, und dadurch den Andern mittelbar berechtigt.

**) Ich habe das Gegentheil gezeigt in meiner Grundlegung zur Metaphysik der Rechte. Züllichau 1796. 8. in den beiden ersten Abschnitten.

zu thun oder zu laſſen. Eine Freiheit, deren Bewilligung immer etwas Poſitives bei ſich führt, dieſe Bewilligung mag nun ausdrücklich oder ſtillſchweigend ſeyn. Da nun das Recht und die Verbindlichkeit zwei relative (correſpondirende) Ideen ſind, warum ſollte man nicht eben ſo wohl ein bloſses Erlaubniſsgeſetz (*Loi de ſimple permiſſion*) zulaſſen, als ein Verpflichtungsgeſetz (*Loi obligatoire*, Gebot und Verbot), das iſt eben ſowohl nöthig, um uns in den Stand zu ſetzen, ſicher und ungeſtraft (oder in der Ethik, um des Geſetzes willen) nach Belieben handeln oder nicht handeln zu können.

13. Grotius erklärt (*de iure belli ac pacis lib. I. cap. I. §. 17. num. 3.*) das Erlaubniſsgeſetz ſo: es iſt ein Wille des Geſetzgebers, durch welchen er denen, die von ihm abhängen, das Recht oder die moraliſche Macht giebt, gewiſſe Dinge ſicher und geſetzmäſsig zu beſitzen, und gewiſſe Handlungen nach Belieben zu thun, und ſelbſt von Andern zu fordern. Er giebt aber damit offenbar ſtillſchweigend zu, daſs die Erlaubniſs ein Act des Geſetzes iſt. Titius (*Obſ. in Pufendorf. L. LI.*) iſt der Meinung des Barbeyrac, auch J. Salden (*de Jure Natur. et Gent. ſecund. Hebraeos Lib. cap. IV.*).

14. Die Formeln, durch welche das Gebot und Verbot ausgedrückt werden, ſind: du ſollſt, du ſollſt nicht. Es fragt ſich nun, wie heiſst die Formel, durch welche das Erlaubniſsgeſetz ausgedrückt wird? und da iſt die Antwort: du kannſt oder du darfſt, als ein Weſen, das den Willen hat, das Sittengeſetz zu befolgen, d. i. es iſt dir moraliſch möglich. Man kann auch noch unterſcheiden zwiſchen ethiſch erlaubt, rechtlich erlaubt und geſetzlich erlaubt. Ethiſch erlaubt iſt eine Handlung, wenn ſie vor dem Gewiſſen erlaubt iſt; rechtlich erlaubt, wenn ſie keinem Recht eines Andern entgegen iſt; geſetzlich erlaubt könnte man die Handlung nennen, wenn man ſie zwar als ſittlich betrachtet, aber ohne Rückſicht auf die Geſinnung, mit der ſie geſchieht.

Hiernach ſtehen dieſe Begriffe ſo. Eine Handlung iſt durch das

	Gebot	Erlaubnifsgeſetz	Verbot
Ethiſch:	innerlich pflichtmäſſig,	ethiſch erlaubt,	innerlich pflichtwidrig,
Legalität:	äufserlich pflichtmäſſig, oder legal,	geſetzlich erlaubt,	äufserlich pflichtwidrig, oder illegal.
Rechtlich:	rechtsgültig,	rechtlich erlaubt oder befugt,	rechtswidrig.

15. Der einzige Umſtand, deſſen Erklärung noch Schwierigkeiten zu haben ſcheint, iſt das Kennzeichen, woran ich die Erlaubnifs zur Handlung erkenne. Und dieſes Kennzeichen iſt, daſs das Gegentheil der Maxime, wornach die Handlung geſchehen ſoll, eben ſo wohl allgemeines Geſetz ſeyn kann, als die Maxime ſelbſt. Man fragt z. B. ob es allgemeines Geſetz werden könne, Schweinefleiſch zum Nahrungsmittel zu gebrauchen, und da findet ſich, daſs dieſe Maxime ſich ſowohl als allgemeines Geſetz denken laſſe, indem darin kein Widerſpruch iſt, als auch als allgemeines Geſetz wollen laſſe. Aber eben ſowohl kann es auch allgemeines Geſetz ſeyn, Schweinefleiſch nicht zum Nahrungsmittel zu gebrauchen, wie es ſchon einmal unter einem Volke der Fall geweſen iſt. Folglich iſt es ein Erlaubnifsgeſetz der Ethik, Schweinefleiſch zum Nahrungsmittel zu gebrauchen; oder, du kannſt als ein nach dem Moralgeſetze lebender Menſch Schweinefleiſch eſſen.

16. Aber Geſetze, ſagt Kant (E. 15.), enthalten einen Grund objectiver praktiſcher Nothwendigkeit. Erlaubnifs hingegen enthält einen Grund der praktiſchen Zufälligkeit gewiſſer Handlungen, denn ſowohl die erlaubte Handlung als auch ihr Gegentheil iſt praktiſch

möglich. Widerſprechen ſich alſo nicht die Begriffe Geſetz und Erlaubniſs, wenn man ſie zuſammen in einen Begriff des Erlaubniſsgeſetzes vereinigt? Allein das Object des Geſetzes iſt hier die Erlaubniſs (denn Erlaubniſsgeſetz heiſst ſo viel, als ein Geſetz, welches die Erlaubniſs giebt), dieſe hat objective praktiſche Nothwendigkeit, das Object der Erlaubniſs iſt aber die Handlung, dieſe hat objectiv praktiſche Zufälligkeit. Ein Erlaubniſsgeſetz iſt alſo ein ſolcher praktiſcher Grundſatz, der für den Willen eines jeden vernünftigen Weſens praktiſche Nothwendigkeit hat, und Handlungen deſſelben für praktiſch zufällig erklärt; z. B. du kannſt, als ein Weſen, das den Willen hat, das Sittengeſetz zu befolgen, oder du darfſt jede Speiſe zu deiner Nahrung oder deinem Vergnügen genieſsen, die deiner Geſundheit nicht ſchädlich und dein Eigenthum iſt. Man ſieht übrigens aus der Stelle (E. 15.), daſs Kant ebenfalls für die Erlaubniſsgeſetze iſt. Daſs es übrigens bloſs erlaubte Handlungen, und folglich Erlaubniſsgeſetze der moraliſch-praktiſchen Vernunft giebt, kann man auch daraus ſehen, daſs jede Pflicht von weiter Verbindlichkeit, eben dieſer ihrer Natur nach, bloſs erlaubte Handlungen, vorausſetzt (T. 78), zwar nicht als Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, ſondern als ſolche, die in der Colliſion der Beſtimmungsgründe der moraliſch-praktiſchen Vernunft, d. i. durch die Einſchränkung einer Maxime durch die andere, verſtattet werden (T. 20.). Ein Beiſpiel davon ſiehe im Artikel: Ehe, 16. Auch ſagt Kant ſelbſt, man könne das rechtliche Poſtulat der praktiſchen Vernunft: eine Maxime, nach welcher, wenn ſie Geſetz würde, ein Gegenſtand der Willkühr an ſich (objectiv) herrenlos (*res nullius*) werden müſste, iſt rechtswidrig, ein Erlaubniſsgeſetz der praktiſchen Vernunft nennen, weil es uns eine Befugniſs (rechtliche Erlaubniſs) giebt (K. 56. 58).

Kant. Grundlegung zur Metaph. der Sitten II. Abſchn. S. 86.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre Einleitung I. S. VII. §. IV. S. XIX. ff. I. Th. I. Hauptſt. §. 2. S. 56. — S. 58.

Digitized by Google

Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptſt. S. 114 — S. 117.

Deſſ. Zum ewigen Frieden. I. Abſchn. *,* S. 15. *).

Deſſ. Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre. Einleit. VII. S. 20. — I. B. I. Hptſt. II. Artik. §. 7. Caſuiſt. Frage. S. 78.

Erörterung,

ſ. Expoſition.

Erſcheinen,

apparere, apparoitre. Ein Gegenſtand der Sinnlichkeit ſeyn (C. 43). Es iſt aber etwas ein Gegenſtand der Sinnlichkeit, wenn es unſere Sinne ſo afficirt, daſs wir eine Anſchauung davon bekommen, und es im Raum oder doch in der Zeit wahrnehmen. Man nennt es erſcheinen, weil dieſe Gegenſtände auſser der Erfahrung, wenn ſie nicht die Sinnlichkeit afficiren, auch nicht die Beſchaffenheit haben können, die ſie als Gegenſtände der Sinnlichkeit von derſelben bekommen. Sie können z. B. nicht im Raum, in der Zeit, nicht ausgedehnte Weſen u. ſ. w. ſeyn, weil dieſe Beſchaffenheiten ihren Grund in unſerer Sinnlichkeit, d. i. unſerm Vermögen, Eindrücke zu empfangen, haben, welche von dieſem Vermögen eine gewiſſe Form bekommen, ſo daſs ſie ſolche Gegenſtände werden, in denen wir das zu ſuchen haben, was uns afficirt.

2. Man ſieht es gewöhnlich für ausgemacht an, daſs die Gegenſtände der Sinnenwelt auch dann, wenn ſie nicht angeſchauet werden, folglich auch auſser der Erfahrung, wirklich ſo ſind, wie wir ſie wahrnehmen, und durch Beobachtungen und Erfahrungen ſie kennen lernen. Da aber ſo vieles von den Gegenſtänden *a priori*, d. i. unabhängig von aller Wahrnehmung, mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit kann ausgeſagt werden, ſo hat Kant zuerſt hieraus ganz richtig geſchloſſen, daſs

die ſinnlichen Gegenſtände nichts anders als Darſtellungen von etwas ſind, wie es uns erſcheint, d. i. ſo wie es unſere Sinne afficirt, und dadurch ſeine Beſchaffenheit als Erſcheinung enthalte, die kein Ding an ſich ſeyn kann, ſ. An ſich. (C. 69.)

3. Kant ſagt (C. 125): erſcheinen heifst empiriſch angeſchauet und gegeben werden. Geſetzt ich höre eine Muſik, ſo fällt ſie mir ins Gehör, und wird ein Gegenſtand für dieſen Sinn. Ich ſchaue dann die Muſik empiriſch an, durch mein Gehör, d. i. ich bekomme eine ſolche Vorſtellung von ihr, bei der ich eine Empfindung habe, durch die ich mir der Muſik als wirklich vorhanden bewuſst werde. Ich bringe die Muſik nicht ſelbſt hervor, ſondern ſie wird mir durch die Eindrücke auf meinen Sinn des Gehörs gegeben. Hätte ich kein Gehör, ſo gäbe es für mich keine Muſik, aber doch für Andere. Gäbe es aber gar keinen Sinn des Gehörs, ſo gäbe es auch gar keine Muſik, die aus Tönen beſteht, welche bloſs durchs Gehör und die Afficirung deſſelben ihr Daſeyn haben. Die Muſik erſcheint alſo, und iſt auſser der Erfahrung, an ſich, nicht vorhanden (C. 125.), ſ. Erſcheinung, Anſchauung und An ſich.

Kant. Critik der rein Vern. Elementarl. I Th. I. Abſchnitt. §. 3. III. S. 43. — II. Abſchnitt. §. 8 III. S 69. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. §. 14. S. 125.

Erſcheinung,

Phänomen, φαινομενον, *phaenomenon*, *phénomène*. Dasjenige, was dem Gegenſtande nur zufälliger Weiſe zukommt, und nur auf eine beſondere Stellung oder Organiſation dieſes oder jenes Sinnes (nicht für jeden menſchlichen Sinn überhaupt) gültig iſt (C. 62.). Das iſt die gewöhnliche empiriſche Bedeutung dieſes Worts. In dieſem Sinne ſagt man vom Regenbogen, er ſei eine Erſcheinung. Denn ein ſolcher farbiger Bogen iſt nicht wirklich an dem Ort vorhanden, wo wir ihn erblicken,

ſondern wir ſehen ihn nur, wenn es eine ganze Fläche oder Wand von Regentropfen giebt, welche die Sonne beſcheinet, ſo daſs von gewiſſen Stellen derſelben die Sonnenſtralen frei in unſer Auge gelangen können. Dieſer Regenbogen kömmt alſo dem Gegenſtand, d. i. den Regentropfen, die jene Wand bilden, nur zufälliger Weiſe zu, denn nicht immer, wenn es regnet, ſehen wir in den Tropfen einen Regenbogen. Ferner iſt er nur für die beſondere Stellung unſeres Auges gültig, er kann nicht geſehen werden, wenn wir nicht die Sonne im Rücken haben, indem wir jene Regenwand, welche die fallenden Regentropfen bilden, anblicken, und wenn die Sonne nicht höher als 51 Grad am Himmel ſteht. Hiernach iſt alſo der Regenbogen eine bloſse Erſcheinung, und der Sonnenregen die Sache an ſich ſelbſt, an welcher der Regenbogen zufällig erſcheint. Das iſt auch ganz richtig, wenn wir den Ausdruck Sache an ſich ſelbſt in phyſiſcher Bedeutung nehmen, und darunter das verſtehen, was in der allgemeinen Erfahrung, unter allen noch ſo verſchiedenen Lagen, die es zu den Sinnen hat, doch in der Anſchauung ſo und nicht anders beſtimmt iſt (C. 62. f.) Ein Beiſpiel von einem nur für die ſubjective Organiſation eines einzelnen Sinnes gültigen Phänomen iſt, daſs der Gelbſüchtige alles gelb ſieht.

2. In Kants transſcendentalem Syſteme heiſst aber Erſcheinung, oder Sinnenweſen (C. 306), jedes Object der ſinnlichen Anſchauung (C. XXVI.). Nehmen wir z. B. den ganzen Regenbogen mit dem Erfahrungsgegenſtande, der Regenwand, ſelbſt, worin er ſich zufällig bildet, und fragen, ohne uns daran zu kehren, daſs jeder Menſch, der mit uns einerlei Standpunct hat (das Geſicht nach der Regenwolke zugekehrt, und die Sonne im Rücken, niedriger als 51 Grad), den Regenbogen ſieht, folglich auch in der Wahrnehmung der Regentropfen, in denen ſich die Sonnenſtralen brechen, mit uns übereinſtimmt; ſo können wir noch fragen, ob, wenn wir nicht durch Sinne die Gegenſtände anſchaueten, bloſs kein Regenbogen da ſeyn würde, oder ob dann noch ein

andrer Unterſchied ſeyn würde. Und da behauptet Kant, daſs dann, wenn wir die Regentropfen ohne Sinne erkennen könnten, nicht ſo wie ſie durch die Sinne gewiſſe Beſchaffenheiten annehmen, dieſe Regentropfen ſelbſt nicht vorhanden ſeyn würden, und daſs ſie ſelbſt nicht nur, ſondern auch ihre runde Geſtalt, ja ſogar der Raum, in welchem ſie fallen, nichts an ſich ſelbſt ſind, ſondern bloſſe Erſcheinungen, d. i. bloſse Modificationen, oder Grundlagen unſerer ſinnlichen Anſchauung, daſs aber das eigentliche Object, welches kein Gegenſtand der Erfahrung iſt, ſondern der Grund des Daſeyns eines Erfahrungsgegenſtandes in unſern Sinnen, und das daher das transſcendentale Object heiſst, uns ganz unbekannt bleibt. In der empiriſchen Anſchauung können alſo empiriſche Erſcheinungen ſeyn, welche wegfallen, wenn der Sinn eine andere Stellung, oder Organiſation bekommt; aber die ganze empiriſche Anſchauung ſtellt uns nur eine transſcendentale Erſcheinung dar, und es iſt in dieſer Anſchauung gar nichts, was irgend eine Sache an ſich ſelbſt anzeige. Wir haben es daher überall in der Sinnenwelt, oder in der Erfahrung, ſelbſt bis zu der tiefſten Erforſchung ihrer Gegenſtände, keinesweges mit Dingen an ſich ſelbſt, ſondern mit nichts als mit Erſcheinungen zu thun (C. 62. f. P. 93.), ſ. Aeſthetik, 8 — 12. Dieſe Theorie iſt von der des Leibnitz über die ſinnlichen Gegenſtände ganz unterſchieden. Leibnitz nahm die Erſcheinungen als Dinge an ſich ſelbſt, ob'er gleich, wegen der Verworrenheit ihrer Vorſtellungen, die nach ſeiner Meinung die Sinne hinein brachten, dieſelben auch mit dem Namen der Phänomene belegte. Kant hingegen behauptet, die ſinnlichen Gegenſtände ſind darum Erſcheinungen, weil ſie nicht Dinge an ſich ſelbſt ſind, ſondern Vorſtellungen in unſern Sinnen, welche die Gegenſtände an ſich nicht verworren, ſondern gar nicht darſtellen, denen wir aber, durch den Verſtand genöthigt, Dinge an ſich zum Grunde legen müſſen, die wir aber gar nicht erkennen können (C. 320.). Leibnitz verwechſelte die reinen Verſtandesobjecte, oder Dinge an ſich ſelbſt mit den Erſcheinungen (C. 376.).

3. So wie alſo in der Erfahrung der Regenbogen nicht etwas iſt, was ſich in den Regenwolken befindet, ſondern bloſs in unſerm Sinn des Geſichts ſein Daſeyn hat, aber doch ſo, daſs auſser uns etwas iſt, was da verurſacht, daſs wir einen ſolchen Regenbogen erblicken; eben ſo iſt jeder Gegenſtand einer empiriſchen Anſchauung (Wahrnehmung C. 225. 422. Pr. 81.) ſelbſt nicht etwas, was ſich auch auſser der Erfahrung an irgend einem Ort ſo befände, denn ſelbſt jeder Ort iſt etwas im Raum, und hat folglich mit allem dem, was an dem Ort iſt, zuſammt dem ganzen Raum, nur in unſern Sinnen ſein Daſeyn, aber doch ſo, daſs wir, durch unſere Denkgeſetze ſelbſt genöthigt (Pr. 104. f.), nach welchen alles ſeinen Grund haben muſs, einen Grund des Daſeyns dieſer Gegenſtände in unſern Sinnen denken müſſen, der nicht wieder Erfahrungsgegenſtand, oder Erſcheinung ſeyn kann (C. 565.), ſondern das, was erſcheint, welches daher die intelligibele Urſache der Erſcheinung oder der tranſcendentale Gegenſtand heiſst, und uns gänzlich unbekannt iſt und bleiben muſs. Denn was die Gegenſtände an ſich ſelbſt ſeyn mögen, kann uns durch die aufgeklärteſte Erkenntniſs der Erſcheinung derſelben, die uns allein gegeben iſt, niemals bekannt werden (C. 69). Kant ſetzt in der Erklärung des Begriffs der Erſcheinung noch das Prädicat unbeſtimmt hinzu (C. 34), um dadurch das Gedachte auszuſchlieſsen, nicht der Gegenſtand, in ſo fern er ſchon durch Prädicate beſtimmt wird, ſondern ſo wie er ſich in der Anſchauung darſtellt, heiſst die Erſcheinung. Schon lange vor Lockes Zeiten, am meiſten aber nach dieſen, hat man allgemein angenommen und zugeſtanden, daſs man, unbeſchadet der wirklichen Exiſtenz äuſserer Dinge, von einer Menge ihrer Prädicate ſagen könne, ſie gehöreten nicht zu dieſen Dingen an ſich ſelbſt. Man nannte ſie daher Erſcheinungen, oder Gegenſtände, die auſser unſerer Vorſtellung keine eigene Exiſtenz haben. Dahin gehören z. B. die Wärme, die Farbe, der Geſchmack, der Geruch u. ſ. w. Kant behauptet nun, nicht nur dieſe Qualitäten der Cörper, ſondern auch alle übrigen, z. B. die Ausdehnung, der Ort, und überhaupt der Raum, mit allem, was ihm

anhängig iſt, die Undurchdringlichkeit oder Materialität, Geſtalt, Gröſse u. ſ. w. ſind nicht weniger Erſcheinungen. Jene ſind nur Modificationen einzelner Sinne, dieſe Modificationen der Sinnlichkeit überhaupt. Alle Eigenſchaften alſo, die die Anſchauung eines Cörpers ausmachen, gehören zu ſeiner Erſcheinung, als Ding an ſich iſt er uns gänzlich unbekannt (P. 64).

4. Man muſs aber ja nicht Erſcheinung und Schein für einerlei halten, welches von den älteſten Zeiten der Philoſophie her geſchah, und einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen iſt (Pr. 104). Man hat Kant, ob er gleich ausdrücklich (C. 349) vor dieſer Verwechſelung warnt, dennoch den Vorwurf gemacht, er verwandele die ganze Sinnenwelt in lauter Schein, (Pr. 65), da er ſie doch nur für Erſcheinungen erklärt. Etwas iſt nehmlich eine Erſcheinung, weil es von den Sinnen dargeſtellt wird, und der Gegenſtand an ſich nicht ſo beſchaffen ſeyn kann, als er in unſrer ſinnlichen Vorſtellung (der Erſcheinung) ſich darſtellt (Pr. 61,). Eine Erſcheinung iſt daher eine bloſse Vorſtellung, die, auſser unſern Gedanken, keine an ſich gegründete Exiſtenz hat (C. 518. f.), und erſt durch die Einwirkung der Sinnlichkeit auf die, durch die Afficirung der Sinnlichkeit hervorgebrachte, Empfindung gewirkt wird (C. 527). Sie iſt daher auch nur in der Wahrnehmung wirklich, die in der That nichts anders iſt, als die Wirklichkeit einer empiriſchen Vorſtellung, d. i. Erſcheinung (C. 521.). Aber etwas iſt Schein, wenn der Gegenſtand ganz anders von uns beurtheilt wird, als er wirklich beſchaffen iſt. Der Schein iſt daher ein irriger Gedanke, der weder in der Erfahrung, noch auſſer derſelben einen Gegenſtand hat, der dadurch gedacht würde, und durch den nicht bemerkten Einfluſs der Sinne auf den Verſtand im Urtheile deſſelben bewirkt wird. Die Erſcheinung iſt alſo ein Gegenſtand, ſo fern er angeſchauet wird, der Schein aber ein Irrthum im Urtheile über einen Gegenſtand. In den Sinnen iſt kein Schein, denn ſie irren ja nicht, indem ſie gar nicht urtheilen. Erſcheinung drückt das Ver

hältniſs des Gegenſtandes zu unſerer Sinnlichkeit, Schein ein Verhältniſs des Gegenſtandes zu unſerm Verſtande aus, ſ. Schein. Die ſinnlichen Gegenſtände ſind Erſcheinungen, ſie aber für Dinge an ſich halten, das iſt Schein, der durch den unbemerkten Einfluſs der Sinne auf den Verſtand entſpringt, welcher dadurch zu einem irrigen Urtheil verleitet wird (C. 349. f.)

5. Endlich muſs man ſich auch nicht vorſtellen, daſs Kant alles in bloſse Erſcheinung verwandelt. Denn es iſt unmöglich, etwas für Erſcheinung zu halten, ohne etwas vorauszuſetzen, das da erſcheint. Der Verſtand geſteht eben dadurch, daſs er Erſcheinungen annimmt, das Daſeyn von Dingen an ſich ſelbſt zu, und in ſo fern können wir ſagen, daſs die Vorſtellung ſolcher Weſen, die den Erſcheinungen zum Grunde liegen, mithin bloſſer Verſtandeswеſen (*intelligibilia*, d. i. Gegenſtände des reinen Verſtandes), nicht allein zuläſſig, ſondern auch unvermeidlich ſei. Darum iſt auch der gemeinſte Verſtand, wie bekannt, ſo geneigt, hinter den Gegenſtänden der Sinne noch immer etwas Unſichtbares, für ſich ſelbſt Thätiges zu erwarten. Er verdirbt es aber wiederum dadurch, daſs er ſich dieſes Unſichtbare verſinnlicht, d. i. zum Gegenſtande der Anſchauung machen will, und dadurch alſo nicht um einen Grad klüger wird (G. 107.). Kant giebt zu, was man irgend zugeben kann. Er geſteht, daſs es auſser uns Cörper, d. i. Dinge gebe, die, ob zwar nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorſtellungen kennen, welche ihr Einfluſs auf unſere Sinnlichkeit uns verſchafft, und denen wir die Benennung eines Cörpers geben, welches Wort alſo bloſs die Erſcheinung jenes uns unbekannten aber nichts deſtoweniger wirklichen Gegenſtandes bedeutet (Pr. 63.) Denn von dieſen Verſtandeswеſen, die darum ſo heiſsen, weil der Verſtand ſie ſich als den Grund der Erſcheinungen nothwendig denken muſs, erkennen wir gar nichts, nicht einmal das Daſeyn derſelben. Denn das Denken des Daſeyns derſelben, wel-

ches unſerm Verſtande nothwendig und unvermeidlich iſt, iſt noch bei weitem nicht ein Erkennen dieſes Daſeyns. Wir können uns gar nicht einmal eine Vorſtellung davon machen, wie etwas, das nicht im Raum und in der Zeit, und alſo nicht Erſcheinung iſt, vorhanden ſeyn kann. Denn mit der Vorſtellung eines Daſeyns müſſen wir immer das irgendwo und irgendwann verknüpfen, wenn wir dieſes Daſeyn erkennen wollen, ſ. Denken und Erkennen.

6. Man unterſcheidet an den Erſcheinungen die Materie und die Form. Die Materie der Erſcheinung iſt das, was in ihr Empfindung iſt, denn dieſe macht das Empiriſche aus; die Form der Erſcheinung iſt Raum und Zeit (Pr. 54). Es giebt ferner äuſsere und innere Erſcheinungen. Die äuſseren ſind diejenigen, welche im Raume ſind. Sie befinden ſich zugleich in der Zeit, weil die Zeit die Form unſeres inneren Sinnes iſt, und alſo alles, was ſich in den Sinnen befindet, folglich auch die äuſsere Anſchauung, eine Beſtimmung des Gemüths iſt, und daher auch zum innern Zuſtande gehört, und folglich der Form deſſelben, der Zeit, unterworfen ſeyn muſs. Denn alle Cörper mit ſammt dem Raume, darin ſie ſich befinden, ſind nichts als bloſse Vorſtellungen (K. VII.) in uns, und exiſtiren nirgends anders, als bloſs in unſern Gedanken (ſinnlichen Vorſtellungen). Sie ſind uns als auſser uns befindliche Gegenſtände gegeben, allein von dem, was ſie an ſich ſelbſt ſeyn mögen, wiſſen wir nichts, ſondern kennen nur Erſcheinungen (Pr. 62. ff.). Die innern Erſcheinungen ſind diejenigen, welche bloſs in der Zeit ſind, alſo alle unſere übrigen Vorſtellungen, die nicht räumlich ſind (C. 51.).

7. Was wir alſo erkennen, ſind bloſs Erſcheinungen, niemals Dinge an ſich ſelbſt. Auch den Begriff von ſich ſelbſt bekommt der Menſch nicht *a priori*, ſondern empiriſch, folglich erkennt er auch ſich ſelbſt nur, wie er ſich erſcheint, nicht wie er an ſich ſelbſt ſeyn mag. Denn er kann auch von ſich ſelbſt nur Kundſchaft einziehen durch den innern Sinn, und folglich nur

Digitized by Google

durch die Erſcheinung ſeiner Natur, und die Art, wie ſein Bewuſstſeyn afficirt wird (G. 105. ff.).

Erſitzung,

ſ. Verjährung.

Erweiterungsurtheil,

ſynthetiſches Urtheil, erweiterndes Urtheil, Verknüpfungsurtheil, *judicium ſyntheticum*, iſt ein ſolches Urtheil, in welchem das Verhältniſs des Subjects A zum Prädicat B ſo gedacht wird, daſs das Prädicat B entweder ganz auſser dem Begriff A liegt, und doch mit demſelben in Verknüpfung ſteht, oder, obwohl keinem Begriffe in A widerſpricht, dennoch in keiner Verknüpfung mit A ſteht. Es heiſst ein Erweiterungsurtheil, weil es wirklich unſere Erkenntniſs vom Subject A erweitert oder vergröſsert, indem es ein Prädicat zu demſelben hinzufügt, oder mit demſelben verknüpft, das wir, als dem A zugehörig, aus dem bloſsen Begriff des A nicht würden erkannt haben; oder weil es etwas von A verneint, wovon wir aus dem bloſsen Begriff von A nicht wiſſen können, ob es nicht mit A verknüpft iſt (C. 10. Pr. 25. f.).

1. Es giebt Erweiterungsurtheile *a poſteriori*, deren Urſprung empiriſch iſt, und da lehrt uns die Erfahrung, daſs B entweder mit A verknüpft iſt, oder nicht. Dieſe Urtheile ſind den analytiſchen entgegengeſetzt, in welchen B entweder in A enthalten iſt, oder einem Merkmal in A, dem — B widerſpricht. Erweiterungsurtheile aber können nimmermehr allein nach dem Satze des Widerſpruchs entſpringen, ihr Prädicat wird nicht ſchon im Subjecte gedacht (O. 133). Ein jedes Erweiterungsurtheil erfordert ein ganz anderes Princip, ob es zwar aus dieſem Princip oder Grundſatze jederzeit dem Satze des Widerſpruchs gemäſs abgeleitet werden muſs, denn dieſem Grundſatze des Denkens darf nichts zuwider ſeyn. Ein Cörper iſt ſchwer, iſt ein Urtheil, das meinen Begriff vom Cörper (welcher

hier das Subject A ist) erweitert, oder genauer bestimmt (O. 134.). Denn in dem Begriff des Cörpers liegen wohl die Merkmale: Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt, Gröfse u. s. w., aber nicht die Schwere. Sehe ich aber auf die Erfahrung zurück, von welcher ich den Begriff des Cörpers abgezogen habe, so finde ich mit den angeführten Merkmalen auch jederzeit die Schwere verknüpft. Die Erfahrung ist also hier das Princip oder der Grund, der mir es möglich macht, das Prädicat der Schwere zu dem Begriff des Cörpers hinzuzufügen, und meine Erkenntnifs von ihm zu erweitern. Die Erfahrung ist nehmlich selbst eine die Erkenntnifs erweiternde Verknüpfung der Anschauungen, folglich müssen auch Cörper und schwer, die die Erfahrung zusammen ausmachen, oder Theile derselben sind, in einer solchen, obwohl zufälligen Verknüpfung gedacht oder in einem Bewufstseyn verbunden werden (Pr. 26. f. 88. C. 12.).

2. Die Richtigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject in Erweiterungsurtheilen beruhet nicht auf Identität (C. 10.), sondern auf etwas Drittem, was weder im Subject noch im Prädicat liegt, noch diese selbst sind. Bei Erfahrungsurtheilen ist dieses Dritte die Erfahrung, bei mathematischen Urtheilen ist es die Anschauung in der Construction, bei philosophischen Erweiterungsurtheilen *a priori* ist es die Beschaffenheit unsers Erkenntnifsvermögens selbst, in so fern auf demselben die Möglichkeit der Erfahrung beruhet. Z. B. ein Cörper ist schwer; ich darf nur alle Cörper, die ich wahrnehme, in dieser Rückficht beobachten, so werde ich diese Verknüpfung zwischen Cörper und schwer jederzeit in der Erfahrung wahrnehmen. Sieben und fünf zusammen ist zwölf ($7+5=12$); ich darf nur, um dieses einzusehen, zwölf Puncte vermittelst der Einbildungskraft neben einanderstellen, d. h. die Zahl zwölfe ganz allgemein construiren, wie in A B,

A . . . . . B
C . . . . . F
D E

und sodann sieben Puncte C D als so viel Einheiten der Zahl sieben so unter AB setzen, dafs immer

eine Einheit von C D unter eine Einheit von A B zu ſtehen kömmt, und dann es mit der Zahl fünf E F eben ſo machen, nur ſo, daſs ich da fortfahre, wo die Zahl ſieben aufhört, ſo finde ich, daſs unter A B gerade ſo viel Puncte zu ſtehen kommen, als A B Puncte hat. Dieſe Conſtruction vertritt alſo hier die Stelle der Erfahrung, und gilt dennoch ganz allgemein für Einheiten von jeglicher Art, welche die Zahlen 7, 5 und 12 enthalten möchten. Alles, was in den Dingen Subſtanz iſt, das iſt beharrlich; iſt ein metaphyſiſches Erweiterungsurtheil. Hier iſt nun das Dritte, worauf die Verknüpfung zwiſchen Subſtanz der Dinge und der Beharrlichkeit der Subſtanz beruhet, die Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens und die darauf beruhende Möglichkeit der Erfahrung. Alle Wahrnehmungen kommen nach und nach in uns, und müſſen, wenn Erfahrung daraus werden ſoll, ſo mit einander verknüpft werden, daſs dieſe Verknüpfung mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit verbunden iſt. Nun ſind alle ſinnlichen Gegenſtände Erſcheinungen in der Zeit, und folgen auf einander, die Zeit ſelbſt aber bleibt, kann aber für ſich nicht wahrgenommen werden. Folglich muſs ſie in den Erſcheinungen ein Subſtrat haben, an dem die Folge der Beſtimmungen der Erſcheinungen wahrgenommen wird, und das iſt die Subſtanz, von der alles übrige nur Beſtimmungen ſind. Dieſe Subſtanz alſo muſs immer bleiben, ſonſt wäre die Erfahrung eines Wechſels der Beſtimmungen der Subſtanz nicht möglich, indem dieſer Wechſel an nichts wahrgenommen werden könnte (C. 225.), ſ. übrigens analytiſches Urtheil.

Erwerbung,

acquiſitio, *acquiſition*. Dies iſt der Name der Handlung, durch die ich mache (*efficio*), daſs etwas mein wird (K. 76.), deren Kenntniſs alſo einen der wichtigſten Theile der Rechtslehre, und folglich auch des Naturrechts, ausmacht. Ich will in dieſem Artikel Kants Lehre darüber auseinander ſetzen, dann zeigen, wie ich hierin mit ihm übereinſtimme, zuletzt aber

Digitized by Google

die vornehmſten Erklärungsarten der Naturrechtslehrer über die urſprüngliche Erwerbung hinzufügen.

Kants Lehre von der Erwerbung überhaupt.

1. Wie muſs ich es anfangen, wenn ich etwas erwerben will? Es giebt ein urſprüngliches und ein erworbenes äuſseres Mein. Urſprünglich mein iſt dasjenige Aeuſsere, was ohne Aeuſserung meiner Willkühr, und alſo einen rechtlichen Act mein iſt. Eine Erwerbung aber iſt urſprünglich, wenn ſie nicht von dem Seinen eines Andern abgeleitet iſt. Geſetzt, eine bisher unbekannte und unbewohnte Inſel in der Südſee werde entdeckt, ſie gehörte bisher Niemanden, war alſo nicht das Seine eines Andern, könnte ſie nun der Entdecker rechtlich für ſein Eigenthum erklären, ſo wäre dieſe Erwerbung urſprünglich (K. 76.).

2. Nichts Aeuſseres iſt urſprünglich mein, denn das äuſsere Meine iſt dasjenige, in deſſen Gebrauch mich zu ſtöhren Läſion ſeyn würde, ob ich gleich nicht im Beſitze deſſelben (nicht Inhaber des Gegenſtandes) bin (K. 61.). Nun giebt es nichts Aeuſseres von der Art, als der Boden, und was auf demſelben iſt (als Accidenzen deſſelben.) An dieſem hat aber urſprünglich ein jeder eben das Recht, was ich daran habe — Wohl aber kann etwas Aeuſseres urſprünglich (1.) erworben ſeyn. — Der Zuſtand der Gemeinſchaft des Mein und Dein (*communio*) kann nie als urſprünglich gedacht, ſondern muſs (durch einen äuſsern rechtlichen Act) erworben werden; obwohl der Beſitz eines äuſsern Gegenſtandes urſprünglich und gemeinſam ſeyn kann. Eine ſolche urſprüngliche Gemeinſchaft (*communio mei et tui originaria*) iſt nicht die uranfängliche (*communio primaeva*); denn unter dieſer letztern verſteht man diejenige, welche in der erſten Zeit der Rechtsverhältniſſe unter Menſchen geſtiftet worden, und nun auf Geſchichte gegründet werden kann, unter der erſtern aber verſteht man, daſs allen Menſchen der

Gemeinbeſitz des Erdbodens angebohren iſt, eine Vernunftidee, die aller rechtlichen Erwerbung zum Grunde liegt (K. 76. f.).

3. Kant ſtellt nun folgendes Princip der äuſsern Erwerbung auf: Mein iſt,

a. was ich (nach dem Geſetze der äuſsern Freiheit) in meine Gewalt bringe. Die äuſsere Freiheit, oder die Freiheit im äuſsern Gebrauche, iſt diejenige, auf welche ſich bloſs ſolche Geſetze beziehen, die nur auf bloſs äuſsere Handlungen und deren Geſetzmäſsigkeit gehen. Das Geſetz der äuſsern Freiheit iſt alſo dasjenige, was bloſs die äuſsere Handlung und deren Geſetzmäſsigkeit betrifft, und daher juridiſch heiſst. Es heiſst auch das äuſsere Geſetz. Ich bringe endlich etwas in meine Gewalt (*in poteſtatem meam redigo*), wenn ich durch einen Act der Willkühr das phyſiſche Vermögen erlange, beliebigen Gebrauch davon zu machen. (K. 57.). Folglich

b. wovon, als Object meiner Willkühr, Gebrauch zu machen, ich (nach dem Poſtulat der praktiſchen Vernunft) das Vermögen habe. — Das Poſtulat der praktiſchen Vernunft iſt das rechtliche: es iſt möglich, ein jedes äuſsere Object meiner Willkühr als das Meine zu haben (K. 56.). Endlich

c. was ich (gemäſs der Idee eines möglichen vereinigten Willens) will, es ſoll mein ſeyn. Die Idee eines möglichen vereinigten Willens iſt die Vorſtellung davon, daſs alle übrigen darin mit einſtimmen, daſs dasjenige das Meine ſeyn ſoll, wovon ich will, es ſoll das Meine ſeyn (K. 77.).

4. Die Momente (*attendenda*) der urſprünglichen Erwerbung ſind alſo:

a. die Apprehenſion (*apprehenſio*) eines Gegenſtandes, der Keinem angehört, widrigenfalls ſie der Freiheit Anderer nach allgemeinen Geſetzen widerſtreiten

würde. Dieſe Apprehenſion iſt die Beſitznehmung des Gegenſtandes der Willkühr im Raume und der Zeit; der Beſitz alſo, in den ich mich ſetze, iſt der Beſitz in der Erſcheinung (*poſſeſſio noumenon*), oder der ſinnliche, d. i. empiriſche Beſitz (die Inhabung) (K. 62.).

b. die Bezeichnung (*declaratio*) des Beſitzes dieſes Gegenſtandes und des Acts meiner Willkühr, jeden Andern davon abzuhalten, weil ſonſt ein Anderer das Meine apprehendiren könnte, als gehöre es noch Keinem.

c. die Zueignung (*appropriatio*) als Act eines äuſſerlich allgemein geſetzgebenden Willens (in der Idee), durch welchen jedermann zur Einſtimmung mit meiner Willkühr verbunden wird. Hierauf beruht der Schluſsſatz: der äuſsere Gegenſtand iſt mein, d. i. der Beſitz iſt ein bloſs rechtlicher (*poſſeſſio noumenon*) (K. 77. f.).

5. Die urſprüngliche Erwerbung eines äuſsern Gegenſtandes heiſst Bemächtigung (*occupatio*), und kann bloſs an cörperlichen Dingen (Subſtanzen) ſtatt finden. Wo nun eine ſolche ſtatt findet, bedarf ſie zur Bedingung des empiriſchen Beſitzes die Priorität der Zeit vor jedem Anderen, der ſich einer Sache bemächtigen will (*qui prior tempore potior iure*). Es muſs noch kein Andrer ſich in den Beſitz der Sache geſetzt haben, ſonſt iſt gar keine urſprüngliche Erwerbung derſelben möglich, weil der Andere wenigſtens das voraus hat, daſs er im Beſitze iſt, obwohl dieſer Beſitz darum noch nicht rechtlich iſt. Die Bemächtigung iſt als urſprünglich auch nur die Folge von einſeitiger Willkühr; denn wäre dazu eine doppelſeitige erforderlich, ſo würde ſie von dem Vertrag zweier (oder mehrerer) Perſonen abgeleitet ſeyn. Wäre zu der Bemächtigung nehmlich noch die Willkühr eines oder mehrerer Andern nöthig, dann wäre ſie doppelſeitig, aber dann wäre ſie aus dem Seinen dieſer Andern abgeleitet, folglich nicht urſprünglich und keine Bemächtigung. Wie aber ein ſolcher Act der Willkühr, als die

Digitized by Google

Bemächtigung ist, das Seine für Jemanden begründen könne, ist nicht leicht einzusehen; denn zu jedem rechtlichen Besitze wird die Willkühr aller als Rechtsgrund erfordert, indem die Maxime, nach welcher ich etwas erwerbe, stets allgemeingültig für die Willkühr aller seyn muss. Man muss aber ja nicht die ursprüngliche Erwerbung mit der ersten verwechseln. Die letztere hat blos zum Merkmal, dass vor ihr keine andere hergegangen ist, die erste, dass sie zugleich einseitig ist. Die Erwerbung eines öffentlichen rechtlichen Zustandes durch Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Gesetzgebung z. B. wäre eine erste Erwerbung, denn es darf keine vor ihr vorhergehen; aber sie ist darum noch keine ursprüngliche, denn sie wäre von dem besondern Willen eines jeden abgeleitet und allseitig; eine ursprüngliche Erwerbung muss blos von der Willkühr dessen abhängen, der erwirbt, weil sie sonst schon voraussetzt, dass das Erworbene eines Andern Eigenthum war, folglich nicht erst Eigenthum wurde. Die erste Erwerbung setzt blos keine andere Erwerbung vorher, die ursprüngliche aber, dass die erworbene Sache auch noch nicht Eigenthum war (K. 78. f.).

6. Die Erwerbung des äussern Mein und Dein wird eingetheilt, nach dem Objecte, das ich erwerbe, nach der Art, wie ich es erwerbe, und nach dem Rechtsanspruche.

A. Dem Objecte (der Materie) nach erwerbe ich entweder:

a. eine Substanz, d. h. eine cörperliche Sache, z. B. ein Stück Landes, oder

b. eine Causalität, d. h. die Leistung eines Anderen, z. B. dass mir jemand eine gewisse Arbeit verfertigen muss, weil ich sie ihm bereits bezahlt habe. Ich bin alsdann im Besitze der Willkühr des Andern, nehmlich diesen zur Leistung zu bestimmen, obgleich die Zeit der Leistung erst kommen soll, ich habe also wirklich etwas erworben, oder

c. eine Wechſelwirkung, d. h. eine Perſon ſelbſt, d. i. den Zuſtand derſelben, ſo fern ich über dieſen ihren Zuſtand rechtlich verfügen kann, z. B. eine Ehefrau (K. 79.).

7. B. Der Art (Form) nach, wie ich ein Object erwerbe, iſt die Erwerbung entweder

a. ein Sachenrecht (*ius reale*); oder

b. ein perſönliches Recht (*ius perſonale*); oder

c. ein dinglich-perſönliches Recht (*ius realiter perſonale*), nehmlich des Beſitzes (obzwar nicht des Gebrauchs) einer andern Perſon als einer Sache (K. 79.).

8. C. Dem Rechtsanſpruche (*titulus*), d. i. dem Rechtsgrunde nach, wodurch das Object rechtlich erworben wird, kann man die Erwerbung auch noch eintheilen. Zwar iſt der Rechtsgrund kein beſonderes Glied der Eintheilung der Rechte, weil es auſser der Materie und Form der Erwerbung kein Drittes geben kann, alſo die Eintheilung dadurch erſchöpft iſt. Allein der Rechtsgrund iſt doch ein Moment (*attendendum*) der Art, wie die Erwerbung ausgeübt werden kann. Es kömmt nehmlich dabei auf die Quantität in Anſehung der zu beſtimmenden Willkühr an, ob ſie nehmlich nur die Willkühr eines einzigen, oder vieler, oder aller Menſchen iſt. Denn hiervon hängt es ab, ob der Rechtsgrund der Beſitzung eine Thatſache, oder ein Vertrag, oder das Geſetz ſelbſt iſt. Dieſes giebt alſo nicht beſondere Rechte, aber doch beſondere Fundamente der Rechte, die nicht zu überſehen ſind. Hiernach wird etwas Aeuſseres erworben, entweder

a. durch den Act einer einſeitigen Willkühr (*voluntas unilateralis ſ. propria*). Das iſt der Rechtsgrund der Bemächtigung, wenn ſie rechtlich ſeyn ſoll, d. i. der urſprünglichen Erwerbung. Geſetzt, die Möglichkeit, auf ſolche Art zu erwerben, lieſse ſich nicht

Digitized by Google

einſehen, noch durch Gründe darthun, ſo müſste das doch gezeigt werden, und alſo gehörte es doch wenigſtens als Glied der vollſtändigen Eintheilung hierher. Allein wir werden in der Folge ſehen, daſs eine ſolche Erwerbung zwar nicht begriffen werden kann, aber doch vorausgeſetzt werden muſs. — Oder etwas Aeuſseres wird erworben

b. durch den Act einer doppelſeitigen Willkühr (*voluntas bilateralis*). Dies iſt der Rechtsgrund der Erwerbung durch Vertrag (*pacto*). — Oder etwas Aeuſseres wird erworben

c. durch den Act einer allſeitigen Willkühr (*voluntas univerſalis*). Das iſt der Rechtsgrund aller rechtlichen Erwerbung überhaupt, denn nur durch vereinigte Willkühr Aller in einem Geſammtbeſitze kann ich einen Andern verbinden, ſich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, und ſie folglich als das Meine anzuerkennen, wozu er ſonſt keine Verbindlichkeit haben würde.

Daſs übrigens dieſe Eintheilung auch ſo ausgedrückt werden kann, jedes Object wird erworben, entweder a. durch die That; oder b. durch Vertrag; oder c. durchs Geſetz, darf ich nicht erſt erinnern (K. 80.).

Kants Lehre von der urſprünglichen Erwerbung.

9. Die erſte Erwerbung einer Sache kann keine andere als die des Bodens ſeyn. Der Boden (unter welchem alles bewohnbare Land verſtanden wird) iſt, in Anſehung alles Beweglichen auf demſelben, als Subſtanz zu betrachten. Die Exiſtenz des Beweglichen iſt aber nur als Inhärenz anzuſehen, d. i. ohne den Boden, auf welchem ſich das Bewegliche befindet, könnte dieſes nicht exiſtiren, auch dauert der Boden immer fort, aber das Bewegliche auf demſelben wechſelt. So wie alſo in theoretiſcher Bedeutung die Accidenzen nicht auſserhalb der Subſtanz (getrennt von

Digitized by Google

derſelben) exiſtiren können, ſo kann in praktiſcher Bedeutung das Bewegliche auf dem Boden nicht das Seine von Jemanden ſeyn, wenn nicht angenommen wird, daſs auch der Boden das Seine ſei (K. 82. f.).

10. Dieſer Satz ſoll bewieſen werden. Setzet, der Boden gehöre Niemanden an, er ſei ganz herrenlos, er ſei nicht das Seine von Jemanden. Alsdann kann ich jede bewegliche Sache (wenn ſie auch das Seine von Jemanden iſt, die ſich auf ihm befindet, aus ihrem Platze ſtoſsen. Wenn mich nehmlich die bewegliche Sache etwa hindern ſollte, den Platz einzunehmen, wo ſie ſich befindet, ſo kann ich ſie von dieſem Platze entfernen, ohne daſs ich dadurch der Freiheit eines Andern Eintrag thue, oder gegen ſeine Willkühr handele, indem ja noch Keiner rechtlicher Beſizzer von dieſem Platze iſt, und folglich Keiner durch meine Handlung lädirt wird. Ich kann dieſes ſo oft wiederholen, wenn es nöthig iſt, um mir Platz zu machen, bis ſich die bewegliche Sache gänzlich verliert (bis ſie gänzlich zerſtört wird, und alſo der Andere dadurch das Seine verliert). Auch dadurch geſchieht der Freiheit eines Andern nicht Abbruch, weil wir annehmen, daſs Keiner Inhaber, oder rechtlicher Beſitzer des Bodens ſei, und folglich jenes Platzmachen nicht rechtlich hindern kann. Alles aber, was zerſtört werden kann, iſt beweglich. Ein Baum, ein Haus, eine Mauer u. ſ. w. werden zwar unter die unbeweglichen Dinge gerechnet; allein ſie ſind doch zerſtörbar, und der Materie nach beweglich, denn ich kann den Baum ausreiſſen, und das Haus abtragen, um mir Platz zu machen. Wenn es alſo auch gewöhnlich iſt, daſs man die Sache, die ohne Zerſtörung ihrer Form nicht bewegt werden kann, z. B. ein Haus, das man abtragen muſs, wenn man den Platz benutzen will, worauf es ſteht, ein Immobile, eine unbewegliche Sache, nennt; ſo iſt es doch eigentlich nicht das Beharrliche, oder die Subſtanz, woran der Begriff des Mein und Dein hier haftet, ſondern der Zuſtand, worin ſich die Subſtanz be-

Digitized by Google

findet, die ihr inhärirenden Accidenzen, das, was ihr anhängt, welches nicht die Sache selbst ist. Wenn ich ein Haus mein nenne, so sind es nicht die Steine, sondern die Form, worin diese Steine unter einander, zu einem Hause, befestiget sind, woran ich denke. Nenne ich aber die Steine mein, so ist es wiederum nicht die Materie, an die ich denke. Kurz, es sind immer die Accidenzen, von denen das Mein und Dein bei dem unbeweglichen Dinge (Immobile im gewöhnlichen Sinne) verstanden wird, folglich das Bewegliche und Zerstörbare. Dies muss also etwas haben, als das Seine dessen, dem das Bewegliche gehört, woran es so haftet, als ein Accidenz an seiner Subst anz, dem es inhäriren muss, und das unbeweglich ist; alles Mein muss einem Mein inhäriren, das nicht weiter inhärirt, sondern als Subst anz ein Mein ist, und das ist der Boden. Folglich muss der Boden vor jeder andern Sache erworben, und die Erwerbung desselben die erste seyn (K. 83.).

11. Ein jeder Boden kann ursprünglich erworben werden; denn sonst wäre es möglich, dass es einen äussern Gagenstand gäbe, wovon ich beliebigen Gebrauch zu machen das physische Vermögen hätte, ohne ihn als das Meine haben zu können. Der Grund der Möglichkeit dieser Erwerbung aber ist die ursprüngliche Gemeinschaft überhaupt: ein Satz, der sich auf folgenden Beweis gründet.

12. Alle Menschen sind ursprünglich, d. i. vor allem rechtlichen Act der Willkühr, im rechtmäsigen Besitze des Bodens, d. h. sie haben ein Recht, da zu seyn, wohin sie die Natur (ohne ihren Willen) gesetzt hat. Dieser Besitz ist ein gemeinsamer Besitz, weil die Erde eine Kugelfläche hat. Wäre die Oberfläche der Erde eine unendliche Ebene, so wäre die Gemeinschaft der Menschen nicht eine nothwendige Folge von ihrem Daseyn auf Erden. — Der Besitz aller Menschen auf Erden, der vor allem rechtlichen Act derselben vorhergeht, und von der Natur selbst constituirt ist, ist ein ursprünglicher Gesammtbesitz (*communio pos-*

ſeſſionis originaria). Dieſer Begriff iſt nicht empiriſch und von Zeitbedingungen abhängig, wie etwa der erdichtete, aber nie erweisliche eines uranfänglichen Geſammtbeſitzes (*communio primaeva*), ſondern ein praktiſcher Vernunftbegriff. Wäre er nehmlich empiriſch, ſo müſste er aus einem rechtlichen Act der äuſſern Freiheit entſprungen ſeyn, welches nicht möglich iſt, da er jeden rechtlichen Act der äuſſern Freiheit erſt möglich macht. Er liegt aber auch wirklich in der praktiſchen Vernunft jedem rechtlichen Act der äuſsern Freiheit zum Grunde, weil er *a priori* das Princip enthält, nach welchem allein die Menſchen den Platz auf Erden nach Rechtsgeſetzen gebrauchen können (K. 83. f.).

13. Der rechtliche Act dieſer Erwerbung iſt Bemächtigung (*occupatio*). Die Beſitznehmung (Apprehenſion, *apprehenſio*), als der Anfang der Inhabung einer cörperlichen Sache im Raume (*poſſeſſionis phyſicae*), ſtimmt unter keiner andern Bedingung mit dem Geſetze der äuſsern Freiheit von Jedermann (mithin *a priori*) zuſammen, als unter der der Priorität in Anſehung der Zeit, welche erſte (frühere) Beſitznehmung (*prior apprehenſio*) ein Act der Willkühr iſt. Der Wille aber, die Sache, mithin auch ein beſtimmter abgetheilter Platz auf Erden, ſolle Mein ſeyn, d. i. die Zueignung (*appropriatio*), kann in einer urſprünglichen Erwerbung nicht anders als einſeitig (*voluntas unilateralis ſ. propria*) ſeyn, weil eine doppelſeitige den rechtlichen Beſitz von dem Seinen eines Andern ableiten würde. Nun heiſst die Erwerbung eines äuſsern Gegenſtandes der Willkühr durch einſeitigen Willen die Bemächtigung; folglich kann die urſprüngliche Erwerbung deſſelben, mithin auch eines abgemeſſenen Bodens, nur durch Bemächtigung (*occupatio*) geſchehen, und der rechtliche Act der urſprünglichen Erwerbung iſt Bemächtigung (K. 84. f.).

14. Die Möglichkeit, auf ſolche Art zu erwerben, läſst ſich auf keine Weiſe einſehen, noch durch Gründe

Digitized by Google

darthun, sondern ist die unmittelbare Folge aus dem Rechts-Postulat der praktischen Vernunft: es ist möglich, einen jeden äussern Gegenstand meiner Willkühr als das Meine zu haben; d. i. eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkühr an sich (objectiv) herrenlos (*res nullius*) werden müsste, ist rechtswidrig. Dieser einseitige Wille aber kann doch eine äussere Erwerbung nicht anders berechtigen (rechtlich oder rechtsgültig machen), als nur in so fern er in einem *a priori* vereinigten (d. i. durch die Vereinigung der Willkühr aller, die in ein praktisches Verhältniss gegen einander kommen können,) absolut gebietenden Willen enthalten ist. Denn der einseitige Wille (wozu auch der doppelseitige, aber doch besondere Wille gehört) kann nicht Jedermann eine Verbindlichkeit auflegen, die an sich zufällig ist, sondern dazu wird ein allseitiger nothwendig vereinigter und darum allein gesetzgebender Wille erfordert. Denn das allgemeine Princip des Rechts ist: eine jede Handlung ist recht (rechtlich oder rechtsgültig), die, oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkühr eines jeden mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann (K. XXXIII.); nun ist Uebereinstimmung der freien Willkühr eines jeden mit der Freiheit von Jedermann nur nach dem Princip eines nothwendig vereinigten und darum allein gesetzgebenden Willens möglich, folglich ist ein äusseres Mein und Dein nur möglich, wenn der einseitige und doppelseitige Wille bei der Erwerbung in einem *a priori* vereinigten absolut gebietenden Willen enthalten ist (K. 85. f.).

15. Nur in einer bürgerlichen Verfassung kann etwas peremtorisch, dagegen im Naturstande zwar auch, aber nur provisorisch, erworben werden. Wenn das bewiesen wird, so folgt, dass die bürgerliche Verfassung Pflicht ist, mithin es ein wirkliches Rechtsgesetz der Natur ist, in bürgerlicher Verfassung zu leben und sie zu stiften. Nun

war der empirische Titel der Erwerbung die auf ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens gegründete physische Besitznehmung (*apprehensio physica*), welchem der Vernunfttitel einer intellectuellen Besitznehmung (mit Weglassung aller empirischen Bedingungen in Raum und Zeit) correspondiren muss, weil dem Besitze nach Vernunftbegriffen des Rechts (dem intellectuellen) nur ein Besitz in der Erscheinung (ein empirischer) untergelegt werden kann. Der Vernunfttitel, oder die unumgängliche, obwohl stillschweigende Bedingung (*conditio sine qua non*) aller Erwerbung kann aber nur die Idee eines *a priori* vereinigten (also nothwendig zu vereinigenden) Willens Aller seyn. Nun ist der Zustand eines zur Gesetzgebung wirklich allgemein vereinigten Willens der bürgerliche Zustand. Also nur in Conformität mit der Idee eines bürgerlichen Zustandes, d. i. in Hinsicht auf ihn und seine Bewirkung, und doch vor der Wirklichkeit desselben (denn sonst wäre die Erwerbung abgeleitet) d. h. provisorisch, kann etwas Aeusseres ursprünglich erworben werden; die peremtorische (durch den wirklich allgemein vereinigten Willen bestätigte oder wirklich rechtlich gewordene) Erwerbung findet nur im bürgerlichen Zustande statt. Die provisorische Erwerbung ist aber dennoch eine wahre, nach dem Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft (K. 86. f.).

16. Ich bin im Naturstande befugt, einen Boden so weit in Besitz zu nehmen, als ich ihn vertheidigen kann, das Meer also so weit, als die Kanonen auf den Küsten reichen. — Die Bearbeitung des Bodens (Bebauung, Beackerung, Entwässerung, Verschönerung u. dergl.) ist kein Grund der Erwerbung desselben, denn erst muss (nach 9.) die Substanz als das Seine anerkannt seyn, ehe die Accidenzen (die Formen) ein Object des rechtlichen Besitzes werden können. Die Bearbeitung ist nichts weiter, als ein äusseres Zeichen der Besitznehmung, welches man durch viele andere ersetzen kann, die weniger Mühe kosten. — Es darf auch Keiner Jemanden in dem Act seiner Besitznehmung so hindern, dass keiner von beiden des

Digitized by Google

Rechts der Priorität theilhaftig würde, und der Boden immer als keinem angehörig frei bliebe; denn derjenige, der den Andern hinderte, müfste fich doch felbft auf irgend einem benachbarten Boden befinden, alfo wäre eine abfolute Verhinderung ein Widerfpruch; aber refpectiv auf einen gewiffen (zwifchen liegenden Boden) würde die Verhinderung mit dem Rechte der Bemächtigung zufammen beftehen, und der Boden neutral feyn; dann ift aber der Boden nicht herrenlos (*res nullius*), fondern wird von beiden zur Scheidung gebraucht, gehört alfo wirklich beiden gemeinfchaftlich. — Man kann auch auf einem Boden eine Sache als die Seine haben, von dem kein Theil das Seine von Jemanden ift, dann fteht nehmlich der ganze Boden dem Volke, und folglich jedem einzelnen zu. Auf dem Boden eines Andern kann man aber nur durch Vertrag das Seine haben. — Endlich ift die Frage: können zwei benachbarte Völker (oder Familien) einander widerftehen, eine gewiffe Art des Gebrauchs eines Bodens anzunehmen? Allerdings; denn die Art, fich auf dem Erdboden überhaupt anfäfsig zu machen, ift eine Sache des blofsen Beliebens (*res meae facultatis*, der rechtlichen Erlaubnifs oder Befugnifs, f. Erlaubt). — Zuletzt kann noch gefragt werden: ob man befugt fei, auf dem Boden eines nicht in bürgerlicher Verfaffung lebenden Volks (mit Gewalt oder durch betrügerifchen Kauf des Bodens) Colonien zu errichten, um daffelbe zu einer bürgerlichen Verfaffung zu bringen; zumal es die Natur felbft (als die das Leere verabfcheuet) fo zu fordern fcheint, und grofse Landftriche in andern Welttheilen an gefitteten Einwohnern fonft Menfchenleer geblieben wären? Allein diefe Art der Erwerbung des Bodens ift die Heiligung eines böfen Mittels zu guten Abfichten (Jefuitismus), und folglich verwerflich. — Die Aufgabe von der urfprünglichen Erwerbung wird alfo nur durch den urfprünglichen Vertrag aufgelöfet, diefer mufs fich aber aufs ganze menfchliche Gefchlecht erftrecken, fonft würde die Erwerbung doch immer nur proviforifch bleiben (K. 87. — 90.).

Digitized by Google

Kants Expoſition und Deduction des Begriffs einer urſprünglichen Erwerbung des Bodens.

17. Expoſition. Alle Menſchen ſind urſprünglich in einem Geſamtbeſitze des Bodens der ganzen Erde (*communio fundi originaria*), mit dem ihnen von Natur zuſtehenden Willen (eines jeden), denſelben zu gebrauchen (*lex juſti*); aber die natürlich unvermeidliche Entgegenſetzung der Willkühr des Einen gegen die des Andern würde allen Gebrauch dieſes Bodens aufheben, wenn nicht in dem Willen zugleich das Geſetz für die einander widerſtreitende Willkühr läge, nach welchem einem Jeden ein beſonderer Beſitz auf dem gemeinſamen Boden beſtimmt werden kann (*lex iuridica*). Aber das austheilende Geſetz des Mein und Dein eines Jeden am Boden kann nicht anders als aus einem urſprünglich und *a priori* vereinigten Willen (der zu dieſer Vereinigung keinen rechtlichen Act vorausſetzt) hervorgehen, mithin nur im bürgerlichen Zuſtande (*lex iuſtitiae diſtributivae*), der allein beſtimmt, was (innerlich der Form nach) recht (durch die *lex juſti* beſtimmt), was (als Materie auch äuſserlich, d. i. deſſen Beſitzſtand) rechtlich (durch die *lex iuridica* beſtimmt) und was (und wovon der Ausſpruch vor einem Gerichtshofe in einem beſondern Falle unter dem gegebenen Geſetze dieſem gemäſs) Rechtens (durch die *lex iuſtitiae* beſtimmt) iſt; dies folgt aus dem Axiom der äuſsern Freiheit, nach welchem das Mein und Dein mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Geſetze muſs zuſammen beſtehen können. In dieſem Zuſtande aber proviſoriſch, d. i. vor Gründung des bürgerlichen Zuſtandes und doch in Abſicht auf denſelben, nach dem Geſetze der äuſsern Erwerbung zu verfahren, iſt Pflicht, folglich auch rechtliches Vermögen des Willens Jedermann zu verbinden, den Act der Beſitznehmung und Zueignung, ob er gleich nur einſeitig iſt, als gültig anzuerkennen. Folglich iſt eine proviſoriſche Erwerbung des Bodens möglich (K. 90. f.).

Digitized by Google

18. Eine ſolche Erwerbung aber bedarf doch, und hat auch, eine Gunſt des Geſetzes, oder ein Erlaubniſsgeſetz (*lex permiſſiva*), in Anſehung der Grenzen des rechtlich möglichen Beſitzes, für ſich (ſ. Erlaubt). Denn dieſe Erwerbung geht vor dem rechtlichen Zuſtande vorher, und leitet bloſs dazu ein, aber iſt noch nicht peremtoriſch. Dieſe Gunſt (rechtliche Erlaubniſs oder Befugniſs) erſtreckt ſich aber nicht weiter, als bis zur Einwilligung Anderer (Theilnehmender) zur Errichtung des rechtlichen Zuſtandes, führt aber allen Effect einer rechtmäſsigen Erwerbung bei ſich, bei dem Widerſtande der Theilnehmer in den bürgerlichen Zuſtand zu treten, und ſo lange dieſer Widerſtand währt, weil der Ausgang auf Pflicht gegründet iſt (K. 91. f.).

19. Deduction. Der Grund, aus welchem etwas ein Recht iſt, heiſst der Rechtsgrund, oder der Rechtstitel (*titulus*) (ſ. Rechtsgrund, Rechtstitel); der Rechtstitel der urſprünglichen, und damit auch aller abgeleiteten Erwerbung, iſt alſo die urſprüngliche Gemeinſchaft des Bodens, wie wir geſehen haben (17.). Dieſe urſprüngliche Gemeinſchaft hing davon ab, daſs die Erde eine Kugelfläche hat, mithin davon, daſs der äuſsere Beſitz durch den Raum bedingt war, oder von der Beſchaffenheit deſſelben abhing (12.). Die Erwerbungsart aber fanden wir in den empiriſchen Bedingungen der Beſitznehmung (*apprehenſio*), daſs dieſe nehmlich eine erſte Beſitznehmung iſt, oder Priorität in Anſehung der Zeit hat (13.). Mit dieſer Erwerbungsart war der Wille verbunden, den äuſsern Gegenſtand als den Seinen zu haben, oder die Zueignung (*appropriatio*), welche einſeitig war, weil ſie ſonſt von dem Seinen eines Andern abgeleitet geweſen wäre (13.). Nun iſt noch nöthig, den Begriff der Erwerbung ſelbſt aus den Principien der reinen rechtlich-praktiſchen Vernunft zu entwickeln; denn wir haben noch nicht geſehen, wie der empiriſche Beſitz (*poſſeſſio phaenomenon*) in einen intelligibeln Beſitz (*poſſeſſio noumenon*) verwandelt werden könne. Unter der Erwerbung iſt nehmlich zu verſtehen, daſs etwas, das ich phyſiſch be-

Digitized by Google

nutzen kann, und alſo ein Gegenſtand meiner Willkühr iſt, die Beſchaffenheit bekomme, daſs es ein äuſseres Mein werde, und zwar ſo, daſs es vorher noch Niemand als das Seine beſeſſen habe, ſondern die Erwerbung urſprünglich ſei. Dies folgt noch nicht aus der Apprehenſion, auch nicht aus der Zueignung. Jetzt ſoll alſo der Begriff des intelligibeln Beſitzes eines Gegenſtandes entwickelt werden, dadurch wird zugleich vollends alles das ergänzt ſeyn, was man bei dem Artikel: Beſitznehmung, vermiſſen könnte (K. 92.).

20. Der Rechtsbegriff vom äuſseren Mein und Dein kann nicht das Mein und Dein an einem andern Ort bedeuten, als wo ich bin, denn er iſt ein Vernunftbegriff; ſondern nur etwas von mir Unterſchiedenes, in deſſen nicht empiriſchem Beſitze (einer gleichſam fortdauernden Apprehenſion) ich bin, und daſs ich es dennoch in meiner Gewalt habe (oder daſs es ſo mit mir verknüpft iſt, daſs es mir möglich iſt, es zu gebrauchen). Hierdurch abſtrahiren wir alſo gänzlich von dem Verhältniſſe der Perſon zu den Gegenſtänden (dem bloſs phyſiſchen Beſitze), und bekommen ein Verhältniſs einer Perſon zu Perſonen (worin eben der rechtliche oder intelligibele Beſitz beſtehet), nehmlich alle dieſe Perſonen durch den Willen der erſten Perſon zu verbinden, gemäſs dem Poſtulat des Vermögens der praktiſchen Vernunft und der allgemeinen Geſetzgebung des *a priori* als vereinigt gedachten Willens (K. 92. f.).

21. Daſs die Formgebung eines Bodens keinen Titel der Erwerbung deſſelben, d. i. der Beſitz des Accidenz (der Form) nicht einen Grund des rechtlichen Beſitzes der Subſtanz abgeben könne, ſondern vielmehr umgekehrt das Mein und Dein nach der Regel (*acceſſorium ſequitur ſuum principale*, die Nebenſache folgt der Hauptſache) aus dem Eigenthum gefolgert werden müſſe, wäre für ſich ſelbſt klar, wenn nicht die Vorſtellung täuſchte, als mache man die bearbeitete Sache durch die Bearbeitung derſelben (gleichſam einen Dienſt den man ihr leiſtet) gegen

Digitized by Google

ſich verbindlich (als habe ſie nun die Pflicht auf ſich, uns zu dienen, welches eine Perſonificirung dieſer Sache iſt). Man würde ſonſt wahrſcheinlicher Weiſe nicht ſo leichten Fuſses über die Frage weggeglitten ſeyn: wie iſt ein Recht in einer Sache möglich? d. i. wie kann ich ein Recht haben gegen jeden Beſitzer derſelben? oder, was iſt das, was da macht, daſs ich mich wegen eines äuſsern Gegenſtandes an jeden Inhaber deſſelben halten, und ihn nöthigen kann, mich wieder in Beſitz deſſelben zu ſetzen (K. 80)? Denn das Recht gegen einen jeden Beſitzer einer Sache bedeutet nur die Befugniſs der beſondern Willkühr zum Gebrauch eines Objects, ſo fern ſie als mit dem Geſetze des ſynthetiſch-allgemeinen Willens (der vereinigten Willkühr Aller in einem Geſammtbeſitze) zuſammenſtimmend und in demſelben enthalten gedacht werden kann (K. 93. f.).

22. Mit dem Boden erwerbe ich alle auf demſelben befindliche und keinem Andern gehörige Cörper ohne einen beſondern rechtlichen Act (nicht *facto* ſondern *lege*), weil ſie als der Subſtanz inhärirende Accidenzen betrachtet werden können (*iure rei meae*). Ob aber der erwerbliche Boden ſich noch weiter als das Land ausdehnen laſſe, muſs nach eben denſelben Grundſätzen beurtheilt werden. So weit ich aus meinem Sitze mechaniſches Vermögen habe, meinen Boden gegen den Eingriff Anderer zu ſichern (z. B. ſo weit die Kanonen vom Ufer abreichen), gehört er zu meinem Beſitze und das Meer iſt bis dahin geſchloſſen (*mare clauſum*). Da aber auf dem weiten Meere ſelbſt kein Sitz möglich iſt, ſo kann der Beſitz auch nicht bis dahin ausgedehnt werden, und offene See iſt frei (*mare liberum*). Das Stranden aber kann von dem Strandeigenthümer nicht zum Erwerbrecht gezählt werden, weil es nicht Läſion (ja überhaupt kein Factum) iſt, und die Sache nicht als *res nullius* (das Seine von Keinem) behandelt werden kann. Ein Fluſs dagegen kann unter jobbenannten Einſchränkungen (proviſoriſch) urſprünglich von dem erworben werden, der im Beſitze beider Ufer iſt, ſo weit der Beſitz ſeines Ufers reich (K. 94. f.).

Digitized by Google

23. Der äufsere Gegenstand, welcher der Substanz nach das Seine von Jemanden ist, ist dessen Eigenthum (*dominium*), welchem alle Rechte in dieser Sache (wie Accidenzen der Substanz) inhäriren (nicht für sich abtrennlich von dem Eigenthume, sondern blofs an demselben existiren); der rechtliche Besitzer derselben heifst der Eigenthümer (*dominus*), der nach Belieben über sein Eigenthum verfügen kann (*ius disponendi de re sua*). Aber hieraus folgt von selbst: dafs ein solcher Gegenstand nur eine cörperliche Sache seyn könne, gegen die man keine Verbindlichkeit hat, daher ein Mensch sein eigener Herr (*sui iuris*), aber nicht Eigenthümer von sich selbst (*sui dominus*) (über sich nach Belieben disponiren zu können), geschweige denn von andern Menschen seyn kann, weil er der Menschheit in seiner eigenen Person verantwortlich ist. Dies gehört eigentlich nicht hierher, sondern wird nur beiläufig zum bessern Verständnisse des kurz vorher gesagten angeführt. Es kann ferner zwei volle Eigenthümer einer und derselben Sache geben, und dennoch die Sache nur einem als das Seine zugehören, wenn von den sogenannten Miteigenthümern (*condomini*) der eine nur den ganzen Besitz ohne Gebrauch (*dominus directus*), der andere den Gebrauch der Sache sammt dem Besitze hat (*dominus utilis*) (K. 93. f.).

Kants Lehre von der idealen Erwerbung eines äufsern Gegenstandes der Willkühr.

24. Kant nennt diejenige Erwerbung ideal, die keine Causalität in der Zeit enthält, mithin eine blofse Idee der reinen Vernunft zum Grunde hat. Sie ist nichts desto weniger wahre Erwerbung, der Erwerbact ist nur nicht empirisch, indem das Subject von einem Andern erwirbt, der entweder noch nicht ist (von dem man blofs die Möglichkeit annimmt, dafs er sei), oder eben aufhört zu seyn, oder nicht mehr ist. Dies giebt drei ideale Erwerbungsarten: A. durch

Digitized by Google

Erſitzung; B. durch Beerbung; C. durch unſterbliches Verdienſt. Alle drei können zwar nur im öffentlichen rechtlichen Zuſtande ihren Effect haben, ſind aber auch im Naturzuſtande denkbar, um die Geſetze in der bürgerlichen Verfaſſung darnach einzurichten (*ſunt iuris naturae*) (K. 130. f.).

25. A. Ich erwerbe das Eigenthum eines Andern bloſs durch den langen Beſitz (*uſucapio*). Nicht darum, weil ich die Einwilligung des Eigenthümers dazu rechtmäſsig vorausſetzen darf (*per conſenſum praeſumtum*); noch weil ich, da er nicht widerſpricht, annehmen kann, er habe ſeine Sache aufgegeben (*rem derelictam*). Sondern darum, weil ich ihn bloſs durch meinen langen Beſitz ausſchlieſsen darf. Denn, wenn es auch einen wahren Eigenthümer giebt, der auf dieſe Sache Anſpruch macht (ein Prätendent iſt), ſo kann ich ſein bisheriges Daſeyn ignoriren (es iſt ſo gut, als wüſste ich davon nichts). Ich darf völlig ſo verfahren, als ob er während der ganzen Zeit, da ich die Sache beſeſſen habe, ein bloſſes Gedankending geweſen wäre (das auſser meiner Vorſtellung keine äuſsere Wirklichkeit gehabt hätte). Und das gilt ſogar auch dann, wenn ich gleich davon, daſs er exiſtirte, und daſs er Anſpruch auf die Sache mache, hinreichend benachrichtigt ſeyn möchte. — Man nennt dieſe Art der Erwerbung, nicht ganz richtig, die durch Verjährung (*per praeſcriptionem*) *), oder Ausſchlieſſung des vorigen Eigenthümers von dem Beſitze der Sache, die er ſo lange nicht für ſein Eigenthum erklärt, und als ſolches behandelt hat. Die Ausſchlieſsung (*praeſcriptio*) iſt nur als die Folge von der Erwerbung durch langen Beſitz (*uſucapio*) anzuſehen, die Erwerbung muſs vorhergegangen ſeyn, ſonſt wäre es unmög-

*) Die Römer machten noch einen Unterſchied zwiſchen *uſucapio* und *praeſcriptio*: das erſtere iſt die Erlangung des Eigenthums durch langen Beſitz; das letztere die Ausſchlieſsung des vorigen Eigenthümers durch dieſe Erlangung; doch werden beide Wörter gemeiniglich mit einander verwechſelt.

Digitized by Google

lich, dafs Jemand von dem Beſitze ſeines Eigenthums könnte ausgeſchloſſen werden. Die Möglichkeit einer ſolchen Erwerbung (*uſucapio*) iſt nun zu beweiſen (K. 131. f.).

26. Wer nicht einen beſtändigen Beſitzact (*actus poſſeſſorius*) einer äufsern Sache ausübt, wird mit Recht (als Beſitzer) als nicht exiſtirend angeſehen. Denn er kann nicht über Läſion klagen, ſo lange er ſich nicht zum Titel eines Beſitzers berechtigt. Erklärt er ſich aber nach eines Andern Beſitznehmung für den Eigenthümer, ſo giebt er ſich dadurch nur für den ehemaligen Eigenthümer an. — Es kann alſo nur ein rechtlicher, und zwar ſich continuirlich erhaltender und documentirter Beſitzact ſeyn, durch welchen er ſich das in langer Zeit nicht gebrauchte Seine ſichert (K. 132. f.).

27. Geſetzt, die Verſäumung dieſes Beſitzacts begründete nicht einen zu Recht beſtändigen Beſitz (*poſſeſſio irrefragrabilis*) eines geſetzmäſsigen und ehrlichen Beſitzers (*poſſeſſio bonae fidei*), und die Sache könne darum noch nicht für erworben angeſehen werden; ſo würde es gar keine peremtoriſche (geſicherte) Erwerbung geben. Dann wäre Niemand bei ſeinem Eigenthum ſicher, weil er nie wiſſen könnte, ob es nicht ſchon einmal einen rechtmäſsigen Beſitzer gegeben habe, der dieſes ſein Eigenthum nicht rechtsgültig veräufsert habe, und es alſo einmal wieder zurückfordern könne, weil die Geſchichtskunde ihre Nachforſchung bis zum erſten Beſitzer und deſſen Erwerbart hinauf zurück zu führen nicht vermögend iſt. Sollte nehmlich die Erſitzung kein Eigenthum begründen, und man dadurch nichts erwerben können, ſo müſste es von jedem Eigenthum eine ſichere Geſchichte geben, ſo wohl von der urſprünglichen Erwerbung deſſelben, oder wie eine Sache zuerſt zu Eigenthum wurde, als auch davon, wie es durch Verträge oder Beerbung u. ſ. w. rechtlich von dem einen Beſitzer auf den andern übergegangen iſt, denn nur durch dieſe Geſchichte würde man ſich überzeugen können, ob man zu einem peremtoriſchen Beſitze gelangen könne; aber ſowohl dieſe Geſchichte, als auch die Sicherheit derſelben, iſt

Digitized by Google

nicht möglich. Die Präsumtion, oder Vorausſetzung, iſt alſo nicht bloſs rechtmäſsig (*iuſta*), nehmlich erlaubt, als Vermuthung, ſondern auch rechtlich (*praeſumtio iuris et de iure*), oder ſo beſchaffen, daſs der Andere mich lädiren würde, wenn er dagegen handelte, und er würde nach Zwangsgeſetzen (*ſuppoſitio legalis*) durch Zwang davon abgehalten werden können. Sobald ein Anderer nicht im Beſitze einer Sache iſt, und nicht durch irgend einen Act ſich als Eigenthümer derſelben beweiſet, z. B. daſs er die Sache gebraucht, oder ſie bearbeiten läſst, oder es auf irgend eine Art immer fort bekannt werden läſst, daſs er Eigenthümer bleiben wolle, bis er das Gegentheil erkläre, kann ich mich rechtmäſsig und rechtlich in den Beſitz dieſer als herrenlos zu betrachtenden Sache ſetzen. Wer ſeinen Beſitzact zu documentiren verabſäumt, hat ſeinen Anſpruch auf den dermaligen Beſitzer verloren; weil der dermalige Beſitzer befugt war, vorauszuſetzen, daſs die Sache ſich in Niemandes Beſitze befinde; und nachdem er erworben hat, ſo ſchlieſst er einen jeden aus, der auf den Beſitz des Gegenſtandes Anſpruch zu machen denkt. Die Länge der Zeit der Verabſäumung, die gar nicht beſtimmt werden kann und darf, wird nur zum Behuf der Gewiſsheit der Unterlaſſung des ehemaligen Beſitzers, ſeinen Beſitzact zu documentiren, angeführt. Kurz, die Verabſäumung eines Beſitzacts, während der Zeit der Erſitzung, macht dieſelbe zum rechtmäſsigen Titel des Beſitzes durch Erſitzung. Die Entſcheidung der Frage kam alſo darauf an, ob man bloſs durch langen Beſitz das Eigenthum eines bisher unbekannten Beſitzers erwerben, oder ob derſelbe die Sache immer wieder erlangen (vindiciren) könne. Sollte das Letztere gelten, ſo wäre alles Eigenthum ungewiſs, und eigentlich jede Sache herrenlos (gegen das Rechtspoſtulat in 14.) (K. 132. f.).

28. Im bürgerlichen Zuſtande aber kann der Staat einem Eigenthümer ſeinen Beſitz ſtellvertretend erhalten, ob dieſer gleich als Privatbeſitz unterbrochen war, und der jetzige Beſitzer darf eben ſo wenig ſich auf den Titel

Digitized by Google

der Erſitzung gründen, als ſeinen Titel der Erwerbung bis zur urſprünglichen beweiſen. Aber im Naturzuſtande iſt der Titel des Beſitzes durch Erſitzung rechtmäſsig. Eigentlich iſt es, ſtrenge genommen, keine Erwerbung der Sache, ſondern nur eine rechtmäſsige Art, ſich ohne einen rechtlichen Act im Beſitze einer Sache zu erhalten; aber man pflegt dieſe Befreiung von Anſprüchen auch Erwerbung zu nennen. Die Präſcription, oder Ausſchlieſsung, des ältern Beſitzes gehört alſo zum Naturrecht (*eſt iuris naturae*) (K. 133. f.).

29. B. Die Beerbung (*acquiſitio haereditatis*) iſt die Uebertragung (*translatio*) der Habe und des Guts eines Sterbenden auf den Ueberlebenden durch Zuſammenſtimmung des Willens beider. — Die Erwerbung des Erbnehmers (*haeredis inſtituti*) und die Verlaſſung des Erblaſſers (*teſtatoris*) geſchieht in einem Augenblick (*articulo mortis*). Da der Beerbung ohne Vermächtniſs (*diſpoſitio ultimae voluntatis*) im Naturzuſtande nicht gedacht werden kann, ſo muſs die Möglichkeit der Erwerbung durch Beerbung unterſucht werden, weil die Erwerbung und Verlaſſung in demſelben Augenblick geſchieht (K. 134. f.).

30. Es iſt möglich, durch Erbeseinſezzung zu erwerben. Denn der Erblaſſer Cajus verſpricht und erklärt in ſeinem letzten Willen dem Titius ohne Vorwiſſen deſſelben, ſeine Habe ſolle im Sterben auf dieſen übergehen, und bleibt alſo bis zum Tode alleiniger Eigenthümer derſelben. Nun kann zwar durch den bloſsen einſeitigen Willen nichts auf den Andern übergehen; ſondern es wird über dem Verſprechen noch Annehmung (*acceptatio*) des andern Theils dazu erfordert, und ein gleichzeitiger Wille (*voluntas ſimultanea*), welcher jedoch hier ermangelt; denn Titius kann während der Lebenszeit des Cajus nicht acceptiren, weil ſonſt das Eigenthum im Augenblick der Acceptation gemeinſchaftlich ſeyn würde. Der Erbnehmer erwirbt aber doch ſtillſchweigend ein eigenthümliches Recht an der Verlaſſenſchaft als

Digitized by Google

ein Sachenrecht, das freilich mit dem rechtlichen Besitze der Verlassenschaft zusammenfällt, nehmlich, dass er allein, und kein Anderer, die Verlassenschaft acceptiren, oder das Versprechen des Erblassers annehmen darf (*ius in re iacente*), daher die Verlassenschaft im Zeitpunct, da Cajus sie verlassen und Titius sie noch nicht angenommen hat, *haereditas iacens* (ein liegendes, noch nicht aufgenommenes, noch nicht acceptirtes Erbe) heisst. Da nun jeder Mensch nothwendiger Weise, weil er dadurch wohl gewinnen, nie aber verlieren kann, ein solches Recht hat, mithin auch stillschweigend acceptirt, und Titius nach dem Tode des Cajus in diesem Falle ist, so kann er die Erbschaft durch Annahme des Versprechens erwerben, und sie ist nicht etwa mittlerweile ganz herrenlos (*res nullius*), sondern nur erledigt (*res vacua*) gewesen; weil der Erbnehmer ausschlüfslich das Recht der Wahl hatte, ob er die hinterlassene Habe zu der seinigen machen wollte, oder nicht.

31. Um den Streit, ob nach dem Naturrecht Testamente gültig sind (*sunt iuris naturae*), völlig zu entscheiden, ist noch zu merken, dass mit der Behauptung dieses Satzes blofs behauptet werde, dass sie fähig und würdig sind im bürgerlichen Zustande (wenn dieser dereinst eintritt) eingeführt und sanctionirt zu werden. Denn nur der bürgerliche Zustand, oder vielmehr der allgemeine Wille in demselben, bewahrt den Besitz der Verlassenschaft während der Zeit, da sie zwischen der Annahme und Verwerfung schwebt und eigentlich Keinem angehört (K. 136.).

32. Ein Verstorbener kann nach seinem Tode (wenn er also nicht mehr ist) keine Sache mehr besitzen. Denn alles Recht in einer Sache entspringt aus dem angebornen Gemeinbesitze derselben, worin ich mit allen Andern stehe, mithin aus dem vereinigten Willen Aller, in Ansehung des Privatgebrauchs äufserer Dinge. Dafs nun Jemand noch nach seinem Tode eine äufsere Sache als das Seine habe, wäre eine Ungereimtheit zu denken, weil ein solcher Besitz auf dem vereinigten Willen Aller

Digitized by Google

nicht beruhen kann. Aber eine ganz andere Bewandnifs hat es mit dem Nachlafs eines guten Namens nach dem Tode (*bona fama defuncti*). Der gute Name ift ein angebornes äufseres Mein oder Dein. Es hängt dem Subject als einer Perfon an, fie mag nun nach dem Tode als Perfon übrig bleiben oder nicht, wovon man hier abftrahiren kann und mufs. Denn im rechtlichen Verhältniffe gegen Andere wird jede Perfon blofs nach ihrer Menfchheit, mithin als *homo noumenon* (Menfch, als Ding an fich, nicht als Erfcheinung oder Sinnenwefen) wirklich betrachtet, und fo ift es immer bedenklich, ihn in falfche üble Nachrede zu bringen. Demohngeachtet kann eine gegründete Anklage deffelben gar wohl ftatt finden, indem der Grundfatz: *de mortuis nil nifi bene* (von Todten mufs man nichts als Gutes fprechen) unrichtig ift. Aber gegen den Abwefenden Vorwürfe auszuftreuen, ohne die gröfste Gewifsheit derfelben, ift wenigftens ungrofsmüthig (K. 136. f.).

33. Dafs ein als *homo phaenomenon* (Menfch in der Erfcheinung, als Sinnenwefen) nicht mehr exiftirender Menfch einen (negativ-) guten Namen als das Seine erwirbt, ift eine unläugbare Erfcheinung der *a priori* gefetzgebenden Vernunft. Wenn Jemand von einem Verftorbenen ein ihn befchimpfendes Verbrechen verbreitet, fo kann ein Jeder den Verläumder für einen ehrlofen Calumnianten erklären, wenn er die Unwahrheit der böfen Nachrede beweifen kann. Diefe Befugnifs, die Rolle des Apologeten für den Verftorbenen zu fpielen, darf der Vertheidiger nicht beweifen, denn jeder mafst fie fich als zum Recht der Menfchheit gehörig unvermeidlich an, und es bedarf dazu keiner befondern perfönlichen Nachtheile, die etwa Freunden und Anverwandten aus einem folchen Schandfleck am Verftorbenen erwachfen dürften; aber dennoch kann man die Möglichkeit diefer idealen Erwerbung des guten Namens nach dem Tode nicht deduciren (K. 131. ff.).

34. Man mufs aber hierbei ja nicht etwa auf Vorempfindung eines künftigen Lebens fchliefsen, und fich

Digitized by Google

einbilden, dieſe Erwerbung beruhe auf unſichtbaren Verhältniſſen zu abgeſchiedenen Seelen; denn das wäre Schwärmerei. Es iſt hier von nichts weiter, als dem reinmoraliſchen und rechtlichen Verhältniſſe der Menſchen im Leben, die Rede. In dieſem Verhältniſſe ſtehen aber die Menſchen als intelligible Weſen, d. i. in ſo ferne ſie eine praktiſche Vernunft haben und nicht bloſse Erſcheinungen ſind. Denn zwiſchen Erſcheinungen kann es weder Rechte noch Pflichten geben, Erſcheinungen, als ſolche, ſind bloſse Sachen. Allein das Subject des Freiheitsgeſetzes iſt, als ſolches, keine Erſcheinung. Wir ſondern alſo, indem wir den Menſchen als Subject der Rechte betrachten, alles Phyſiſche (zu ſeiner Exiſtenz in Raum und Zeit gehörende) logiſch von ihm ab. Wir abſtrahiren, heiſst das, davon, daſs er auch Erſcheinung iſt, und betrachten ihn bloſs als das Subject der Rechte, welches er als Erſcheinung (Subject des Geſetzes der Nothwendigkeit oder der Cauſalität) gar nicht ſeyn kann. Das heiſst aber nicht, wir ziehen dem Menſchen ſeine Natur aus, laſſen ihn zu einem Geiſt werden, und erkennen nun eine intelligibeles Weſen. Es wäre eine arge Amphibolie oder Verwechſelung einer Vorſtellung durch Abſtraction mit einem Dinge an ſich, wenn wir uns das Subject der Rechte als einen wirklichen Geiſt denken wollten, der, nachdem er, durch den Tod, die Natur des Menſchen abgelegt habe, die Beleidigungen wirklich fühle, die ihm ſeine Beleidiger in der Sinnenwelt zufügten (K. 158. *).

35. Derjenige beleidigt mich ſchon jetzt, der nach hundert Jahren mir etwas Böſes fälſchlich nachſagt; denn im reinen Rechtsverhältniſſe wird von allen phyſiſchen Bedingungen der Zeit abſtrahirt, und der Ehrenräuber (Calumniant) iſt eben ſo wohl ſtrafbar, als ob er es in meiner Lebzeit gethan hätte; er kann aber nur dadurch geſtraft werden, daſs ihm durch die öffentliche Meinung derſelbe Verluſt der Ehre zugefügt wird, die er an einem Andern ſchmälerte. Man ſieht hieraus, daſs ſelbſt das Plagiat (wenn ein Schriftſteller den andern ausſchreibt, ohne ihn zu nennen, oder Gedanken deſſelben für ſeine eigenen

Digitized by Google

ausgiebt) an Verſtorbenen mit Recht als Läſion derſelben (Menſchenraub) geahndet wird (K. 138*).

Kants Lehre von der ſubjectiv-bedingten Erwerbung durch den Ausſpruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit.

36. Die im vorigen bereits angegebene Art zu erwerben war ganz naturrechtlich, oder lediglich *a priori* durch jedes Menſchen Vernunft erkennbar; aber nicht bloſs die zwiſchen Perſonen in ihrem wechſelſeitigen Verkehr unter einander geltende Gerechtigkeit (*iuſtitia commutativa*), oder die durch Verträge, ſondern auch die austheilende (*iuſtitia diſtributiva*), ſo wie ſie nach ihrem Geſetze *a priori* erkannt werden kann, daſs ſie ihren Spruch (*ſententia*) fällen müſſe, gehört gleichfalls zum Naturrecht (K. 139. f.).

37. Die moraliſche Perſon, ſie beſtehe nun aus einer oder mehreren phyſiſchen Perſonen, welche der Gerechtigkeit vorſtehet, iſt der Gerichtshof (*forum*); und, im Zuſtande ihrer Amtsführung, das Gericht (*iudicium*). Hier werden dieſe Begriffe aber nur ſo gedacht, wie ſie durch den Begriff des Rechts beſtimmt werden, alſo ganz *a priori*, ohne, wie eine ſolche Verfaſſung wirklich einzurichten und zu organiſiren ſei (wozu Statuten, alſo empiriſche Principien gehören) in Betrachtung zu ziehen (K. 140.).

38. Die Frage iſt alſo hier nicht bloſs: was iſt an ſich recht, wie nehmlich hierüber ein jeder Menſch zu urtheilen habe? Sondern die Frage iſt: was iſt vor einem Gerichtshofe recht, d. i. was iſt Rechtens, oder, wie muſs in einem beſondern Falle, unter dem gegebenen Geſetze, dieſem gemäſs der Ausſpruch vor einem Gerichtshofe beſchaffen ſeyn? Man nennt dann den Gerichtshof ſelbſt die Gerechtigkeit eines Landes, und man fragt darnach, als nach der wichtigſten unter allen rechtlichen Angelegenheiten, ob eine ſolche ſei oder nicht (K. 155). Bei einem entſcheidenden Geſetze iſt auch der Aus-

Digitized by Google

ſpruch des Gerichtshofes entſchieden. Allein es giebt vier Fälle, in welchen immer zwei verſchiedene und entgegengeſetzte Urtheile ſtatt finden, die aber dennoch neben einander beſtehen können. Dieſe Urtheile ſind nehmlich darum verſchieden, weil ſie aus zwei verſchiedenen, und dennoch wahren, Geſichtspuncten gefället werden; ob nehmlich das Urtheil nach dem, was bloſs rechtlich iſt, oder nach dem, was Rechtens und daher auch rechtlich iſt, gefällt werde; alſo entweder nach dem Privatrecht, oder nach dem öffentlichen Recht. — Dieſe vier Fälle ſind:

a. der Schenkungsvertrag (*pactum donationis*), wodurch ich das Mein unvergolten veräuſsere, ſ. Schenkungsvertrag;

b. der Leihvertrag (*commodatum*), wodurch ich Jemanden den unvergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaube, ſ. Leihvertrag;

c. die Wiedererlangung (*vindicatio*), wodurch ich das Meinige von dem zurück erhalte, der ſich ohne meinen Willen in den Beſitz deſſelben geſetzt hat, ſ. Wiedererlangung.

d. Die Vereidigung (*iuramentum*), das Erpreſſungsmittel der Wahrhaftigkeit in äuſsern Ausſagen, ſ. Eid. Ich ſetze hier zu dem Artikel: Eid, nur noch zur Erläuterung deſſen, was hierher gehört, hinzu, daſs Kants Meinung iſt, der Eid ſei nach dem Privatrecht verwerflich, und nur nach dem öffentlichen Recht, obwohl durch eine ungerechte Handlung der Geſetzgebung, verſtattet. Ich erwerbe von einem Andern die Wahrheit, oder auch eine Sache, durch den Eid, den er ablegen muſs; objectiv, d. i. nach dem bloſsen Recht iſt das nicht möglich, weil der Eid auf Geſinnungen (dem wirkſamen Glauben an Gott, auf der Sittlichkeit bei einer Ausſage) beruhet, alles rechtliche aber äuſserlich ſeyn muſs. Allein es kömmt hier eine ſubjective Bedingung ins Spiel, nehmlich ein Gerichtshof ſoll mir zu meinem Recht verhelfen, in einer Sache, bei der auf die Ausſage des Gegners alles ankömmt. Und da weiſs man für den Gerichtshof kein anderes Mittel, als den Eid, welcher folglich ein Nothmittel iſt. Allein da die-

ſes Mittel blofs auf den abergläubiſchen Hang der Menſchen berechnet iſt, und Niemand (nach dem Naturrecht) gezwungen werden kann, eine Handlung zu begehen, die bei ihm einen Aberglauben vorausſetzt, ſo iſt es unrecht, daſs die geſetzgebende Gewalt der richterlichen die Befugniſs giebt, zum Eide zu zwingen. Könnte man nicht auf die überwieſene Falſchheit einer feierlichen Ausſage vor Gericht bürgerliche Ehrloſigkeit (die Hölle dieſer Welt) ſetzen, und ſollte nicht die Ankündigung derſelben und die Verſicherung des Ausſagenden oder Verſprechenden, daſs er ſich derſelben unterwerfe, im Fall der Ueberführung einer wiſſentlich falſchen Ausſage oder Verſicherung von ſeiner Seite, die Stelle des Eides erſetzen können? — Die Lehre von den Verträgen überhaupt ſ. im Artikel Vertrag.

Vergleichung meines Vortrags über die Erwerbung mit Kants Behauptungen.

39. Die einander widerſtreitenden Behauptungen ſo mancher Anhänger der kritiſchen Philoſophie über das Recht, und die Gegenſtände des Naturrechts, bewogen mich, dieſe Sache zum Vorwurf einer eigenen Unterſuchung nach kritiſchen Grundſätzen zu machen. Ich that das anderthalb Jahr vor Erſcheinnng der metaphyſiſchen Anfangsgründe der Rechtslehre des vortrefflichen Urhebers der kritiſchen Philoſophie. Ein Jahr vor der Erſcheinung derſelben (1796) gab ich den Gang meiner Unterſuchung heraus, unter dem Titel: Grundlegung zur Metaphyſik der Rechte oder der poſitiven Geſetzgebung. Da ich gar keine, weder mündliche noch ſchriftliche Nachrichten von Kants naturrechtlichen Behauptungen hatte, ſo ſind der Gang meiner Unterſuchung und die Reſultate derſelben ganz unabhängig von den ſeinigen. Nur liegen Kants Principien der praktiſchen Vernunft, ſo wie ſie in der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten und Critik der praktiſchen Vernunft zu finden ſind, dabei zum Grunde. Ich unterſuchte überdem alles von Hauſe aus, ohne auf die Unterſuchungen Rückſicht zu nehmen, die ſchon in den Schriften der Naturrechtslehrer vorhan-

Digitized by Google

den waren. Jetzt will ich nun zeigen, wie ich mit Kant zuſammenſtimme, da natürlich die Anſicht und der Vortrag bei zwei von einander unabhängigen Unterſuchungen deſſelben Gegenſtandes nicht vollkommen gleich ſeyn können.

40. Im zweiten Abſchnitt, der von den Principien des Rechts im Naturſtande, oder des abſoluten Naturrechts handelt, erörtere (exponire) ich zuerſt auf folgende Art den Begriff eines Eigenthums. Die von dem Begehrungsvermögen des praktiſchen Naturweſens (eines ſinnlichen Weſens mit einem freien Willen) phyſiſch abhängigen Kräfte und Wirkungen derſelben hängen auch praktiſch (dem Freiheitsgeſetze nach) allein von ſeinem Willen ab; was aber allein von dem Willen eines praktiſchen Naturweſens abhängt, heiſst ſein (*ſuum*). Das Seine eines praktiſchen Naturweſens, oder was mit einem Recht (das aus der Pflicht aller übrigen entſpringt) von ſeinem Willen abhängt, nennt man ſein Eigenthum. Jedes praktiſche Naturweſen iſt alſo ſein eigenes Eigenthum. Eine Sache phyſiſch von ſeinen Kräften abhängig machen, heiſst ſie in Beſitz nehmen, dadurch wird ſie aber noch kein Eigenthum, weil ſie dadurch noch nicht allein von dem Willen des Beſitzers abhängt. Der Beſitzer hat vor den übrigen praktiſchen Naturweſen bloſs den Beſitz voraus, ſein Beſitz iſt alſo früher; durch den frühern Beſitz wird aber kein Eigenthum erworben, weil die Zeit den Begriff des Rechts nicht afficirt. Das Recht auf die erſte Beſitznehmung gründen, iſt ein wahrer Cirkel, weil alle Beſitznehmung auf ein Recht gegründet ſeyn muſs. Aus eben den Gründen kann auch keine Präſcription oder Verjährung entſpringen, d. h. durch den eine gewiſſe Zeit hindurch ununterbrochenen Beſitz ein Recht entſtehen. Wozu kein praktiſches Naturweſen ein Recht hat, dazu iſt jedes praktiſche Naturweſen befugt. Die Befugniſs enthält alſo die Möglichkeit der Abhängigkeit des Willes eines praktiſchen Naturweſens von dem Willen eines andern (deſſen, der die Befugniſs hat), d. i. durch des erſtern Pflicht.

41. Das erſte, was hier nicht mit Kants Behauptungen zuſammenſtimmt, iſt, daſs jedes praktiſche Naturweſen ſein eigenes Eigenthum ſei (gegen 23). Ich ſtimme darin mit dem Verfaſſer der Beitr. z. Berichtig. der Urth. des Publ. über die franzöſiſche R. S. 130. überein, welcher ſagt: „urſprünglich ſind wir ſelbſt unſer Eigenthum. Niemand iſt unſer Herr.“ Das letztere giebt Kant zu, der Menſch, ſagt er, iſt ſein eigener Herr (*ſui iuris*), aber nicht Eigenthümer von ſich ſelbſt (*ſui dominus*), er kann nicht nach Belieben über ſich disponiren. Ich habe freilich nur bewieſen, daſs er keines Andern Eigenthum ſei, und ſchloſs daraus, daſs er ſein eigenes Eigenthum ſei, welches freilich noch nicht folgt, indem er auch wohl gar kein Eigenthum ſeyn könnte. Da der Menſch Pflichten gegen ſich ſelbſt hat, ſo hat er allerdings auch Rechte gegen ſich ſelbſt, die ſich auf dieſe Pflichten gründen, und da überdem der Menſch keine Sache iſt, ſo kann er auch nicht ſeine eigene Sache, oder ſein Eigenthum ſeyn. Da er aber ſich, d. i. ſeine Kräfte und Eigenſchaften, nicht gebrauchen kann, ohne ſich zu beſitzen, und nicht gebrauchen darf, ohne ſich rechtlich zu beſitzen, ſo iſt er dennoch ſein urſprüngliches Eigenthum, nehmlich ſo wie eine Perſon des andern Eigenthum ſeyn kann, *) er hat ein urſprüngliches perſönliches Recht auf ſich ſelbſt auf dingliche Art; oder er beſitzt ſich ſelbſt als eine Sache, darf ſich aber nur gebrauchen als eine Perſon. —

Das zweite, was Kants Behauptungen zu widerſprechen ſcheint, iſt, daſs durch den frühern Beſitz kein Eigenthum erworben wird. Allein Kant behauptet auch nur, daſs die Priorität in Anſehung der Zeit zur urſprünglichen Beſitznehmung unumgänglich nöthig ſei; daſs zwar die urſprüngliche Erwerbung durch Bemächtigung geſchehen müſſe, weil alle übrige Erwerbung nicht urſprünglich, ſondern abgeleitet ſei, und bei aller abgeleiteten Erwerbung doch eine urſprüngliche vorausgeſetzt werden müſſe; daſs aber die Möglichkeit einer ſolchen Er-

*) So wie z. B. ein Ehegatte den andern beſitzt, ſ. Ehe.

werbung durch Bemächtigung ſich auf keine Weiſe einſehen, noch durch Gründe darthun laſſe, ſondern eine Folge des Satzes ſei, daſs nichts herrenlos ſeyn dürfe; daſs endlich dieſe Erwerbung nur proviſoriſch ſei, oder in Hinſicht auf einen bürgerlichen Zuſtand und ſeine Bewirkung geſchehe, daſs aber die peremtoriſche (oder rechtlich geſicherte) Erwerbung erſt im bürgerlichen Zuſtande geſchehe, und daſs dieſen zu bewirken folglich Pflicht ſei. Die Uebereinſtimmung meiner Behauptungen hiermit wird ſich zeigen, wenn ich von meiner Deduction des Eigenthums reden werde.

Das dritte, worin ich mit Kant nicht übereinſtimme, iſt die Behauptung, daſs nach dem Naturrecht keine Präſcription entſpringen, oder aus dem eine gewiſſe Zeit hindurch ununterbrochenen Beſitze kein Recht entſpringen kann (gegen 28.) Kant zeigt, daſs allerdings nicht durch Präſcription ein Recht entſpringe, aber daſs die Präſcription oder Verjährung doch aus der Erſitzung (*uſucapio*) folge; daſs es aber ohne Erſitzung gar keine peremtoriſche, ſondern bloſs proviſoriſche Erwerbung geben würde. Allein im Naturrecht giebt es auch nur bloſs proviſoriſche Erwerbung, welche erſt im bürgerlichen Zuſtande peremtoriſch wird. Man kann einen Unterſchied machen zwiſchen Naturrecht und Vernunftrecht. Das erſtere iſt das Recht, das vor dem bürgerlichen Zuſtande vorhergehet, und ganz unabhängig von demſelben iſt, und nach dieſem kann es keine Erſitzung und keine Verjährung geben. Das Naturrecht weiſs auch von keiner Geſchichte, ſondern iſt der Anfang der Geſchichte; folglich fällt im Naturrecht der Grund gegen die Verjährung weg, daſs die Geſchichtskunde ihre Nachforſchung nicht bis zum erſten Beſitzer zurückzuführen vermögend iſt. Das Vernunftrecht iſt aber dasjenige Recht, welches bei der Beurtheilung des Rechts im empiriſchen bürgerlichen Zuſtande vorausgeſetzt wird, und nach welchem man beurtheilt, was recht iſt. Und nach dieſem Vernunftrecht giebt es allerdings eine Erſitzung und eine Verjährung, weil es ſonſt keine peremtoriſche Erwerbung geben könnte.

Digitized by Google

42. Meine Erörterung des Begriffs eines erworbenen Eigenthums enthält folgende Sätze. Diejenige Handlung, durch welche ein praktisches Naturwesen wider dessen Willen vorsätzlich verletzt (sein Zustand verschlechtert) wird, heifst eine Läsion (Rechtskränkung). Im Naturzustande ist ein blofs physischer Gebrauch der Naturdinge möglich. Das praktische Naturwesen soll ein Glied eines gemeinen Wesens werden. Im Naturzustande ist die Erwerbung des Eigenthums unmöglich.

43. Eben diese Resultate hat auch Kant gefunden. Zwar beweiset er die Möglichkeit eines praktischen Gebrauchs der Naturdinge durch den Begriff einer provisorischen Erwerbung, allein eben dieser Unterschied, den er zwischen provisorischen und peremtorischen Besitz machen muss, zeigt, dafs ohne den Begriff eines bürgerlichen Zustandes der einer rechtlichen Erwerbung vor demselben nicht möglich ist. Es ist also wiederum die provisorische Erwerbung ein vom Begriff des bürgerlichen Zustandes abhängiger Begriff, und gehört folglich zum Vernunftrecht, aber nicht zum Naturrecht. Im Naturstande, der nichts vom bürgerlichen Zustande weifs, giebt es gar keine Erwerbung, gar keinen rechtlichen Besitz; allein im bürgerlichen Zustande mufs freilich der Besitz vor demselben (also nach dem Vernunftrecht, oder in Beziehung auf einen bürgerlichen Zustand) als provisorisch betrachtet werden. Folglich ist es ganz richtig, auch nach Kants Behauptung, dafs im Naturstande (ohne Beziehung auf den bürgerlichen Zustand) keine rechtliche Erwerbung möglich ist.

Die Vergleichung meiner Vorstellung von der Erwerbung durch den ursprünglichen Vertrag mit Kants Vorstellung, wie das provisorisch Erworbene peremtorisch oder wirkliches Eigenthum werde, s. im Artikel: Verein, bürgerlicher.

Hypothesen Anderer über die Erwerbung.

44. Die Anzahl der hierüber entworfenen Theorien ist nicht sehr zahlreich. Im Alterthume finden sich we-

Digitized by Google

nig Spuren von Verſuchen, die Entſtehung des Eigenthums zu erklären. Cicero ſagt (*de offic. lib. I. c. 7.*): „Von Natur iſt nichts eigenthümlich; ſondern alles, was jemanden zugehört, iſt ſein geworden, entweder durch die erſte Beſitznehmung, — wie wenn Völker ſich in unbewohnten Ländern niedergelaſſen haben; oder durch Eroberung im Kriege; oder durch eine geſetzmäſsige Austheilung; oder durch Kauf, durch Schenkung, mit einem Worte, durch Verträge; oder endlich durchs Loos. Auf dieſe Weiſe iſt es geſchehen, daſs ein Stück Land das Arpiniſche, ein andres das Tuſculaniſche heiſst, jenes ein Eigenthum der Arpinater, dieſes der Tuſculaner geworden iſt. Das Eigenthum einzelner Perſonen iſt auf gleiche Weiſe entſtanden. Nachdem alſo einmal die Dinge, die von Natur allen gemein waren, in mehrere Portionen getheilt worden ſind, wovon jede einem Einzigen zugehört; ſo iſt jeder verbunden, mit dem, was auf ſeinen Antheil gefallen iſt, zufrieden zu ſeyn, und kann von dem Antheile des Andern nichts begehren oder ſich zueignen, ohne die Rechte der menſchlichen Geſellſchaft zu verletzen.“ Cicero redet hier eigentlich davon, wie das Eigenthum wirklich, der Geſchichte nach, entſtanden iſt; das Naturrecht aber unterſucht, wie es hätte entſtehen ſollen, oder welcher Urſprung bei einem rechtmäſsigen Eigenthume zum Grunde gelegt werden muſs. Cicero ſcheint es gefühlt zu haben, daſs das Recht, das zu behalten und als Eigenthum zu beſitzen, was wir einmal haben, ſich auf den vereinigten Willen Aller oder der menſchlichen Geſellſchaft gründe. Der Scholiaſt des Horaz (*in arte poet. v.* 128.) ſagt ſchon, daſs die Bemächtigung eine Erwerbung ſei; und Varro ſpricht von der Entſtehung des Eigenthums durch Vertheilung (*Phylargyrius in Virgil. Georg lib. II. v.* 167.) ingleichen Servius (*in Virgil. Aeneid. lib. IV. v.* 53.). Quinctilian ſcheint, (*Declam. XIII. c. VIII.*) der Meinung zu ſeyn, daſs etwas durch den Gebrauch (*quidquid in uſum homini ceſſit*), den Jemand wovon mache, ſein Eigenthum werde. Dieſe Meinungen der Alten führt Grotius in ſeinem Buche vom Rechte des Krieges und Friedens (*lib. II. cap. II. §. 2. n.* 10.) an.

Digitized by Google

45. Grotius (*de iure belli et pacis lib. II. cap. III.*) macht ſchon einen Unterſchied zwiſchen urſprünglicher und abgeleiteter Erwerbung, und unterſucht die Möglichkeit beider. Die urſprüngliche Erwerbung könnte geſchehen entweder durch frühere Beſitznehmung (Bemächtigung), oder durch Theilung; die letztere geſchieht durch eine ausdrückliche, die erſtere durch eine ſtillſchweigende Uebereinkunft (Einwilligung) Aller (*lib. II. cap. II. §. 2. n. 10.*). Wenn ein Eigenthümer dem Nachbar das Recht einer Servitute bewilligt, ſo entſteht dadurch kein urſprüngliches, ſondern nur ein abgeleitetes Recht. Der Rechtsgelehrte Paul ſpricht zwar von der Erwerbung durch Formgebung, allein wenn die Materie unſere iſt, ſo continuiren wir durch die Formgebung nur unſern rechtlichen Beſitz, gehört ſie Niemanden, ſo erwerben wir ſie durch frühere Beſitznehmung (Bemächtigung), gehört ſie einem Andern, ſo kann ſie durch die Formgebung nicht unſer Eigenthum werden. Die Bemächtigung iſt alſo die einzige natürliche und urſprüngliche Erwerbungsart. Man kann aber nach Seneca (*de benefic. lib. VII. cap. IV. V. VI.*) und nach Chryſoſtomus (*Orat. XXXI. ſiue Rhodiaca*) zweierlei erwerben, den ganzen Beſitze ohne Gebrauch (*imperium*) und den Gebrauch der Sache ſammt dem Beſitze (*dominium*). Der Beſitz ohne Gebrauch erſtreckt ſich entweder über die Perſonen oder über den Boden (*territorium*). Beides, den Beſitz ohne und mit Gebrauch erwirbt man zuweilen zuſammen, aber demohngeachtet ſind beide doch zu unterſcheiden. Die bürgerlichen Geſetze können verhindern, daſs man ſich nicht der beweglichen Sachen an einem Ort bemächtige, der ſchon in Beſitz ohne Gebrauch genommen iſt; denn das Recht, ſich ſolcher Dinge zu bemächtigen, iſt zwar aufs Naturgeſetz gegründet, aber eine ſolche Erwerbung bedarf doch und hat auch eine Gunſt des Geſetzes (*ex iure naturae permittente*) (K. 91), nicht aber ein Gebot für ſich, welches eine vollkommene Freiheit hierin zu laſſen geböte. Auf eine eben ſo treffende Art fährt dieſer Weltweiſe fort, ſich über die Bemächtigung der Flüſſe des eingeſchloſſenen Meers, oder des Meers an den Küſten, über die Erſitzung

Digitized by Google

und Verjährung u. ſ. w. zu erklären, ſo daſs ſich die Aufgabe, über die urſprüngliche Erwerbung, ohne die praktiſchen Begriffe der kritiſchen Philoſophie zu kennen, ſchwerlich richtiger auflöſen läſst. Alles, was ſeit ſeiner Zeit (bis auf Kant) über das Recht, als eine Folge der vernünftigen Natur des Menſchen geſagt worden, liegt, wie Klein (Grundſätze der natürl. Rechtswiſſ. Anh. 6. Kap. §. 37. S. 349.) ganz richtig bemerkt, in ſeinem Werke, wie in einem Keime.

46 Thomas Hobbes (*de cive, libertas. cap. I.* §. 10. *ff*) behauptet, die Natur habe einem Jeden ein Recht auf alles gegeben, und im Naturſtande ſei der Nuzzen der Maaſsſtab des Rechts. Es war aber, ſagt er, den Menſchen keinesweges nützlich, daſs ſie auf dieſe Art ein gemeinſchaftliches Recht auf alles hatten. Denn die Wirkung eines ſolchen Rechts iſt faſt eben dieſelbe, als wenn es gar kein Recht gäbe. Denn obwohl ein Jeder von jeder Sache ſagen konnte, das iſt mein, ſo konnte er ſie doch wegen des Nachbars nicht gebrauchen, der mit gleichem Rechte und gleicher Macht behauptete, es ſei auch das Seine. Der Eine greift alſo den Andern mit Recht an, dieſer widerſtehet mit Recht, folglich iſt der Naturſtand der Menſchen, ehe er in Geſellſchaft tritt, ein Krieg aller gegen alle. Nun iſt der Krieg der Erhaltung der Menſchen entgegen, folglich muſs er aus dieſem Zuſtande herausgehen und in Geſellſchaft treten. Nach dem Geſetze der Natur muſs alles gleich getheilt, oder gemeinſchaftlich gebraucht, oder wechſelsweiſe gebraucht, oder verlooſet, oder dem früher Beſitzenden, oder dem Erſtgebornen zugeſtanden werden. Man wird bemerken, daſs dies Syſtem bloſs auf den Nutzen der Menſchen berechnet iſt, und, bei ſehr richtigen Reſultaten, wenig Kenntniſs praktiſcher Begriffe verräth, welche ganz etwas anders ſind, als Begriffe davon, wie wir unſern Vortheil auf Erden am beſten bewirken können. Sharrock (*de officiis ſecundum ius naturae. Oxon.* 1660.) hat daſſelbe zu widerlegen geſucht, aber ſich vergeblich bemühet, auf den Grundſatz: ſuche die Seelenruhe, ein Naturrecht zu gründen.

Digitized by Google

47. Samuel Pufendorf (*ius naturae et gentium lib. IV. cap. VI. ſqq.*) nimmt auch urſprüngliche und abgeleitete Arten zu erwerben an. Die erſtern, ſagt er, ſind diejenigen, durch welche eine Sache, die noch Niemanden zugehörte, anfängt Jemanden als Eigenthum zuzugehören; die andern ſind diejenigen, durch welche das ſchon vorhandene Eigenthum von dem Einen auf den Andern übergeht. Es giebt zwei Arten von urſprünglicher Erwerbung, eine einfache und abſolute, welche in der Erwerbung des Bodens und der Subſtanz ſelbſt der Dinge beſtehet; und eine, die nur in gewiſſer Rückſicht urſprünglich iſt, wenn man einen gewiſſen Zuwachs zu einer Sache erwirbt, die uns ſchon gehörte. Die Menſchen wurden anfänglich einig, einem Jeden ſein Eigenthum anzuweiſen, was übrig blieb, gehörte dem, der es zuerſt in Beſitz nahm. Man nimmt aber entweder ein bewegliches oder unbewegliches Ding zuerſt in Beſitz. Ein Menſch ſetzt ſich in Beſitz eines Bodens, wenn er ihn bebauet, oder abgränzt, aber er darf nicht mehr davon nehmen, als für die allerfruchtbarſte Familie nöthig iſt. Wenn mehrere ſich zuſammen einer gewiſſen Gegend bemächtigen, ſo geſchieht dieſes entweder gemeinſchaftlich (*per univerſitatem*), oder durch jeden Einzelnen (*per fundos*). Die erſtere Erwerbung giebt der ganzen Geſellſchaft ein Eigenthumsrecht auf alles, was im Lande iſt. Das Land iſt dem Staate, und dennoch iſt jeder Herr ſeines Eigenthums. Was innerhalb des Landes keinen beſondern Eigenthümer hat, das gehört dem Staate. Man wird aus dieſen Sätzen das Willkührliche bald erkennen, und daſs ſie mehr beſchreiben, was der Geſchichte nach geſchehen iſt, als was, dem Rechte nach, geſchehen ſollte.

48. Wolff (Grundſätze des Natur- und Völkerrechts 2. Th. I. Hauptſt. §. 183. ff.) ſagt, die Menſchen haben von Natur einerlei Rechte, alſo kommt auch allen Menſchen einerlei Recht zum nothwendigen Gebrauch der natürlichen Sachen zu, alſo ſind alle Sachen von Natur gemeinſchaftlich, das heiſst, die Gemeinſchaft der erſten Zeit (*communio primaeva*). Von Natur

Digitized by Google

giebt es alſo keine eigenen Sachen. Der Menſch hat von Natur das Recht zum nothwendigen Gebrauch der Sachen, dieſen Gebrauch darf Niemand hindern, weil ſonſt gar kein Gebrauch derſelben ſtatt finden könnte. Wenn jemand in dieſer erſten Gemeinſchaft etwas durch Fleiſs und Kunſt hervorgebracht, ſo darf ihn folglich Niemand an dem Gebrauch deſſelben hindern. Da die durch Kunſt hervorgebrachten Sachen gemeinſchaftlich ſind, ſo hat ein jeder das Recht, in einem unbewohnten Hauſe ſo lange zu wohnen, als es ihm gefällt. Es iſt aber ganz ungegründet, daſs es eine Gemeinſchaft der erſten Zeit wirklich gegeben habe; auch hat Kant (K. 77. ff.) auf die häufigen Irrthümer dieſes Syſtems vorzüglich Rückſicht genommen.

49. Rouſſeau (*du contract ſocial l. I. ch.* 9.) ſagt, das Recht der erſten Bemächtigung wird erſt dann ein wahres Recht, wenn erſt das Eigenthumsrecht gegründet iſt. Der poſitive Act, der den Menſchen zum Eigenthümer von einer Sache macht, ſchlieſst ihn von allem Uebrigen aus. Sobald er ſeinen Antheil hat, ſo muſs er ſich darauf einſchränken, und hat kein Recht mehr an der Gemeinheit. Darum iſt das Recht der erſten Bemächtigung, das im Naturzuſtande ſo unbedeutend iſt, für jeden civiliſirten Menſchen ſo verbindlich; man hat nehmlich in dieſem Recht weniger Achtung dafür, daſs etwas das Eigenthum eines Andern, als dafür, daſs die Sache nicht unſer Eigenthum iſt. Ueberhaupt, ſoll Jemand einen Boden durch das Recht der erſten Bemächtigung erlangen, ſo gehören dazu folgende Bedingungen:

a. muſs der Boden noch von Niemand bewohnt ſeyn;

b. muſs man ſich nicht mehr davon bemächtigen, als man zu ſeiner Subſiſtenz nöthig hat;

c. muſs man es in Beſitz nehmen, nicht durch eine eitele Ceremonie, ſondern durch die Bearbeitung und Cultur deſſelben, die einzigen Zeichen des Eigenthums, welche in Ermangelung rechtlicher Titel von andern reſpectirt werden müſſen.

Digitized by Google

Man kann dieſem Syſtem vornehmlich entgegen ſezzen, daſs die Befugniſs der Beſitznehmung eines Bodens ſich eigentlich ſo weit erſtreckt, als das Vermögen, ihn in ſeiner Gewalt zu haben, und daſs die Bearbeitung des Bodens zur Erwerbung deſſelben nicht nothwendig iſt, weil ſie demſelben bloſs eine Form gebe, bei welcher das Eigenthum der Subſtanz vorausgehen muſs (K. 87. f.).

Kant, Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre I. Th. II. Hauptſt. §. 10. S. 76. — § 12. S. 82. — 96. — Epiſ. Abſchn §. 32. S. 130. — 140.

Mellin Grundlegung zur Metaphyſik der Rechte oder der poſitiven Geſetzgebung. Züllichau, 1796. 8.

Klein Grundſätze der natürlichen Rechtswiſſenſchaft. Halle, 1797. 8.

H. Grotius, le droit de la guerre et de la paix, nouv. traduct. par J. Barbeyrac, à Amſterdam. 1724. 2. *Vol.* 4.

H. Hobbes Elementa philoſophica de cive. 1647. 8.

Pufendorf, le droit de la nature et des gens, trad. par J. Barbeyrac, à Amſt. 1734. 2. *Vol.* 4.

Chr. v. Wolff. Grundſätze des Natur- und Völkerrechts. Halle, 1754. 8.

J. J. Rouſſeau du contract ſocial. à Amſt. 1762. 8.

Erzeugung,

teleologiſche, *generatio teleologica*, *génération teleologique*. Die Hervorbringung eines organiſchen Weſens durch das andere nach Zwecken. Ein organiſches Weſen iſt ein ſolches, an dem der eine Theil der Zweck des Ganzen und dieſes wieder der Zweck des erſtern iſt, an dem folglich alles wechſelſeitig um einander da iſt. So iſt der Menſch ein ſolches organiſches Weſen, wenn an ihm der Mund z. B. zur Ernährung des ganzen Cörpers, der Cörper aber wieder zur Erhaltung des Mundes wirkt. Folglich enthält ſchon der Begriff eines ſolchen Weſens die Vorausſetzung, daſs es durch eine nach Abſichten wirkende Urſache entſtanden iſt. Es

Digitized by Google

giebt nun zwey Syſteme; nach welchen man ſich die Hervorbringung organiſcher Weſen durch andere ſo denken kann, daſs eine oberſte Welturſache die Einrichtung dazu, ihrer Idee gemäſs, getroffen habe, nehmlich den Occaſionalismus und Präſtabilismus (U. 375.

2. Um Wiederholungen zu vermeiden, verweiſe ich wegen deſſen, was die Erklärung und Geſchichte dieſer Syſteme betrifft, auf die Artikel: Occaſionalismus, Präſtabilismus, Educt, Bildungstrieb und Evolutionstheorie.

Ethik,

ethica, ethique. Die Wiſſenſchaft desjenigen Theils der materialen Philoſophie, welcher es mit den Geſetzen der Freiheit zu thun hat (G. V. 2.).

2. Dieſes iſt die Bedeutung des Worts Ethik in den alten Zeiten, man verſtand unter demſelben die Sittenlehre (*philoſophia moralis*) überhaupt, und nannte ſie auch die Lehre von den Pflichten *(de officiis)*; in der Folge hat man es rathſam gefunden, dieſen Namen auf die Lehre von den Pflichten, die nicht unter äuſsern Geſetzen ſtehen, zu übertragen, und hiernach heiſst Ethik ſoviel als das deutſche Wort Tugendlehre. Jetzt iſt alſo die Ethik nur ein Theil der Sittenlehre oder Ethik im Sinne der Alten, der andere Theil iſt die Rechtslehre *(ius)* (T. i.).

3. Die Ethik unterſcheidet ſich aber von der Rechtslehre dadurch, daſs ſie eine Materie (einen Gegenſtand der freien Willkühr) giebt, dahingegen die Rechtslehre durch die bloſse Form (daſs die Handlung der freien Willkühr Pflicht iſt), die äuſsere Freiheit einſchränkt. Die Materie der Ethik iſt nehmlich der Zweck der reinen Vernunft, der aber zugleich als objectiv nothwendiger Zweck, d. i. als Pflicht für den Menſchen vorgeſtellt wird, ſ. Zweck, Pflicht. Die ſinnlichen Neigungen verleiten nehmlich zu Zwecken, die pflichtwidrig ſeyn

Digitized by Google

können, daher mufs die gefetzgebende Vernunft ihnen die Pflicht als einen jenen Zwecken widerftreitenden, und *a priori* gegebenen Zweck entgegenfetzen (T. 4.).

4. Die Rechtslehre weifs von keinem Zweck, weil es ihr einerlei ift, was der Handelnde für einen Zweck hat, wenn nur die Handlung gefchieht; die Ethik aber fchreibt dem Willen das Gefetz vor, der Forderung der finnlichen Neigung (dem Zweck aus finnlichen Antrieben) entgegen zu handeln, weil es Pflicht ift, und macht alfo diefes Entgegenhandeln zugleich zu einem Zweck, den ich haben foll, und welchen zu haben ich mich felbft zwingen foll, f. Selbftzwang (T. 5.).

5. Aus dem vorftehenden Grunde kann die Ethik auch als das Syftem der Zwecke der reinen praktifchen Vernunft erklärt werden. Die reine praktifche Vernunft beftimmt nehmlich durch ihr oberftes Princip: „handle nach derjenigen Maxime, durch welche du zugleich wollen kannft, dafs fie allegemeines Gefetz werde", die Pflicht, ftellt aber diefe Pflicht zugleich als den, durch finnliche Antriebe gegebenen Zwecken, entgegengefetzten Zweck auf. Zweck und Pflicht unterfcheiden alfo die zwei Abtheilungen der allgemeinen Sittenlehre (oder Ethik im Sinne der Alten). Die Rechtslehre enthält Pflichten, zu deren Beobachtung man von andern phyfifch gezwungen werden kann; diefe können aber eben darum keine Zwecke feyn, denn diefe zu haben, kann man nicht von Andern gezwungen werden. Die Ethik enthält Zwecke, welche zugleich Pflichten find, denn bei ihr kömmt alles darauf an, dafs man den Zweck habe, die Pflicht zu erfüllen, wozu der Menfch fich blofs felbft zwingen kann.

Siehe übrigens: Tugendlehre.

Ethikotheologie,

Moraltheologie, *ethicotheologia*, *theologie morale*. Die Theologie, welche in der Ergänzung der

phyſiſchen Theologie durch die moraliſche Teleologie beſteht — oder bei welcher der aus dem Begriffe der Pflicht hervorgehende Glaube an Gott zum Grunde liegt.

1. Ohne Menſchen würde die ganze Schöpfung ohne Endzweck ſeyn. Der Menſch iſt aber nicht Endzweck der Schöpfung, damit er ſie betrachten könne, denn ſonſt würde man wieder fragen können, welches iſt der Endzweck dieſer Weltbetrachtung? Da man ferner fragen kann, wozu er glückſelig werden ſoll, ſo kann auch ſein Gefühl der Luſt nicht der Endzweck der Schöpfung ſeyn. Folglich kann der Menſch nur Endzweck der Schöpfung ſeyn durch ſeinen abſolut oder moraliſch guten Willen, weil nur von dieſem allein nicht weiter gefragt werden kann, wozu er ſeyn ſoll; indem dieſer, wenn er noch wozu wäre, nicht abſolut, ſondern relativ gut, d. i. kein moraliſch guter, ſondern nur ein nützlicher Wille ſeyn würde (U. 410. M. II, 943.).

2. Hiermit ſtimmt das gemeinſte Urtheil der gemeinen Menſchenvernunft vollkommen zuſammen. Was hilfts, fragt man, daſs dieſer Menſch ſo viel weiſs, oder ſo glücklich iſt; er iſt doch ein verachtungswürdiges Object, denn ſein Inneres (ſein Wille) taugt nichts (U. 412. M. II, 944.). Wenn wir nun in der Welt Zweckanordnungen antreffen, und, wie es die Vernunft unvermeidlich fordert, die Zwecke einem Endzweck unterordnen, ſo ſieht man leicht, daſs alsdann vom letzten Zwecke der Schöpfung die Rede ſei, und in dieſem von der oberſten Bedingung, unter der allein ein Endzweck ſtatt finden kann (U. 412. M. II, 945). Wir haben alſo in dem Menſchen die Hauptbedingung, die Welt als ein nach Zwecken zuſammenhängendes Ganze und als Syſtem von Endurſachen (Zwecken) anzuſehen; und ein Princip, den Begriff des Urgrundes (Gottes als Welturſache) im Reiche der Zwecke zu beſtimmen, welches die phyſiſche Teleologie nicht vermag (U. 413. M. 946.).

3. Der abſolut gute Wille des Menſchen beſtimmt ihn alſo zum Endzweck der Welt, und ſetzt dadurch ein ver-

Digitized by Google

nünftiges Wesen zum Urheber der Welt, das bei der Hervorbringung derselben jenen Endzweck gehabt hat, und das folglich allwissend seyn muss, um selbst das Innerste der Gesinnungen des Menschen zu kennen u. s. w. (U. 413. M. II. 947.). Dieses Princip der Beziehung der Welt auf eine oberste Ursache ist also schon für sich ein hinreichender Beweisgrund für das Daseyn Gottes; weil sich der Mensch nothwendig nach moralischen Begriffen beurtheilen muss. Es kommt nun nur noch darauf an, ob wir irgend einen für die Vernunft hinreichenden Grund haben, der nach Zwecken handelnden obersten Ursach einen Endzweck beizulegen (U. 414. M. II. 948.). Wir sehen uns aber durchs Moralgesetz gedrungen, nach einem allgemeinen höchsten Zwecke zu streben, fühlen uns aber unvermögend, ihn zu erreichen, ohne eine verständige Weltursache anzunehmen, deren Endzwecke wir gemäss zu seyn urtheilen dürfen (U. 416. M. II. 949.). Die Furcht konnte zwar zuerst Götter (Dämonen, s. Dämonologie) hervorbringen, aber nur die Vernunft den Begriff von Gott; und nur die innere moralische Zweckbestimmung seines Daseyns lehrte den Menschen eine Gottheit zu denken, d. i. gab ihm eine Theologie, welche eben darum die Ethikotheologie heisst (U. 418. M. II. 950.). s. Gott.

Etwas,

s. Ding.

Euklides,

Ευκλειδης, *Euclides*, *Euclide*, hat in der 120. Olympiade, oder 300 Jahr vor Christi Geburt, gelebt. Er war aus der Stadt Tyrus gebürtig, und machte sich zur Zeit des Ptolemäus Lagus vorzüglich bekannt. Er soll diesem König von Aegypten auf seine Frage, ob es keinen kürzern und leichtern Weg zur Geometrie gebe, als den, welchen er gezeigt habe, geantwortet haben, es gebe keine Königsstrasse zur Geometrie (μη ειναι βασιλικην ατραπον προς γεωμετριαν.). Er ist der erste gewesen, der zu Alexandrien die Mathematik gelehrt hat.

Digitized by Google

2. Kant ſagt (E. 19.): Euklides ſoll, nach Eberhards Behauptung (Phil. Magazin, erſter Band, S. 162.), „unter ſeinen Axiomen (einige) Sätze haben, die wohl noch eines Beweiſes bedürfen, die aber ohne Beweis vorgetragen werden.“ Dieſe Axiomen trägt Euklides zu Anfang des erſten Buchs der Elemente vor. Es ſind ihrer zwölf, welche ich hierher ſetzen will.

3. *a.* Dinge, die einem und demſelben Dinge gleich ſind, ſind auch einander gleich.

b. wenn man zu Gleichem Gleiches hinzuſetzt, ſo ſind die Aggregate gleich;

c. wenn man von Gleichem Gleiches wegnimmt, ſo ſind die Reſte gleich;

d. wenn man zu Ungleichem Gleiches hinzuſetzt, ſo ſind die Aggregate ungleich;

e. wenn man von Ungleichem Gleiches wegnimmt, ſo ſind die Reſte ungleich;

f. die Doppelten von einem und demſelben ſind einander gleich;

g. die Hälften von einem und demſelben ſind einander gleich;

h. was einander deckt, iſt einander gleich;

i. das Ganze iſt gröſser als ſein Theil;

k. alle rechten Winkel ſind einander gleich;

l. wenn zwei gerade Linien von einer geraden Linie ſo geſchnitten werden, daſs die beiden innern an derſelben Seite liegenden Winkel zuſammen kleiner als zwei rechte ſind, ſo treffen die ins Unendliche verlängerten beiden geraden Linien zuſammen, auf der Seite, wo ſich die beiden Winkel befinden, die zuſammen kleiner als zwei rechte ſind;

m. zwei gerade Linien ſchlieſsen keinen Raum ein.

4. Es iſt aber zwiſchen dieſen Axiomen ein ſehr merkwürdiger und in die Augen fallender Unterſchied.

Einige von diesen Grundsätzen sind analytisch, und können daher durch Entwickelung der Begriffe im Subject, folglich aus Begriffen bewiesen werden. Die übrigen sind aber synthetisch, d. i. das, was sie aussagen, liegt gar nicht in dem Begriff dessen, wovon es ausgesagt wird. Sie können daher nicht durch Entwickelung des Begriffs bewiesen werden, ja sie sind gar keines Beweises bedürftig, wenigstens ist das die Behauptung des Euklides, wenn er sie als Axiomen aufstellt. Ihre Evidenz, oder anschauliche Gewissheit, soll von selbst einleuchten, sobald man sich nur das, was sie aussagen, durch die reine Einbildungskraft construirt, vorstellt. Diese letztern Grundsätze sind die eigentlichen mathematischen, die erstern sind eigentlich philosophische, und zwar logische Grundsätze des Denkens überhaupt, die der Mathematiker nicht entbehren kann, weil er denken muss. Sie dienen aber auch nur zur Kette der Methode, als identische Sätze, aus denen nie etwas neues abgeleitet werden kann, sondern die nur auf die Nothwendigkeit, uns etwas so und nicht anders denken zu können, aufmerksam machen sollen. Allein auch diese Sätze dürfte der Mathematiker nicht aufstellen, wenn er sie nicht durch Construction sinnlich darstellen könnte (C. 16. M. I. 18.).

5. Die eigentlich philosophischen Sätze unter jenen zwölfen sind nun die sieben ersten und der neunte, und nur die übrigen vier sind eigentlich mathematische Grundsätze oder wahre Axiomen. Es ist nur die Frage, ob die erstern eines mathematischen Beweises bedürftig sind?

a. Dinge, die einem und demselben Dinge gleich sind, sind auch einander gleich. In diesem Satze ist das Subject: Dinge, die einem und demselben Dinge gleich sind. Unter diesem Subject stellen wir uns Etwas vor, das genau so gross ist als mehrere andere Dinge, die mit ihm der Grösse nach verglichen werden. Wir abstrahiren folglich hier von jeder andern Beschaffenheit dieser Dinge, und denken uns nichts als zwei Begriffe, Grösse und Gleichheit.

Digitized by Google

Gröſsen ſind mit einer Gröſse gleich, heiſst aber, ſie ſind dieſelben Gröſsen, obwohl die Dinge, deren Gröſsen ſie ſind, nicht dieſelben ſeyn mögen, weil ſie ſonſt nicht numeriſch verſchieden, ſondern alle ein und daſſelbe Ding ſeyn würden. Nun wäre es offenbar ein Widerſpruch, wenn Gröſsen, die alle mit einer gewiſſen Gröſse dieſelben, d. h. (als Gröſsen) durch keine Merkmale weiter von derſelben verſchieden wären, doch (als Gröſsen) von einander verſchieden ſeyn könnten. Denn dieſe Merkmale, durch welche ſie von einander unterſchieden wären, müſsten ſich doch alle auch in der Gröſse finden, mit der die übrigen Gröſsen alle eine und dieſelben wären, welches unmöglich iſt, indem ſie ſonſt nicht mehr dieſelbe Gröſse mit allen übrigen ſeyn könnte, ſondern von jeder durch diejenigen Merkmale unterſchieden ſeyn müſste, wodurch die Gröſsen unter einander unterſchieden wären. Kurz, der Begriff einer beſtimmten Gröſse iſt derſelbe, wenn er ſich als Merkmal in noch ſo verſchiedenen Dingen befindet, das iſt es eigentlich, was jener Grundſatz ausſagt.

6. Nun unterſcheidet ſich aber die Mathematik von der Philoſophie dadurch, daſs ſie ihre Begriffe conſtruirt, folglich muſs der Mathematiker auch jenen Grundſatz conſtruiren, wodurch er zwar nicht ſelbſt, aber doch ſein Gebrauch mathematiſch wird. Euklides hat nun zwar dieſe Conſtructionen nicht gemacht, will aber eben dadurch, daſs er ſie ſeiner Geometrie an die Spitze ſtellt, daſs man ſich dieſelben räumlich vorſtellen ſoll, und wendet ſie auch nur bei räumlichen Gröſsen, von denen in der Geometrie allein die Rede iſt, an. Stelle dir, will Euklides eigentlich ſagen, ein geometriſches Ding, es ſei nun Linie, Winkel, Figur, oder geometriſcher Cörper, vor, mit dem andre ſolcher Dinge gleich ſind, ſo daſs ſie alle, jedes für ſich, eben ſo groſs ſind als dieſes Ding, ſo müſſen nothwendig dieſe Dinge untereinander gleiche Gröſse haben. Man kann ſich aber die Gleichheit zweier räumlichen Dinge bloſs dadurch vorſtellen, daſs ſie einander decken, d. h. daſs ſie völlig dieſelben Grenzen haben, wenn man den ganzen Inhalt des einen Dinges innerhalb

Digitized by Google

der Grenzen des andern bringt. Wäre nun der Inhalt mehrerer räumlichen Dinge von der Gröfse, dafs jedes derfelben fich innerhalb der Grenzen eines andern räumlichen Dinges legen liefse, fo dafs der ganze Inhalt diefes andern Dinges damit ausgefüllt würde; fo müfsten nothwendig auch diefe Dinge fich untereinander decken, und folglich gleich feyn, nach dem Grundfatze *h.*: was einander deckt, ift einander gleich. Diefer letztere Grundfatz follte eigentlich an der Spitze der übrigen ftehen, da er die Gröfse zweier oder mehrerer Dinge unmittelbar, und nicht erft vermittelft eines dritten mit einander vergleicht, folglich einfacher ift; und da alle Anfchauung der Gleichheit räumlicher Dinge auf dem Decken (der Congruenz) derfelben beruhet. Soll ich die Gleichheit in der Geometrie nicht blofs aus Anfchauungen, die fich decken, fchliefsen, fondern unmittelbar anfchauen, fo müffen fich die Objecte decken.

7. Wenn man in den folgenden Grundfätzen von *b* bis *g* ftatt des Wortes Gleiches, diefelbe beftimmte Gröfse fetzt, und fich diefe Gröfse immer als das nehmliche Merkmal denkt, fo folgt jeder diefer Grundfätze aus dem Begriff des Subjects durch blofse logifche Entwickelung, auf die nehmliche Art, als ich es fo eben bei *a* gezeigt habe. Eben fo verhält es fich auch mit dem Grundfatze *i.* Stellt man fich alle diefe Grundfätze durch das Decken räumlicher Dinge vor, welches Euklides Abficht ift, und weswegen eben der Grundfatz *h.* an der Spitze ftehen mufs, fo fchauet man die Gewifsheit diefer Grundfätze an, und fie find evident ohne allen Beweis.

8. Einander decken, heifst, fo auf einander fallen, dafs die Gränzen diefelben find. Dafs nun, was einander deckt, auch einander gleich ift, das heifst, einerlei Gröfse hat, kann nur dadurch eingefehen werden, dafs ich mir zwei Figuren, die fich einander decken, vorftelle, und fo in der reinen Einbildung gewahr werde, dafs fie einerlei räumliche Gröfse find. Diefer Satz ift alfo ein eigentlicher mathematifcher Grundfatz, und weder eines Beweifes bedürftig, noch erweislich, fondern unmittelbar evi-

Digitized by Google

dent, d. i. er hat eine unmittelbar anſchauende Gewiſsheit. Der Grundſatz *k.* iſt von eben der Beſchaffenheit, er beruhet auf unmittelbarer Anſchauung allein, wenn nehmlich (Fig. 7.) eine gerade Linie (AB) ſo auf einer andern (CD) ſteht, daſs ſie gleiche Nebenwinkel (ABC=ABD) macht, ſo heiſst jeder der beiden gleichen Winkel (ABC und ABD) ein rechter Winkel. Eben der Fall iſt es, wenn auf der andern Seite der Linie (CD) eine gerade Linie (EB) auf der erſten (CD) ſenkrecht ſteht. Da nun BD und CB eben ſowohl auf AE, als AB und EB auf CD ſenkrecht ſtehen, ſo giebt es um jeden Punct B, in welchem zwei gerade Linien (AE und CD) einander ſchneiden, vier rechte Winkel, die alle einander gleich ſind. Nun abſtrahiren wir hier gänzlich von der Lage und der Länge der Linien, wenn nur beide einander ſenkrecht ſchneiden, folglich ſind alle rechte Winkel der Gröſse nach dieſelben, und einander gleich. Dieſes beruhet aber auf unmittelbarer Anſchauung und nicht auf einem Beweiſe. Es giebt hier zwar einen Scheinbeweis, der ſo ausſiehet:

Der Winkel ABC iſt gleich dem Winkel ABD, nach der Definition.

Der Winkel DBC iſt gleich dem Winkel ABD, nach der Definition.

Dinge aber, die einem und demſelben Dinge gleich ſind, ſind auch einander gleich.

Folglich ſind ABC und DBE, und eben ſo ABD und CBE, folglich alle vier rechte Winkel einander gleich.

Allein man kann dieſes eigentlich keinen Beweis nennen, denn es iſt keine Hülfsconſtruction dazu nöthig, auch kein eigentlich mathematiſches Axiom; ſondern bloſs der Reflexion, daſs ABC und DBE im Grunde die nehmlichen Dinge ſind, und ſich bloſs durch ihre Lage von einander unterſcheiden, nicht aber durch Merkmale der Gröſse. Der ganze Beweis ſtützte ſich nehmlich auf den Grundſatz *a*, welcher aber hier bloſs ausſagt, daſs

Digitized by Google

ein rechter Winkel ſtets daſſelbe Ding iſt, ſeine Lage ſei wie ſie wolle, folglich auch immer dieſelbe Gröſse haben muſs, weil die Gröſse des Winkels von der Neigung zweier Linien gegen einander abhängt, die bei einem rechten Winkel unveränderlich eine und dieſelbe iſt. Folglich iſt der Grundſatz *k* nicht erweislich, ſondern unmittelbar evident *).

9. Von dem Axiom *m* darf es wohl nicht erſt gezeigt werden, daſs es eines Beweiſes nicht bedürfe, indem alles Bemühen, den Schenkel eines Winkels (Fig. 14. AB) um den Punkt A nach dem andern Schenkel (AR) herumzuführen, um die Oeffnung BR zu ſchlieſsen, dieſen Zweck nie erreicht, indem der Winkel immer kleiner aber nie zur Figur wird, bis endlich die Linien (AB und AR) oder Schenkel der Winkel auf einander fallen.

10. Es giebt alſo nur ein einziges Axiom, nehmlich *l*, das des Beweiſes zu bedürfen ſcheint; und dieſen hat Eberhard wohl im Sinn gehabt, als er ſagte: daſs Euklides unter ſeinen Axiomen Sätze habe, die wohl noch eines Beweiſes bedürfen. Es iſt freilich gewiſs, daſs viele, auch groſse Mathematiker, dieſes Axiom nicht evident gefunden haben. Der Grund liegt aber wohl darin, daſs es wirklich Linien (Aſymptoten) giebt, die ſich ohne Ende nähern, und doch nie zuſammentreffen. Allein da eine von dieſen Linien nothwendig krumm ſeyn muſs, d. i. eine ſolche, die ihre Richtung continuirlich ändert, ſo iſt es dieſe Aenderung der Richtung allein, die hier der Grund der Unmöglichkeit des Zuſammentreffens iſt. Im Axiom *l*, oder dem elften des Euklides, iſt aber von geraden Linien die Rede, deren

*) Aus eben dem Grunde iſt der Beweis des Pappus nur ein Scheinbeweis, denn er beruhet bloſs auf dem Satze des Widerſpruchs, welches ſo viel heiſst, als das Gegentheil iſt nicht denkbar, welches logiſch und nicht mathematiſch iſt. Er hätte zeigen ſollen, es ſei in der Anſchauung nicht möglich.

Digitized by Google

Richtung, in allen drei Fällen (Fig. 26, 1.), wenn nehmlich die eine von den beiden Linien (AB und CD), die von einer dritten (EF) geſchnitten werden, an derſelben Seite (von EF) rechte (BGF) und die andere einen innern ſpitzen (DHE), oder (2) wenn beide ſpitze, oder (3) wenn die eine einen innern ſtumpfen (BGF), und die andere einen innern ſpitzen Winkel (DHE) macht, ſich nie ändert. Der Zweifel an der Evidenz des Axioms liegt bloſs darin, daſs man mit dem Verſtande gegen die Anſchauung räſonniren wollte, und aus dem Fall mit der krummen Linie die Folgerung zog, es müſſe bewieſen werden, daſs es bei den geraden Linien nicht der Fall ſei, daſs ſie ſich einander nähern können, ohne ſich irgendwo zu erreichen. Allein man verſuche es nur, einen Fall, wo unter den im Axiom angeführten Bedingungen die beiden Linien nicht zuſammentreffen, ſich in der Anſchauung darzuſtellen, und man wird bald gewahr werden, daſs es unmöglich iſt. Auch lehrt die Anſchauung, daſs ſich die beiden Linien auf der Seite, wo die innern Winkel zwei rechten gleich ſind, ſich in allen drei Fällen einander nähern, folglich, da ſie ihre Richtung als gerade Linien nie ändern, einander auch erreichen müſſen, wenn ſie ohne Ende verlängert werden. Endlich geben auch alle Mathematiker zu, daſs der Inhalt des Axioms Wahrheit und keinem Zweifel unterworfen ſei, nur leugnen ſie, daſs der Satz die Evidenz eines Axioms habe. Das iſt aber widerſprechend, denn woher wiſſen ſie denn, daſs der Satz wahr ſei, da doch alle bisherigen Beweiſe dafür verunglückt ſind, und ſich im Cirkel herumdrehen; doch wohl aus der unmittelbaren Anſchauung, und ſie beweiſen damit durch die That, daſs ſie ihn als Axiom annehmen, indem ſie aus unmittelbarer Anſchauung die Wahrheit des Satzes zugeben, aber doch meinen, der Verſtand ſei nicht überzeugt.

11. Es giebt alſo kein Beiſpiel im Euklides, wo er einen Satz, der mathematiſch erweislich wäre, als Axiom aufſtellte. Von den Axiomen aber, die philoſophiſch erweislich ſind, z. B. das Ganze iſt gröſ-

Digitized by Google

ſer als ſein Theil, gehört der Beweis nicht in die Mathematik, wenn ihre Lehrart nach aller Strenge eingerichtet iſt; ſondern ihre Gewiſsheit muſs in der Mathematik unmittelbar angeſchauet werden (E. 20.).

Kant über eine Entdeckung u. ſ. w. I. Abſchn. A. S. 19. f.

Ευκλειδου Στοιχειων βιβλ. ιγ. Baſil, 1533. fol. βιβλ. α. S. 3.

Euler.

Leonhard Euler, wurde den 15. April 1707 zu Baſel gebohren. Sein Vater war Paul Euler, der als Prediger zu Riechen bei Baſel ſtarb. Sein Sohn ſtudirte die Phyſik und Mathematik unter dem berühmten Joh. Bernoulli zu Baſel, und wurde daſelbſt, in ſeinem vierzehnten Jahre, 1721 Magiſter. In ſeinem neunzehnten Jahre, 1726, erhielt er den Ruf zur Profeſſur der Phyſiologie nach Petersburg an die neu errichtete Akademie. Er ging aber erſt 1727 dahin, und erhielt daſelbſt, ſtatt der phyſiologiſchen Profeſſur, die Stelle eines Adjuncti der höhern Mathematik, 1730 aber die Profeſſur der theoretiſchen und Experimental-Phyſik, und als Dan. Bernoulli nach Baſel zurückging, deſſen Profeſſur der höhern Mathematik. Friedrich der Groſse lud ihn 1741 mit vortheilhaften Bedingungen zur mathematiſchen Profeſſur ein, welchen Antrag Euler auch annahm, und 1744 bei Erneuerung der daſigen Akademie zum Director der mathematiſchen Claſſe ernannt ward. 1766 berief die Kaiſerin Katharina 2. ihn von neuem nach Petersburg, welchem Ruf er auch folgte. Er ſtarb daſelbſt den 18. Sept. 1783 im 77ſten Jahre ſeines Alters.

2. Kant ſagt (U. 40.): „nimmt man mit Euler an, daſs die Farben gleichzeitig auf einander folgende Schläge (*pulſus*) des Aethers, ſo wie Töne der im Schalle erſchütterten Luft ſind, und, — was das vornehmſte iſt — das Gemüth nicht bloſs, durch den Sinn, die Wirkung davon auf die Belebung des Organs, ſondern auch, durch die Reflexion, das regelmäſsige Spiel

Digitized by Google

der Eindrücke (mithin die Form in der Verbindung verſchiedener Vorſtellungen) wahrnehme (woran ich doch gar ſehr zweifle; ſo würden Farbe und Ton nicht bloſse Empfindungen, ſondern ſchon formale Beſtimmungen der Einheit eines Mannichfaltigen derſelben ſeyn, und alsdann auch für ſich zu Schönheiten gezählt werden können" (M. II. 493.). Dieſes wird man am beſten einſehen, wenn man Eulers Theorie von den Farben und Tönen kennt, welche ich daher hier in der Kürze vortragen will. Eulers Schriften darüber ſind:

Conjectura phyſica circa propagationem ſoni ac luminis. Berol. 1750. 4. auch in den

Opuſcula varia. Berol. 1746. 1750. 1751. 3. *Vol.* 4. im 1. Th.

Lettres à une Princeſſe d'Allemagne ſur divers ſujets de Phyſique et de Philoſophie. Petersb. 1768 — 1772. 3. Th. 8. auch in das Deutſche überſetzt unter dem Titel: Briefe an eine deutſche Prinzeſſinn über verſchiedene Gegenſtände aus der Phyſik und Philoſophie. 2. Aufl. Leipzig 1773. — 1780. 3. Th. 8. Die Prinzeſſinn war die damalige Prinzeſſinn des Markgrafen von Schwedt, jetzige regierende Herzogin von Anhalt-Deſſau. Aus dieſem Buche iſt der folgende Auszug genommen.

3. Wenn man eine Kanone löſt, ſo hört man, eine Meile oder 24000 Fuſs davon entfernt, den Knall (nach ſpätern genauern Verſuchen des M. Müller in Göttingen, 1791.) nicht eher als 23 Secunden nach dem Blitze. Dieſe merkwürdige Beobachtung führt uns zu der Frage, worin denn der Schall beſtehe? ob die Natur des Schalls der Natur des Geruchs ähnlich ſei? oder ob der Schall ſich auf eben die Art von dem ſchallenden Cörper ausbreite, wie von einer Blume ihr Geruch? Wenn eine Saite einen Ton hervorbringt, ſo wird man an derſelben Erſchütterungen oder Schwingungen gewahr, die geſpannte Saite (Fig. 27.) A C B kommt nehmlich wechſelsweiſe in die Lage A M B und A N B.

Ferner muſs man bemerken, daſs dieſe Schwingungen die angränzende Luft in eine ähnliche Schwingung bringen, und daſs die Luft dieſe Schwingungen bis zu unſern Ohren fortpflanzt. Wenn wir alſo den Schall einer ſchwingenden Saite hören, ſo bekommen unſere Ohren eben ſo viel Schläge (*pulſus*), als die Saite Schwingungen in derſelben Zeit gemacht hat. Wenn die Saite in einer Secunde 100 Schwingungen macht, ſo bekommt auch unſer Ohr 100 Schläge in einer Secunde, und die Empfindung dieſer Schläge iſt es, die man den Schall nennt. Folgen die Schläge in gleichen Zwiſchenräumen auf einander, ſo iſt der Schall ein muſikaliſcher Ton, im Gegentheil, ein unordentliches Geräuſch. Das *Forte* und *Piano* der Muſiker entſteht durch die Stärke und Schwäche, die Höhe und Tiefe des Tons aber durch die Schnelligkeit oder Langſamkeit der Schläge. Wenn eine Saite in der Secunde 100 Schwingungen macht, und eine andere macht in der Secunde 200, ſo iſt der Ton der erſten noch einmal ſo tief oder grob als der Ton der zweiten. Der Ton C giebt ohngefähr 100, und der Ton $\overline{\overline{\text{C}}}$ 1600 Schwingungen in einer Secunde. Einen Ton von weniger als 20, oder mehr als 4000 Schwingungen in der Secunde kann unſer Ohr nicht mehr unterſcheiden (Euler, a. a. O. 3. Brief.).

4. Die Räume zwiſchen den himmliſchen Cörpern ſind mit einer feinen Materie erfüllt, welche man Aether nennt. Sie iſt eine flüſſige Materie wie die Luft, aber unendlich viel feiner und dünner; weil ſich die himmliſchen Cörper in derſelben frei bewegen, ohne einen Widerſtand zu finden. Ohne Zweifel hat er auch eine Elaſticität, kraft welcher er durch alle Poros der Cörper frei hindurchgeht, und ſich alſo auch im luftleeren Raume unter der Glocke der Luftpumpe und über dem Queckſilber in der Barometerröhre befindet. Wir werden uns alſo einen richtigen Begriff vom Aether machen, wenn wir ihn als eine der Luft ähnliche flüſſige Materie anſehen, nur mit dem Unterſchiede, daſs der Aether ohne Vergleich feiner, und alſo auch

Digitized by Google

weit elaſtiſcher iſt als die Luft; vielleicht 1000 mal elaſtiſcher, wenn die Zuſammenpreſſung der Luft in dem Schieſspulver zu einer 1000 mal gröſsern Dichtigkeit, als ſie gewöhnlich hat, eine Wirkung des Aethers ſeyn ſollte. Es ſcheint nun ſehr gewiſs, daſs das Licht in Anſehung dieſes Aethers eben das iſt, was der Schall in Anſehung der Luft; und daſs die Lichtſtralen nichts anders ſind, als die durch den Aether fortgepflanzten Schwingungen oder Erſchütterungen. Die leuchtenden Cörper ſetzen durch ihre Schwingungen den Aether in eben ſolche Schwingungen, und dieſe pflanzen ſich im Aether bis zu unſerm Auge fort, und bringen in demſelben die Empfindung hervor, welche wir das Licht nennen. Ob alſo gleich die Sonne die ganze Welt mit ihren Stralen erleuchtet, ſo verliert ſie darum doch nichts von ihrer eigenen Subſtanz, eben ſo, wie eine in Bewegung geſetzte Glocke tönt, ohne etwas von ihrer Subſtanz zu verlieren. Jemehr man dieſe Gleichförmigkeit zwiſchen den leuchtenden und ſchallenden Cörpern betrachtet, deſto mehr findet man ſie mit den Erfahrungen übereinſtimmend (Euler, a. a. O. 19. Brief). Durch den Unterſchied in der Anzahl der Schwingungen im Aether wird nun die Verſchiedenheit der Farben hervorgebracht, ſo daſs in Anſehung des Geſichts die Farben eben das ſind, was die hohen und tiefen Töne in Anſehung des Gehörs; und das Weſen jeder Farbe beſtehet in einer gewiſſen Anzahl von Schwingungen, welche die Theilchen, deren Farbe es iſt, in einer Secunde machen. Die kleinſte Geſchwindigkeit der Schwingungen der Farbentheilchen giebt die rothe, die gröſste die violette Farbe (Euler, a. a. O. 20. und ff. Briefe).

5. Das Vergnügen, behauptet Euler, welches man bei Anhörung einer Muſik empfindet, beſtehe zum Theil in der Wahrnehmung der Ordnung, die darinnen herrſcht. Die Muſik ſchlieſst aber zweierlei in ſich, das der Ordnung fähig iſt. Das eine iſt der Unterſchied, der ſich unter der Geſchwindigkeit der Vibrationen (Schwingungen) aller Töne findet, und dieſes iſt das, was man eigentlich Harmonie nennt. Wenn man alſo bei Anhörung

einer Musik die Verhältnisse oder Proportionen einsieht, die unter den Schwingungen aller Töne sind, so ist das das Werk der Harmonie. Da das Urtheil darüber mehr oder weniger fein seyn kann, so ist klar, warum eben dieselbe Harmonie von dem einen wahrgenommen werden kann, von dem andern nicht, besonders, wenn die Verhältnisse unter den Tönen durch ein wenig grosse Zahlen ausgedrückt sind. Das zweite in der Musik, das der Ordnung fähig ist, ist der Tact, durch welchen man jedem Tone eine gewisse Dauer anweist; und die Empfindung des Tacts besteht in der Kenntnis der Dauer aller Töne, und der Verhältnisse, die daraus entstehen, wie denn z. E. ein Ton zweimal, dreimal oder viermal länger dauert als ein anderer. Es giebt eine Musik, ohne alle Harmonie, nehmlich die der Trommel oder Pauke, weil die Töne derselben alle einerlei sind. Es giebt aber auch eine Musik ohne allen Tact, nehmlich den Choral, in dem alle Töne von gleicher Länge sind. *) Wer nun eine vollkommene Musik hört, die beides, Harmonie und Tact enthält, und durch sein Ohr alle die Verhältnisse einsieht, auf denen sowohl die Harmonie als der Tact beruht, der hat ganz gewis die vollkommenste Vorstellung dieser Musik, die möglich ist; indessen ein anderer, der nur zum Theil, oder ganz und gar nicht diese Verhältnisse einsieht, von der Musik nichts begreift, oder eine unvollkommene Vorstellung davon hat. Aber die blosse Vorstellung aller Verhältnisse in einer Musik ist noch nicht genug, um die Empfindung von Vergnügen zu erregen. Sondern dieses Vergnügen rührt hauptsächlich daher, weil man, so zu sagen, die Absichten und Empfindungen des Componisten erräth, deren Ausführung, wenn man sie für glücklich erkennt, die Seele mit ei-

*) Harmonie und Tact sind wohl in beiden, nur ist bei der ersten die Harmonie, bei der zweiten der Tact der möglichst einfachste. Euler nimmt auch das Wort Tact nicht in dem Sinn, in welchen es gewöhnlich gebraucht wird, für das Zeitmaas, in welchem das ganze Stück gespielt wird, sondern versteht darunter die verschiedene Dauer der einzelnen Töne gegen einander.

Digitized by Google

ner angenehmen Befriedigung erfüllt (Euler, a. a. O. 8. Brief).

6. Kant bezweifelt gar sehr, dafs das Gemüth durch die Reflexion das regelmäfsige Spiel der Eindrücke der Farben und Töne wahrnehme. Indefsen, sagt er, wenn man annehmen wollte, dafs Eulers Theorie des Vergnügens an der Mufik und dem Spiel der Farben richtig wäre, so würde es die Form der Verbindung verschiedener Vorstellungen (Farben und Töne) seyn, die wir wahrnähmen. Dann würden Farbe und Ton nicht blofse Empfindungen, sondern schon formale Bestimmungen der Einheit eines Mannichfaltigen derselben seyn, und alsdann auch für sich zu Schönheiten gezählt werden können. Kant setzt nehmlich den Bestimmungsgrund des Geschmacksurtheils (etwas sei schön oder häfslich) in der blofsen Form der Zweckmäfsigkeit in der Vorstellung. Hat ein Gegenstand eine solche Form, dafs er unsere Einbildungskraft und unsern Verstand leicht in ein harmonisches Spiel setzt, so ist er zweckmäfsig für die Auffassung in unser Bewufstseyn, und wir nehmen ihn mit Wohlgefallen wahr, ohne ihn auf einen Zweck zu beziehen, oder als zweckmäfsig zu denken. Wenn nun das Gemüth durch Reflexiou das regelmäfsige Verhältnifs in den Schwingungen der Töne, und in der Folge der Töne auf einander, und eben so bei den Farben wahrnimmt; so ist es eigentlich die Form in der Verbindung dieser Schwingungen und Töne, die es auffafst. Dann ist schon der blofse Ton einer Violine, oder die grüne Farbe eines Rasenplatzes, oder das Anschlagen zweier Töne nach einander schön. Denn alsdann empfindet man nicht etwa diese Töne und Farben mit einem Gefühl der Luft, sondern die Reflexion über die durch die Verstandesthätigkeit in das Mannichfaltige der Schwingungen, Töne und Farben hineingelegte Einheit zur Verknüpfung derselben (über die formale Bestimmung der Einheit des Mannichfaltigen) ist mit dem Bewufstseyn der blofsen formalen Zweckmäfsigkeit im Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes des Subjects, d. i. mit dem Gefühl des Schönen ver-

Digitized by Google

knüpft. Die Farben und Töne und die Folge derſelben auf einander ſind dann nicht angenehm, oder angenehme Empfindungen; ſondern ſie ſind ſchön, oder das Gefühl der Luſt, das ſie erwecken, iſt eine Folge der Reflexion, weil dieſe meine Erkenntniſskräfte zur Thätigkeit belebt.

7. Der Grund, warum aber Kant die Richtigkeit dieſer Theorie Eulers, daſs das Vergnügen an den bloſſen Tönen und Farben und ihrer Folge durch Reflexion entſpringe, ſehr bezweifelt, iſt, daſs bei einem Gemählde doch eigentlich die Zeichnung das Weſentliche iſt, die Farben aber bloſs zum Reiz gehören. Ich nenne ein Gemählde ſchön, weil mir die Zeichnung gefällt, die Farbe kann es bloſs angenehm machen, und mich vergnügen. Eben dieſe Beſchaffenheit hat es mit der Muſik, in dieſer gefällt das Ganze der Compoſition, ein Ton in dieſer Muſik und das Aufeinanderfolgen einzelner Töne kann reizend ſeyn, mich vergnügen und intereſſiren, aber dieſe Annehmlichkeit iſt nicht die Schönheit der Muſik.

8. Uebrigens verweiſe ich wegen der Beurtheilung deſſen, was Euler von dem Errathen der Abſichten und Empfindungen des Componiſten ſagt, auf die Artikel: Muſik und Farbenkunſt.

Euthanaſie

der reinen Vernunft, ſ. Tod.

Evidenz,

ſ. Gewiſsheit, anſchauende.

Evolutionstheorie,

das Syſtem der individuellen Präformation, Involutionstheorie, Theorie der Einſchachte-

Digitized by Google

lung, *theoria evolutionis.* Derjenige Präſtabilismus, der ein jedes von ſeines Gleichen gezeugte organiſche Weſen als das Educt des erſtern betrachtet. Der Präſtabilismus iſt diejenige Theorie der Zeugung, nach welcher die oberſte Welturſache in die anfänglichen Producte ihrer Weisheit nur die Anlage gebracht hat, vermittelſt deren ein organiſches Weſen ſeines Gleichen hervorbringt, und die Species ſelbſt ſich beſtändig erhält, imgleichen der Abgang der Individuen durch ihre zugleich an ihrer Zerſtöhrung arbeitende Natur continuirlich erſetzt wird (U. 375.). Iſt dieſe Anlage nun ſo beſchaffen, daſs der organiſche Cörper durch eine bildende Kraft der organiſchen Materie des zeugenden Cörpers entſteht, ſo iſt der gezeugte Cörper ein Product des zeugenden. Iſt jene Anlage aber ſo beſchaffen, daſs der organiſche Cörper ſchon als Keim bei der Schöpfung in dem erſten Individuum ſeiner Gattung iſt miterſchaffen worden, ſo iſt er ein Educt des zeugenden. Das letztere iſt die Evolutionstheorie, ſ. Educt (U. 376. M. II. 907.).

2. Bonnet war ein eifriger Vertheidiger dieſer Evolutionstheorie, die er auch die Theorie der Einſchlieſsung, und den ſchönſten Sieg nennt, den der Verſtand über die Sinne erhalten hat. Man hat ſie zwar, ſagt er, durch entſetzliche Ausrechnungen beſtritten, allein das beweiſet nur, daſs man die Einbildung durch die Laſt der Zahlen erdrücken kann. Die Natur ſcheint uns ſelbſt wichtige Beweiſe der Einſchlieſſung darzubieten. Sie zeigt uns einige knochichte Theile einer Frucht, die in einer andern Frucht eingeſchloſſen liegen; ſie zeigt uns ein Ei in einem andern eingeſchloſſen, eine Gewächsfrucht in einer andern, einen Embryo in einem andern u. ſ. w. (Bonnet Betrachtung über die Natur, S. 160.). Die Erklärung der verſchiedenen Benennungen dieſes Syſtems ſiehe in Educt, 2.

3. Die Verfechter der Evolutionstheorie, welche jedes Individuum von der bildenden Kraft der Na-

Digitized by Google

tur ausnehmen, um es unmittelbar aus der Hand des Schöpfers kommen zu laſſen, wollten es doch nicht wagen, dieſes nach der Hypotheſe des Occaſionalismus geſchehen zu laſſen. Nach dieſer iſt die Begattung eine bloſse Formalität. Der Occaſionalismus in der Zeugung organiſcher Weſen iſt nehmlich die Behauptung, daſs die oberſte verſtändige Welturſache beſchloſſen habe, jedesmal, wenn eine Begattung fruchtbar werden ſolle, eine Frucht mit unmittelbarer Hand zu bilden, und der Mutter nur die Auswickelung und Ernährung derſelben zu überlaſſen. Wegen der unmittelbaren Wirkung des Welturhebers bei dieſer Hypotheſe erklärten ſich die Verfechter der Evolutionstheorie für die Präformation (U. 376. M. II. 908.).

4. Durch dieſer Theorie wird aber eigentlich nichts erklärt. Denn es iſt ja einerlei, ob man, nach dem Occaſionalismus, im Fortlaufe der Welt, oder nach der Evolutionstheorie, im Anfange der Welt, organiſche Formen entſtehen läſst; vielmehr erſpart man nach dem erſtern noch eine groſse Menge übernatürlicher Anſtalten.

5. Denn es würde eine Menge gelegentlicher Urſachen erforderlich ſeyn, damit der im Anfange der Welt gebildete Embryo die lange Zeit hindurch, bis zu ſeiner Entwickelung, nicht von den zerſtöhrenden Kräften der Natur litte, und ſich unverletzt erhielte. Auch werden durch die Evolutionstheorie eine unermeſslich gröſsere Zahl ſolcher vorgebildeten (präformirten) Weſen, als jemals entwickelt werden ſollten, und mit ihnen eben ſo viel Schöpfungen, ganz unnöthig und zwecklos gemacht. Allein die Verfechter dieſer Theorie wollten doch wenigſtens etwas hierin der Natur überlaſſen, um nicht gar in völlige Hyperphyſik (Einmiſchung der Gottheit, als einer überſinnlichen Urſache, als Erklärungsgrund phyſiſcher Wirkungen) zu gerathen, die aller Naturerklärung entbehren kann (weil der allmächtige Gott alles kann, und man, wenn man ihn als Erklärungsgrund gebraucht, weiter keinen andern nöthig hat, aber alsdann auch

Digitized by Google

nichts begreift, welches der Tod aller Physik ist), (U. 377. M. II. 908.). Die übrigen Gründe gegen die Evolutionstheorie findet man im Artikel Educt, 4.

Kant. Critik der Urtheilskraft, II. Th. §. 81. S. 375. — 377.

Ewigkeit,

s. Ende aller Dinge, 4.

Exemplarisch,

exemplaris, *exemplaire*. So heißt etwas, wenn es Muster seyn kann (U. 182.). Die Werke oder Producte des Genies z. B. sind exemplarisch, wenn sie die Muster seyn müssen, nach welchen ähnliche Werke gearbeitet und beurtheilt werden müssen. Homers Iliade ist exemplarisch, denn sie hat allen folgenden Epopöendichtern zum Muster gedient. Das Exemplarische ist dem Nachgeahmten entgegengesetzt.

2. Soll etwas ein Product des Genies seyn, so muss es a. nicht durch Nachahmung entsprungen seyn. Virgils Aeneide ist eine Nachahmung der Odyssee, sie ist also kein Product des Genies, und nicht exemplarisch, obwohl manches Eigenthümliche darin seyn mag, worin sie exemplarisch (musterhaft) seyn, oder zum Muster dienen kann. Eben so ist auch oft in einem Producte des Genies etwas, worin es nicht exemplarisch ist. Man findet in Shakespears Schauspielen Auswüchse, die ihm sein Genius nicht eingab, bei denen sein Talent geschlummert hat, und diese können folglich auch nicht exemplarisch seyn (U. 182.).

3. Die Producte des Genies müssen b. Andern zur Nachahmung dienen. Sie müssen das Richtmaass oder die Regel der Beurtheilung ähnlicher Producte seyn. Exemplarisch heißt also alles, was nicht nachgeahmt

Digitized by Google

ist, und doch nachgeahmt werden muss (U. 182. M. II. 680. 2.).

4. Wenn man einige Producte des Geschmacks, z. B. die Iliade, Odyssee, Shakespears Schauspiele, als exemplarisch ansieht, so folgt daraus nicht, dass der Geschmack erworben werden könne, indem man Andern, als Mustern, nachahmt; sondern es gehört schon Geschmack dazu, etwas als exemplarisch zu beurtheilen, und ihm als solchem nachzuahmen. Wer Geschmack hat, ist darum noch kein Genie, das selbst etwas Exemplarisches hervorbringen könnte. Das höchste Muster, das Urbild des Geschmacks, ist eine bloße Idee, die jeder in sich selbst hervorbringen muss, die das Genie individualisirt oder als ein Ideal sich vorstellt, und in einem exemplarischen Producte darstellt (U. 53. M. II. 513.).

5. Muster des Geschmacks in Ansehung der redenden Künste müssen in einer todten und gelehrten Sprache, z. B. der lateinischen oder griechischen, abgefasst seyn. Sie müssen in einer todten Sprache abgefasst seyn, um nicht die Veränderungen erdulden zu müssen, welche die lebenden Sprachen unvermeidlich treffen, dass edle Ausdrücke platt, gewöhnliche veraltet und neugeschaffene wieder aus dem Umlauf gebracht werden. Sie müssen in einer gelehrten Sprache abgefasst seyn, damit die Sprache, worin sie geschrieben sind, eine unveränderliche Grammatik habe (U. 54. *).

Kant. Critik der Urtheilskraft. I. Th. §. 17. S. 53. f.

Existenz,

Wirklichkeit, Daseyn, *existentia; existence.* Ich will hier zu dem Artikel Daseyn nur noch Folgendes hinzusetzen. Die Existenz der Gegenstände der Erfahrung gilt niemals von denselben, als von Dingen an sich selbst. Es existiren Einwohner im Monde, heisst, wenn wir unsere Erfahrung bis zum Monde erweitern könnten, so würden wir sie dort finden. Da-

Digitized by Google

rum exiſtiren ſie aber nicht an ſich oder auſser dieſer Erweiterung der Erfahrung (C. 521. M. I, 600.).

2. Dieſemnach bedeutet die Exiſtenz der Erfahrungsgegenſtände nur die Wirklichkeit derſelben als Wahrnehmungen. Dies iſt an ſich klar. Die Exiſtenz der Dinge in der vergangenen Zeit heiſst nehmlich, ſie ſind in dem Zuſammenhange einer möglichen Erfahrung, aber nicht, ſie ſind an ſich ſelbſt wirklich. Wenn ich mir demnach alle exiſtirenden Gegenſtände der Sinne in aller Zeit und allen Räumen insgeſammt vorſtelle, ſo ſetze ich dieſe Gegenſtände nicht vor der Erfahrung in Zeit und Raum hinein, ſondern dieſe Vorſtellung iſt nichts anders, als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung, in ihrer abſoluten Vollſtändigkeit. Sie exiſtiren vor aller meiner Erfahrung, heiſst, ich kann erſt nach andern Wahrnehmungen zur Wahrnehmung derſelben gelangen. Hiervon aber den Grund anzugeben, iſt unmöglich; denn die Urſache, daſs erſt noch andere Wahrnehmungen vor der, die ich noch nicht habe, vorhergehen müſſen, iſt tranſcendental (nichts in der Erfahrung, ſondern der bloſs durch die Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens nothwendig werdende Gedanke eines Grundes, dem es an einem Object fehlt, das dadurch erkannt würde) und mir daher unbekannt. Aber nach dieſer unbekannten Urſache fragen wir auch in der Erfahrung nicht, ſondern nach der Regel, nach welcher wir fortſchreiten müſſen, um von einer Erfahrung zur andern zu kommen. Es iſt auch am Ende ganz einerlei, ob ich ſage, es exiſtiren Sterne, die niemals ein Menſch wahrgenommen hat, noch wahrnehmen wird, oder, ob ich ſage, wenn ich in meiner Erfahrung von den äuſserſten Sternen hundertmal weiter fortſchreiten könnte, als dieſe von mir entfernt ſind, ſo würde ich jene Sterne wahrnehmen; als Dinge an ſich ſind dieſe Sterne für mich keine Gegenſtände, es iſt von ihnen immer nur die Rede als von Erſcheinungen oder Gegenſtänden der Erfahrung. Im Felde der Erfahrung alſo wird nach dem tranſcendentalen Grunde der Gegenſtände der Erfahrung nicht gefragt, ſondern nach der

phyſiſchen Urſache, noch weniger wird die Exiſtenz derſelben bezweifelt, da der Begriff der Exiſtenz vielmehr in der Erfahrung recht eigentlich ſein Gebiet hat; fragt man aber nach etwas, das über die Gränzen möglicher Erfahrung hinaus liegt, dann erſt wird es wichtig zu bemerken, daſs die Wirklichkeit (Exiſtenz) der Gegenſtände der Sinne als ſolcher nicht auch auſser unſern Gedanken, als wären ſie Dinge an ſich, gedacht werden muſs (E. 523. M. I. 603.).

3. Noch bemerke ich zu dem Artikel: Daſeyn, 13. daſs der Begriff der Exiſtenz Gottes nicht dazu dienen ſoll, von dieſem überſinnlichen Gegenſtande zu erkennen, wie er auſser unſern Gedanken befindlich ſeyn könne, ſondern er ſteht nur mit der Beſtimmung des Willens durchs Moralgeſetz in unmittelbarer Verknüpfung, ſo daſs dieſe Willensbeſtimmung den Gedanken der Exiſtenz ſtets ſtillſchweigend vorausſetzt (poſtulirt) (P. 224. M. II, 340.).

4. Das mit der Exiſtenz eines Gegenſtandes verbundene Wohlgefallen heiſst das Intereſſe, denn wen ein Gegenſtand intereſſirt, dem iſt an der Exiſtenz deſſelben etwas gelegen, ſie iſt ihm nicht gleichgültig, er iſt für die Exiſtenz der Sache eingenommen (U. 5. f.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. VI. Abſchn. S. 521. — §. 523.

Deſſ. Critik der pract. Vern. S. 224.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 2. S. 5. f.

Expanſive Kraft,

ſ. Elaſticität, 2.

Explication,

ſ. Begriff, 11, d.

Digitized by Google

Exponent,

exponens, expofant. So heifst bei einem Verhältniffe die Zahl, welche andeutet, wie vielmal das vorhergehende Glied im folgenden enthalten ift. Z. B. in dem Verhältniffe 5 zu 20 (5: 20) ift der Exponent 4, weil 5 in 20 4 mal enthalten ift (Käftner Anfangsgr. der Arithmetik, Cap. V. 26.).

2. Die Analogien der Erfahrung find nun folche Regeln, welche ein Verhältnifs enthalten, von dem fie ausfagen, dafs alle Erfahrungsgegenftände nothwendig in demfelben ftehen müffen. So heifst z. B. die Analogie der Urfache und Wirkung: Alle Erfcheinungen ftehen, in Anfehung des Wechfels der Accidenzen, mit einander in dem Verhältniffe der Urfache zur Wirkung. Die Beziehung der Urfache zur Wirkung nun, alfo der beiden Verhältnifsbegriffe zu einander, kann man den Exponenten nennen. Folglich ftellen die Analogien der Erfahrung die Natureinheit im Zufammenhange aller Erfcheinungen unter drei Exponenten dar, dafs nehmlich alle Erfcheinungen

a. Accidenzen an Subftanzen (Veränderungen am Dauernden);

b. Wirkungen von Urfachen (nothwendige Folge);

c. Wechfelwirkungen von einander (nothwendiges Zugleichfeyn) feyn müffen (C. 263.).

3. Alle Erfcheinungen ftehen nehmlich in einem nothwendigen Zufammenhange, den unfer Verftand hineinlegt, dadurch, dafs er fie alle mit einander, und damit die ganze Natur, in drei Einheiten verknüpft, nehmlich die drei angegebenen Beziehungen (Exponenten), wodurch alle Naturdinge in ein nothwendiges Verhältnifs zu einander gefetzt werden.

4. Der Exponent in philofophifcher Bedeutung ift alfo die nothwendige Beziehung, in welcher die Naturdinge zu einander ftehen. Er drückt nichts anders aus,

Digitized by

als das Verhältniſs der Zeit (ſo fern ſie alles Daſeyn in ſich begreift) zur Einheit der Apperception, die nur in der Syntheſis nach Regeln ſtatt finden kann. Die Einheit der Apperception iſt hier diejenige, welche alles in einer Anſchauung gegebene Mannichfaltige in einem Begriff vom Object vereinigt, alſo die objective. Dieſes Object muſs nun in Anſehung der Zeit, welche alles Daſeyn in ſich begreift, beſtimmt werden. Dieſes geſchieht nun eben durch jene Verknüpfung (Syntheſis) nach den drei Verſtandesregeln (Analogien der Erfahrung), wodurch das Object als nothwendig wechſelnd (Accidenz), oder als nothwendige Folge von einem andern (Wirkung), oder als nothwendig gleichzeitig mit einem andern Objecte (Wechſelwirkung), beſtimmt wird; denn das Wechſeln, Nacheinanderſeyn und Zugleichſeyn ſind die drei möglichen Verhältniſſe der Zeit zur Einheit der Apperception (C. 263.).

Kant. Critik der reinen Vern. Elemeutarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 2. *** S. 263.

Exponiren,

ſ. Expoſition, 2. 31.

Expoſition,

Erörterung, ἐκθεσις, *expoſitio*, *expoſition*. Eine deutliche, wenn gleich nicht ausführliche, Vorſtellung deſſen, was zu einem Begriffe gehört (C. 38.), d. i. der Beſchaffenheſt deſſelben und ſeiner Merkmale. Der Name iſt lateiniſch, und heiſst urſprünglich ſo viel als Auseinanderſetzung.

2. Kant ſelbſt hat uns an der Erörterung des Begriffs, den wir uns vom Raume machen müſſen, das Beiſpiel einer Expoſition gegeben, welches ich hier, als Exempel zu obiger Erklärung, erläutern will. Vermittelſt des äuſsern Sinnes, einer Eigenſchaft unſres

Digitized by Google

Gemüths, ſtellen wir uns Gegenſtände als aufser uns, d. i. an einem andern Ort, als wo wir ſind, und alle insgeſammt, uns ſelbſt nicht ausgeſchloſſen, im Raume vor. In dieſem Raume iſt ihre Geſtalt (äuſsere Qualität), Gröſse (äuſsere Quantität) und (äuſseres) Verhältniſs (Relation) beſtimmt, oder beſtimmbar, d. i. es läſst ſich darin beſtimmen. Vermittelſt des innern Sinnes ſtellen wir uns den Zuſtand unſers Gemüths vor, und beſtimmen alles bloſs in Verhältniſſen der Zeit. Aeuſserlich kann die Zeit nicht angeſchauet werden, d. i. ſie nimmt keinen Raum ein, iſt nicht irgendwo zu finden, obwohl durch den Wechſel äuſserer Accidenzen an etwas Beharrlichem, das in uns, was wir Zeit nennen, wahrgenommen werden kann. Der Raum kann hingegen nicht als etwas in uns angeſchauet werden, d. i. er ſelbſt kann von uns nicht als (das, was er wirklich iſt, eine nothwendige) Vorſtellung unſers Gemüths erfahren werden. Was ſind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Weſen? Sind es Verhältniſſe, die den Dingen zukommen, wenn ſie auch nicht angeſchauet werden; oder ſolche, die nur an der Form der Anſchauung haften? Um dieſe Fragen zu beantworten, ſoll nun der Begriff vom Raume exponirt (erweitert) werden (C. 37. f. M. I. 40.).

3. Die Expoſition eines Begriffs iſt aber entweder:

a. metaphyſiſch, wenn ſie dasjenige enthält, was den Begriff als *a priori* gegeben darſtellt; (C. 38. M. I. 40.); oder

b. transſcendental, wenn der Begriff als ein Princip erklärt wird, woraus die Möglichkeit anderer ſynthetiſchen Erkenntniſſe *a priori* eingeſehen werden kann. Zu dieſer Abſicht wird erfordert:

α. daſs wirklich ſolche Erkenntniſſe aus dem zu erörternden Begriffe herflieſsen, die ſynthetiſch und *a priori* ſind;

Digitized by Google

β. daſs dieſe Erkenntniſſe nur unter der Vorausſezzung möglich ſind, daſs ihr Princip auf die gegebene Art erklärt werde (C. 40. M. I. 45.).

4. Folgendes iſt nun die metaphyſiſche Expoſition des Begriffs, den wir uns vom Raume machen müſſen.

a. Der Raum iſt kein empiriſcher Begriff. Ein empiriſcher Begriff, Begriff *a poſteriori*, Erfahrungsbegriff oder Verſtandesbegriff *in concreto* (C. 595.) iſt ein ſolcher, in dem Empfindung enthalten iſt. Der Begriff vom Raum müſste alſo von Erfahrungen, in welchen allein Empfindung iſt, und, da er ein Begriff von etwas Aeuſserm iſt, von äuſsern Erfahrungen abgezogen ſeyn. Nun muſs aber die Vorſtellung des Raumes ſchon zum Grunde liegen, wenn ich mir etwas als auſser mir (d. i. in einem andern Ort des Raums, als darinnen ich mich befinde) oder als auſser und neben einander (d. i. in verſchiedenen Orten befindlich) vorſtellen ſoll (ich muſs erſt die Vorſtellung haben von einem Raum, ehe ich mir denken kann, daſs etwas im Raum ſei). Hieraus folgt, daſs die Vorſtellung des Raumes nicht aus der Erfahrung entſprungen, und von ihr hergenommen ſeyn kann, nehmlich aus den Verhältniſſen der äuſsern Erſcheinung; ſondern dieſe Verhältniſſe, oder äuſsere Erfahrung, ſind ſelbſt nur durch die Vorſtellung vom Raume möglich. Was äuſsere Erfahrung allein möglich macht, das kann nicht ſelbſt äuſsere Erfahrung ſeyn (C. 38. 1. M. I. 41.).*)

---

*) Braſtberger (Unterſuchungen über Kants Critik. S. 48.) ſagt: „Dies iſt alles ganz wahr, aber dieſer Begriff kann ſeinem Urſprung nach dennoch zuſammenhängen mit einem auſser dem Gemüth ſich befindenden Realgrund. Dieſer beſtimmt das Erkenntniſsvermögen ſo, daſs hernach in demſelben Gegenſtände im Raume vorgeſtellt werden, mithin iſt die Vorſtellung des Raums und der Dinge in demſelben zugleich da, und durch einen und denſelben Grund auſser uns, obgleich unſerm Erkenntniſsvermögen gemäſs bewirkt. — Hierzu leitet uns

5. b. Der Raum iſt eine nothwendige Vorſtellung, folglich eine allgemeine Vorſtellung, die allen äuſseren Anſchauungen zum Grunde liegt, folglich eine Vorſtellung *a priori*. Man kann ſich vermittelſt der Einbildungskraft gar nicht vorſtellen, daſs gar kein Raum da wäre, oder daſs er anders beſchaffen ſeyn könnte, als er wirklich iſt. Es läſst ſich freilich durch Begriffe der Raum weg denken, aber es iſt hier davon die Rede, daſs man ihn in der Anſchauung nicht wegſchaffen kann. Wir können uns von jedem Cörper durch die Einbildungskraft vorſtellen, daſs er nicht da wäre; aber daſs kein Raum wäre, davon iſt uns eine anſchauliche Vorſtellung ganz unmöglich. Man muſs alſo den Raum als die Bedingung der Möglichkeit der Erſcheinungen, d. i. als dasjenige, ohne welches gar keine Erſcheinungen ſeyn könnten, und nicht (wie Leibnitz) als eine Beſtimmung, die von den Erſcheinungen abhängt, anſehen. Er iſt folglich eine Vorſtellung *a priori*, die den äuſseren Erſcheinungen nothwendiger Weiſe (aber auch nur ihnen allein) zum Grunde liegt (C. 38. f. M. I. 42.). *)

---

unſre Erkenntniſsart ſelber, indem ſie ja wirklich uns erſcheint, als bewirkt durch Objecte auſser uns und auſser einander." Allein warum ſind uns denn nicht auch die Erſcheinungen im Raume *a priori* gegeben? wer bürgt uns dafür, daſs der Realgrund des Raumes immer mit dem Realgrunde der empiriſchen Dinge in ihm zuſammentreffen werde?

*) Dies ſoll nach Braſtberger (a. a. O. S. 48.) ein identiſcher und tautologiſcher Satz ſeyn. „Wir können, ſagt er, wenn wir irgend einmal wirkliche Dinge auſser einander oder im Raume vorgeſtellt haben, von ihrer Wirklichkeit abſtrahiren, und uns das Auſsereinanderſeyn oder den Raum allein vorſtellen, aber eben ſo können wir auch von ihrem Auſsereinanderſeyn abſtrahiren, und bloſs ihre Wirklichkeit betrachten." Allein hier iſt nicht die Rede von der logiſchen Abſtraction, von dem Begriff des Raums oder Auſsereinanderſeyns, ſondern von dem realen Wegdenken des Raums durch die Einbildungskraft. „Nur alsdenn, fährt er fort, iſt dieſe Abſtraction unmöglich, wenn die wirklichen Dinge immer noch als Dinge auſser einander, oder als Dinge im Raume vorgeſtellt werden." Dieſe Be-

6. c. Der Raum iſt kein discurſiver Begriff. Ein discurſiver Begriff, oder, wie man ihn gewöhnlich nennt, allgemeiner Begriff, iſt das, was man auch ſchlechtweg einen Begriff nennt, nehmlich eine Vorſtellung, durch die vermittelſt gewiſſer Merkmale ein Gegenſtand gedacht wird. Dieſe Merkmale ſind aber zuſammen an mehreren Gegenſtänden zu finden, ſo daſs die Vorſtellungen derſelben unter dieſem Begriff ſtehen. So begreift der Begriff Menſch alle Menſchen unter ſich, und iſt alſo ein discurſiver Begriff (man ſ. den Artikel: Discurſiv. Ein ſolcher discurſiver Begriff iſt nun der Raum nicht, ſondern eine reine Anſchauung. Denn

α. kann man ſich nur einen einigen Raum vorſtellen. Die Vorſtellung des Raums iſt nicht etwa an mehreren Räumen *in concreto* zu finden, ſo wie der Begriff Menſch an mehrern Menſchen *in concreto*. Wenn man aber dennoch von vielen Räumen redet, ſo verſtehet man darunter nur Theile eines und deſſelben alleinigen Raumes;

β. die Theile des Raumes können auch nicht vor dem einigen alles in ſich faſſenden Raum, gleichſam als deſſen Beſtandtheile, vorhergehen, ſo daſs man ihn aus dieſen Theilen zuſammenſetzen könnte; ſondern ſie können nur in ihm gedacht werden. Dieſe Theile können wir nicht als ſucceſſive Dinge, ſondern wir müſſen ſie alle insgeſammt als zugleich vorhanden denken.

Der Raum iſt alſo weſentlich einig, das Mannichfaltige in ihm beruht lediglich auf Einſchränkungen. Der allgemeine Begriff von Räumen begreift nur Theile des einigen Raumes unter ſich, die endlich oder unendlich ſind, je nachdem wir uns dieſelben als völlig oder nur zum Theil begrenzt vorſtellen. Der ganze Raum wird alſo nicht als ein allgemeiner Begriff, wie z. B. Menſch,

---

hauptung wäre freilich eine wahre Tautologie, aber ſie iſt auch gar nicht Kants Behauptung.

Digitized by Google

Baum, Planet u. ſ. w., ſondern als ein einzelnes Ding (Individuum, z. B. ein gewiſſer Menſch, Menſch *in concreto*) vorgeſtellt. Hieraus folgt, daſs in Anſehung ſeiner eine Vorſtellung *in concreto*, oder unmittelbare Vorſtellung, d. i. eine Anſchauung, und da ſie nothwendig iſt, eine Anſchauung *a priori* (die nicht empiriſch iſt) allen Begriffen von demſelben zum Grunde liegt. So werden auch alle geometriſchen Grundſätze *), z. E. daſs in einem Triangel (Fig. 10) zwei Seiten (AB und BC) gröſser ſind, als die dritte (CA), aus der bloſsen Anſchauung (unmittelbaren Vorſtellung des Gegenſtandes) und zwar *a priori* (weil der Gegenſtand nicht in der Erfahrung, ſondern durch die reine Einbildungskraft gegeben wird) mit apodiktiſcher Gewiſsheit abgeleitet (C. 39. M. I. 43.).

7. *d.* Der Raum wird als eine unendliche gegebene Gröſse vorgeſtellt. Ein Begriff iſt in einer unendlichen Menge von Vorſtellungen enthalten, die er unter ſich enthält, z. B. der Begriff Menſch findet ſich in unzähligen Menſchen *in concreto*; aber kein Begriff enthält eine unzählige Menge von Vorſtellungen in ſich. So wird gleichwohl der Raum gedacht (denn alle Theile des Raums ins Unendliche ſind gleich). Alſo iſt die urſprüngliche Vorſtellung vom Raume Anſchauung *a priori*, und nicht Begriff; weil er nehmlich ein unendliches Individuum iſt. Es iſt das ſo unleugbar, daſs daher ſogar nicht wenige berühmte Philoſophen zu der Vorſtellung verleitet worden ſind, den Raum für ein wirkliches für ſich beſtehendes unendliches Weſen zu halten (C. 39. f. M. I, 44.).

8. Dies iſt nun die Erörterung oder Expoſition des Begriffs vom Raum, und zwar die metaphyſiſche Expoſition deſſelben. Es ſind nehmlich folgende Merkmale deſſelben aufgeſtellt worden: der Begriff iſt nicht empiriſch, das Object des Begriffs iſt eine noth-

*) Die Geometrie iſt nehmlich nichts anders als die Wiſſenſchaft vom Raume durch Conſtruction.

Digitized by Google

wendige Vorſtellung, dieſe Vorſtellung iſt nicht discurſiv, ſie iſt eine unendliche gegebene Gröſse. Wenn der Raum aber kein Begriff iſt, wie kann ich denn den Begriff vom Raume erörtern? Der Raum ſelbſt, als das Object oder der Gegenſtand meiner gegenwärtigen Gedanken, iſt nur kein Begriff; aber ich kann doch über ihn nachdenken, und Merkmale von ihm ſammlen, durch die er ſich von andern Gegenſtänden z. B. von einem Begriff unterſcheidet, oder ſolche, die er mit andern, z. B. mit einer Anſchauung, gemein hat, und dadurch bringe ich ihn unter den Begriff der Anſchauung, ob er wohl ſelbſt kein Begriff iſt. Auch läſst er ſich auf einen Begriff bringen, indem ich ihn als einen Gegenſtand denke, der eine unendliche gegebene Gröſse iſt, drei Dimenſionen hat, u. ſ. w. (ſ. Begriff, 4.). Die gegebene Vorſtellung deſſen, was zu dem Begriff vom Raume gehört, iſt übrigens nicht ausführlich, denn es fehlt z. B. die Bemerkung, daſs er drei Dimenſionen hat u. m. dergl. Endlich iſt dieſe Expoſition metaphyſiſch, denn ſie enthält dasjenige, woraus man erkennen kann, daſs der Begriff vom Raume *a priori* iſt, weil nehmlich der als nothwendige Vorſtellung gegebene unendliche Gegenſtand, den wir Raum nennen, nicht empiriſch iſt.

9. Kants transſcendentale Expoſition des Begriffs vom Raume iſt folgende. Er hatte gezeigt, daſs die Geometrie eine Wiſſenſchaft iſt, welche die Eigenſchaften des Raums ſynthetiſch und doch *a priori* beſtimmt; indem alle Sätze der Geometrie nicht auf Entwickelung der Begriffe in den Subjecten der Sätze, ſondern auf Anſchauungen durch Conſtructionen beruhen, und zugleich abſolute Nothwendigkeit mit ſich führen. Er fragt nun: was muſs die Vorſtellung des Raumes denn ſeyn, damit eine Erkenntniſs von ihm möglich ſei, die ſynthetiſch und doch *a priori* iſt? Er muſs urſprünglich (ſeinem Urſprunge nach, nicht als das, was ſchon darüber gedacht iſt) Anſchauung ſeyn; denn aus einem bloſſen Begriffe laſſen ſich keine Sätze ziehen, die über den Begriff hinausgehen (nicht in ihm liegen), welches doch

Digitized by Google

in der Geometrie geſchieht (z. B. in dem Satze: zwei gerade Linien ſchlieſsen keinen Raum ein, welches aus dem Begriff im Subject, zwei gerade Linien, nicht entwickelt werden kann). Nun muſs dieſe Anſchauung *a priori* in uns angetroffen werden, d. i. vor aller Wahrnehmung eines Gegenſtandes (weil ſie die Gegenſtände erſt möglich macht), mithin muſs ſie reine (nicht empiriſche) Anſchauung ſeyn. Denn die geometriſchen Sätze ſind insgeſammt apodictiſch, d. i. mit dem Bewuſstſeyn ihrer Nothwendigkeit verbunden, z. B. der Raum hat nur drei Abmeſſungen; dergleichen Sätze aber können nicht empiriſche oder Erfahrungsurtheile ſeyn, noch aus ſolchen geſchloſſen werden, weil die Nothwendigkeit, die mit einer Vorſtellung verbunden iſt, das Kennzeichen iſt, daſs dieſelbe *a priori* ſeyn muſs (C. 40. f. M. I. 46.).

10. Wie kann nun eine ſolche äuſsere Anſchauung dem Gemüthe beiwohnen, die vor den Gegenſtänden ſelbſt vorhergeht, und in welcher der Begriff dieſer Gegenſtände *a priori* beſtimmt werden kann? Wie iſt es möglich, daſs ich die Beſchaffenheit gewiſſer Gegenſtände anſchauen kann, noch ehe ſie durch die Erfahrung gegeben ſind? In einem Dinge an ſich kann die Vorſtellung des Raums nicht gegründet ſeyn, denn wie könnte ich mit unumſtöſslicher Gewiſsheit aus mir ſelbſt wiſſen, wie dieſes Ding beſchaffen ſeyn müſſe? In den äuſsern Erſcheinungen kann dieſe Vorſtellung auch nicht gegründet ſeyn, denn dieſe ſind nur durch die Vorſtellung des Raumes möglich. Kant ſchlieſst daher hieraus ganz richtig, daſs die Anſchauung des Raumes im anſchauenden Subjecte, als die formale Beſchaffenheit deſſelben, von Gegenſtänden afficirt zu werden, und dadurch eine unmittelbare Vorſtellung d. i. Anſchauung zu bekommen, ihren Sitz habe, alſo Form des äuſseren Sinnes überhaupt ſei. Wenn der Raum aber Form des äuſseren Sinnes iſt, ſo iſt er keine Beſtimmung oder Form der Dinge an ſich, ſondern wir ſind dann durch dieſe Beſchaffenheit unſers Anſchauungsvermögens genöthigt, uns diejenigen Gegenſtände als äuſsere im Raume be-

Digitized by Google

findliche vorzuſtellen, deren Stoff uns zu einem gegebenen gleichzeitigen Mannichfaltigen afficirt. Weil nun unter dem Subjectiven diejenige Vorſtellung verſtanden wird, die von unſerm Vorſtellungsvermögen abhängt; ſo kann man ſagen, der Raum iſt etwas Subjectives. Da aber dieſe Vorſtellung zugleich nothwendig und allgemein iſt, ſo muſs ſie an allen äuſsern Objecten oder Gegenſtänden zu finden ſeyn, die diejenigen anſchauen, die ein Vorſtellungsvermögen mit dieſer Form haben. Folglich kann man auch ſagen, daſs der Raum für die Erfahrungsgegenſtände etwas Objectives ſei (C. 41. M. I. 47.) *)

11. Dieſe zweite Erörterung der Expoſition des Raumes iſt nun transſcendental, denn der Begriff vom Raume iſt hier als ein Princip erklärt worden, aus dem die Möglichkeit der Geometrie begreiflich iſt, die eine ſynthetiſche Erkenntniſs *a priori* iſt. Der Raum vertritt nehmlich für die Geometrie die Stelle der Erfahrung, ſo wie ich ſynthetiſche Erkenntniſſe erlange, wenn ich Erfahrungsgegenſtände anſchaue, z. B. einen Menſchen *in concreto*, und dann urtheile, ein Menſch hat zwei Aerme, zwei Füſse u. ſ. w.; ſo bekomme ich ſynthetiſche Erkenntniſſe, wenn ich den durch mein eigenes Erkenntniſsvermögen gegebenen Raum, und die Conſtructionen deſſelben, und z. B. dadurch die Unmöglichkeit anſchaue, durch zwei

*) Braſtberger ſagt: (a. a. O. S. 57.) „Der Raum kommt freilich nicht von den Gegenſtänden her, die im Raum angeſchauet werden, ſondern von einem andern Realgrunde, und daher iſt er für die empiriſchen Gegenſtände *a priori*." Aber alsdann hat er nur für dieſe Nothwendigkeit und Allgemeinheit, und nicht an und für ſich ſelbſt. Kant hätte dann tautologiſch behauptet, was im Raume iſt, das muſs auſser einander ſeyn. Allein er hat behauptet und bewieſen, daſs der Raum uns nothwendig anhängt und alle ſeine Eigenſchaften uns nothwendige Anſchauungen ſind. Die Nothwendigkeit und apodiktiſche Gewiſsheit der Sätze vom Raum iſt nicht, wie Braſtberger meint, eine Folge der Identität; wir müſſen uns die Dinge nicht ſo vorſtellen, weil wir ſie ſo erfahren, denn wir könnten ſie vielleicht noch anders erfahren, ſondern wir müſſen ſie ſo erfahren, weil die Beſchaffenheit unſers Gemüths dies nothwendig macht.

Digitized by Google

gerade Linien einen Raum einzuſchlieſsen. Dieſe Erkenntniſs iſt dadurch zugleich *a priori*, weil ſie unſerm Erkenntniſsvermögen unabtrennlich anhängt, und alſo vor aller Erfahrung hergehet, die durch dieſe Beſchaffenheit des Erkenntniſsvermögens, im Raum anzuſchauen, erſt möglich wird. Eine jede Erklärungsart, die dieſe Möglichkeit der ſynthetiſchen Erkenntniſs *a priori* in der Geometrie nicht zeigen kann, iſt nicht transſcendental; und es iſt unmöglich, daſs wir geometriſche, d. i. auf räumliche Anſchauungen gegründete ſynthetiſche Erkenntniſs *a priori* haben können, wenn der Raum nicht eine Form unſers Anſchauungsvermögens iſt (C. 41. M. I. 48.).

12. Kant hat auf eben dieſe Weiſe auch eine metaphyſiſche und transſcendentale Expoſition des Begriffs von der Zeit gegeben, welche ich als Beiſpiel der Expoſition hier ebenfalls erläutern will, und zu dem Ende mit der metaphyſiſchen Expoſition den Anfang mache.

a. Die Zeit iſt kein empiriſcher Begriff. Der Begriff von der Zeit iſt nicht von irgend einer Erfahrung, und da er ein Begriff von etwas Aeuſserm oder Innerm ſeyn kann, weder von einer äuſsern noch innern Erfahrung abgezogen. Die Vorſtellung der Zeit muſs ſchon zum Grunde liegen, wenn ich mir Gegenſtände als zugleich (d. i. zu einer und derſelben Zeit vorhanden) oder als auf einander folgend (d. i. zu verſchiedenen Zeiten, nach einander) vorſtellen ſoll. Hieraus folgt, daſs die Vorſtellung der Zeit nicht aus der Erfahrung entſprungen ſeyn kann. Was die Erfahrung von dem Zugleichſeyn und Aufeinanderfolgen der Gegenſtände möglich macht, das kann nicht ſelbſt Erfahrung vom Zugleichſeyn und Aufeinanderfolgen ſeyn. Es kann aber auch nicht die Erfahrung von etwas anderm ſeyn, was jene Vorſtellung, daſs einiges zu einer und derſelben Zeit (zugleich) oder in verſchiedenen Zeiten (nach einander) iſt, möglich macht. Denn wenn etwas zugleich ſeyn, oder auf einander folgen ſoll, ſo muſs Zeit vorhanden ſeyn, in der es auf einander folgt, und in die ich es hineinzuſetzen ge-

Digitized by

nöthigt bin. Soll etwas ſeyn, es ſei nun im Raume, oder in meinem Gemüthe, ſo muſs es irgendwann, zu irgend einer Zeit ſeyn. Dann macht dieſer Gegenſtand aber nicht die Zeit möglich, ſondern die Zeit macht es möglich, daſs er irgendwann, zu irgend einer Zeit vorhanden ſeyn kann (C. 46. M. I, 54.).

13. *b.* Man überſieht bald, daſs die Zeit auch eine nothwendige Vorſtellung, folglich eine allgemeine Vorſtellung, die allen Anſchauungen überhaupt zum Grunde liegt, folglich eine Vorſtellung *a priori* iſt. Man kann ſich vermittelſt der Einbildungskraft gar nicht vorſtellen, daſs gar keine Zeit wäre, oder daſs ſie anders beſchaffen ſeyn könnte, als ſie wirklich iſt. Wir können uns von jedem Gegenſtande durch die Einbildungskraft vorſtellen, daſs er nicht vorhanden wäre, aber daſs keine Zeit wäre, davon iſt uns eine anſchauliche Vorſtellung ganz unmöglich. Die Zeit iſt alſo *a priori* gegeben, und in ihr iſt alle Wirklichkeit der Erſcheinungen möglich (C. 46. M. I, 55.).

14. *c.* Die Zeit iſt kein diſcurſiver oder allgemeiner Begriff, ſondern eine reine Form der ſinnlichen Anſchauung. Denn

α. kann man ſich nur eine einige Zeit vorſtellen, verſchiedene Zeiten ſind nur Theile eben derſelben Zeit; die Vorſtellung aber, die nur durch einen einzigen Gegenſtand gegeben werden kann, iſt Anſchauung.

β. die Theile der Zeit können auch nicht vor der einigen alles in ſich faſſenden Zeit gleichſam als deren Beſtandtheile vorhergehen, ſo daſs man ſie aus dieſen Theilen zuſammenſetzen könnte, ſondern ſie können nur in ihr gedacht werden. Dieſe Theile können nicht als gleichzeitig, ſondern müſſen alle insgeſammt als nacheinander, oder zu verſchiedenen Zeiten, gedacht werden, welches ſich aus einem allgemeinen Begriff nicht herleiten läſst. Der Satz iſt ſynthetiſch, und kann

Digitized by Google

aus Begriffen nicht entſpringen. Er iſt alſo in der Anſchauung und Vorſtellung der Zeit unmittelbar enthalten (C. 47. M. I. 57.).

15. *d.* Die Zeit wird als eine unendliche gegebene Gröſse vorgeſtellt. Sie iſt uns (durch unſer Vorſtellungsvermögen) unmittelbar als ein einiges ungetheiltes Individuum gegeben, in welchem wir erſt durch willkührliche Begränzung Theile machen müſſen, das aber ſelbſt keine letzte abſolute Gränze hat, folglich als ein Quantum gedacht gröſser als alles gleichartige Endliche (d. i. unendlich groſs) iſt. Die Zeit enthält alſo eine unzählige Menge von Vorſtellungen in ſich, die ins Unendliche fort auf einander folgen; obwohl die ganze Zeit ſelbſt nichts Succeſſives, ſondern das iſt, worin alles auf einander folgt. Alſo iſt die urſprüngliche Vorſtellung von der Zeit Anſchauung, und nicht Begriff. Denn Begriffe enthalten nur Theilvorſtellungen, die Theile der Zeit aber, und jede Gröſse einer Zeit, werden bloſs durch Einſchränkung beſtimmt. (C. 47. M. I. 58.).

16. Dies iſt nun die Expoſition oder Erörterung des Begriffs von der Zeit, und zwar die metaphyſiſche Expoſition deſſelben. Man ſieht leicht, daſs hier wieder folgende Merkmale aufgeſtellt worden ſind: der Begriff iſt nicht empiriſch, das Object des Begriffs iſt eine nothwendige Vorſtellung, dieſe Vorſtellung iſt nicht discurſiv, ſie iſt eine unendliche gegebene Gröſse. Die jetzt gegebene Vorſtellung deſſen, was zu dem Begriff von der Zeit gehört, iſt übrigens nicht ausführlich, denn es fehlt z. B. die Bemerkung, daſs ſie nur Eine Dimenſion hat, u ſ. w. Endlich iſt dieſe Expoſition metaphyſiſch. Denn ſie enthält dasjenige, woraus man erkennen kann, daſs der Begriff von der Zeit *a priori* iſt, weil er nehmlich nicht empiriſch und eine nothwendige Vorſtellung iſt.

17. Kant erörtert nun auch den Begriff von der Zeit tranſcendental, und zwar folgendergeſtalt.

Die allgemeine Bewegungslehre (Phoronomie und reine Mechanik) iſt eine Wiſſenſchaft, welche aus ſehr vielen ſynthetiſchen Erkenntniſſen, die ſämmtlich *a priori* ſind, beſteht; indem ſie ebenfalls auf Anſchauungen durch Conſtructionen der Zeit beruhen, und zugleich abſolute Nothwendigkeit mit ſich führen. Es fragt ſich nun wieder, was muſs die Vorſtellung der Zeit denn ſeyn, damit eine Erkenntniſs von ihr möglich ſei, die ſynthetiſch und doch *a priori* iſt? Sie muſs urſprünglich Anſchauung ſeyn; denn aus bloſsen Begriffen laſſen ſich jene Sätze der allgemeinen Bewegungslehre nicht herleiten (z. B. die Möglichkeit einer Veränderung, d. i. die Verbindung contradictoriſch entgegengeſetzter Prädicate, als das Seyn an einem Orte und das Nichtſeyn eben deſſelben Dinges an demſelben Orte, von einem und demſelben Objecte; nur in der Anſchauung der Zeit können beide contradictoriſch einander entgegengeſetzte Beſtimmungen in einem Dinge, nehmlich nach einander, anzutreffen ſeyn). Nun muſs dieſe Anſchauung vor aller Wahrnehmung des Gegenſtandes (der Veränderung eines Objects) in uns angetroffen werden (weil ſie die Veränderung erſt möglich macht). Die Grundſätze von den Verhältniſſen der Zeit ſind insgeſammt apodiktiſch, d. i. mit dem Bewuſstſeyn ihrer Nothwendigkeit verbunden, z. B. die Zeit hat nur eine Dimenſion; dergleichen Sätze aber können nicht empiriſche oder Erfahrungsurtheile ſeyn, noch aus ſolchen geſchloſſen werden. Denn Erfahrungsurtheile, oder Sätze, die aus der Erfahrung abgeleitet ſind, haben keine apodiktiſche Gewiſsheit. Wir würden nur ſagen können, ſo lehrt es die gemeine Wahrnehmung; nicht aber, ſo muſs es ſich verhalten. Dieſe Grundſätze belehren uns als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich ſind, und belehren uns vor derſelben, und nicht durch dieſelbe. Der Grundſatz: zwiſchen zwei gegebenen Zeitpuncten giebt es nur Eine Zeit, iſt auch ein ſolches Axiom von den Verhältniſſen der Zeit. Es iſt unmöglich, ſich das Gegentheil davon anſchaulich vorzuſtellen, und es iſt folglich apodiktiſch, oder mit dem Bewuſstſeyn, daſs es gar nicht anders möglich iſt, verbunden. Dieſer Satz kann alſo nicht empiriſch, oder aus einer Erfahrung ge-

Digitized by Google

ſchloſſen ſeyn, ſonſt könnte er dieſe apodiktiſche Gewiſsheit nicht haben. Wir würden nicht ſagen können: zwiſchen zwei gegebenen Zeitpuncten muſs es nur eine Zeit geben. Es iſt das alſo eine Regel, die ich der Erfahrung vorſchreibe, von der ich gewiſs bin, daſs ſie immer derſelben gemäſs ſeyn muſs, folglich kann ich dieſe Regel nicht durch die Erfahrung haben (C. 47. f. M. I. 56. 59.).

18. Wie kann nun eine ſolche Anſchauung dem Gemüthe beiwohnen, die vor der Anſchauung der Gegenſtände ſelbſt vorhergehet und die Beſchaffenheit derſelben beſtimmt? Wie iſt es möglich, daſs ich ſagen kann, alle Gegenſtände zwiſchen zwei gegebenen Zeitpuncten müſſen in einer und derſelben Zeit ſeyn, da ich dieſe Gegenſtände noch nicht angeſchauet habe? In einem Dinge an ſich kann die Vorſtellung der Zeit nicht gegründet ſeyn, denn wie könnte ich mit unumſtöſslicher Gewiſsheit aus mir ſelbſt wiſſen, wie dieſes Ding beſchaffen ſeyn müſſe? In den Erſcheinungen kann dieſe Vorſtellung auch nicht gegründet ſeyn, denn dieſe ſind nur durch die Vorſtellung der Zeit möglich. Kant ſchlieſst daher hieraus ganz richtig, daſs die Anſchauung der Zeit im anſchauenden Subjecte, als eine formale Beſchaffenheit deſſelben, von Gegenſtänden afficirt zu werden, und dadurch eine unmittelbare Vorſtellung d. i. Anſchauung zu bekommen, ihren Sitz habe, alſo Form des Sinnes überhaupt ſei. Wenn die Zeit aber Form des Sinnes iſt, ſo iſt ſie keine Beſtimmung oder Form der Dinge an ſich, ſondern wir ſind dann durch dieſe Beſchaffenheit unſers Anſchauungsvermögens genöthigt, uns die Gegenſtände als in der Zeit befindlich vorzuſtellen, deren Stoff uns afficirt. Und ſo kann man ſagen, die Zeit iſt an ſich etwas Subjectives, aber doch *a priori*, und alſo für die Erſcheinungen etwas Objectives.

19. Dieſe zweite Expoſition der Zeit iſt nun tranſcendental; denn der Begriff von der Zeit iſt hier als ein Princip erklärt worden, aus dem die Möglichkeit der reinen Mechanik und anderer ſynthetiſchen Erkenntniſſe *a priori* begreiflich iſt. Die Zeit vertritt nehmlich für

dieſe Erkenntniſſe die Stelle der Erfahrung, ſo wie ich ſynthetiſche Erkenntniſſe erlange, wenn ich Erfahrungsgegenſtände anſchaue, ſo bekomme ich ſolche auch durch die Anſchauungen in der Zeit. Dieſe Erkenntniſſe ſind dadurch zugleich *a priori*, weil ſie unſerm Erkenntnisvermögen unabtrennlich anhängen, und alſo vor aller Erfahrung hergehen.

20. Was alſo die Definitionen für die Mathematik ſind, das ſind die Expoſitionen für die Begriffe *a priori*, ſie ſind Erklärungen, die der Critiker bis auf einen gewiſſen Grad gelten läſst und bei denen er doch wegen der Ausführlichkeit noch Bedenken trägt. Denn der *a priori* gegebene Begriff kann noch viel dunkele Vorſtellungen enthalten, die wir in der Zergliederung übergehen; die Ausführlichkeit der Zergliederung eines ſolchen Begriffs bleibt immer noch zweifelhaft, und kann nur durch vielfältig zutreffende Beiſpiele vermuthlich gewiſs gemacht werden (C. 756. f.).

21. Kant behauptet nehmlich, daſs, genau zu reden, kein *a priori* gegebener Begriff, z. B. Subſtanz und ſo auch die Begriffe vom Raume und der Zeit, definirt werden kann. Denn ich kann bei denſelben niemals ſicher ſeyn, daſs die deutliche Vorſtellung eines (noch verworren) gegebenen Begriffs nun dem Gegenſtande ganz adäquat (mit ihm vollkommen übereinſtimmend) ſei. Die deutſche Sprache hat für die mannichfaltigen Arten der Erklärungen keine Worte, daher läſst Kant in der Strenge ſeiner Forderung etwas ab. Er verweigert den philoſophiſchen Erklärungen zwar den Ehrennamen der Definition, ſchränkt aber ſeine Behauptung nur darauf ein, daſs philoſophiſche Definitionen nur als Expoſitionen gegebener Begriffe analytiſch durch Zergliederung (deren Vollſtändigkeit nicht apodiktiſch gewiſs iſt) zu Stande gebracht werden, und alſo den Begriff nur erklären, dahingegen mathematiſche Definitionen ihn ſelbſt machen. (C. 756. 758). Hieraus folgt zugleich, daſs man in der Philoſophie nicht (wie in der Mathematik) die Definitionen voranſchicken müſſe, als nur etwa zum bloſsen Verſuche, ob man

es wohl getroffen habe. Denn, da dieſe Expoſitionen Zergliederungen gegebener Begriffe ſind, ſo gehen dieſe Begriffe, obzwar nur noch verworren, voran. Die unvollſtändige Expoſition geht vor der vollſtändigen her, ſo daſs wir aus einigen Merkmalen, die wir aus einer noch unvollendeten Zergliederung gezogen haben, manches vorherſchlieſsen können, ehe wir zur vollſtändigen Expoſition, d. i. zur Definition gelangt ſind. Mit einem Worte, in der Philoſophie muſs die Definition, als abgemeſſene Deutlichkeit, das Werk eher ſchlieſsen, als anfangen; in der Mathematik aber iſt das umgekehrt, weil in dieſer Wiſſenſchaft der Begriff durch die Definition gegeben wird (C. 758. M. I. 875.).

22. Um dieſes zu erläutern, wollen wir noch Kants Expoſition des oberſten Grundſatzes der praktiſchen Vernunft betrachten. Kant zeigt,

a. was er enthalte. Er ſchickt zu dem Ende, zum bloſsen Verſuche, eine Erklärung deſſen, was unter Grundſätzen der practiſchen Vernunft zu verſtehen ſei, voran. Praktiſche Grundſätze, oder Grundſätze der praktiſchen Vernunft, ſagt er, ſind Sätze, welche eine allgemeine Beſtimmung des Willens enthalten, die mehrere praktiſche Regeln unter ſich hat. Dieſe Grundſätze ſind Maximen, oder beſtimmen den Willen bloſs ſubjectiv, d. h. nicht jeden Willen, ſondern nur den Willen desjenigen Subjects, welches ſie hat, wenn ihre Bedingung vom Subject nur als bloſs für ſeinen Willen gültig angeſehen wird. Geſetzt, ich habe gefunden, daſs ich nicht beſſer denken kann, als früh morgens, und ich habe es mir daher zum Grundſatze gemacht, täglich ſehr früh aufzuſtehen, um zu arbeiten; ſo kann dieſer Grundſatz doch nur für meinen Willen, und allenfalls noch für den Willen desjenigen Subjects gültig ſeyn, das auch nicht beſſer denken kann, als früh morgens, und er iſt daher eine bloſse Maxime. Die Grundſätze der praktiſchen Vernunft ſind aber praktiſche Geſetze, oder beſtimmen den Willen objectiv, d. h. jeden Willen, wenn ſie keine einſchränkende Bedingung haben, ſondern als für den Willen je-

Digitized by Google

des vernünftigen Weſens gültig erkannt werden (P. 80. 35. M. II. 229, 1. 181.).

23. Enthält reine Vernunft einen praktiſchen Grund (d. i. einen ſolchen, der zur allgemeinen Willensbeſtimmung hinreichend iſt), ſo giebt es praktiſche Geſetze (oder einen ſolchen Gegenſtand, wie wir ihn in 22 zum Verſuche beſtimmt haben, der aber dann freilich auch noch andere Beſtimmungen haben kann, die für uns jetzt noch dunkel ſind). Gäbe es aber keinen ſolchen praktiſchen Grund in der reinen Vernunft, ſo wäre unſer Begriff eines praktiſchen Geſetzes leer, oder ohne Gegenſtand, und folglich ein bloſses Hirngeſpinſt, und es gäbe nur Maximen. In der praktiſchen Erkenntniſs (derjenigen, welche es bloſs mit Beſtimmungsgründen des Willens zu thun hat) ſind Grundſätze, die man ſich macht, darum noch nicht Geſetze, darunter man unvermeidlich ſtehet. Maximen ſind zwar Grundſätze, aber nicht Imperativen (Regeln, die durch ein Sollen, welches die objective Nöthigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet werden, und bedeutet, daſs, wenn Vernunft den Willen gänzlich beſtimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieſer Regel geſchehen würde). Die Imperativen ſelbſt aber, wenn ſie bedingt ſind, d. i. nicht den Willen ſchlechthin als Willen, ſondern nur in Anſehung einer begehrten Wirkung beſtimmen, d. i. hypothetiſche Imperativen ſind, ſind zwar praktiſche Vorſchriften, aber keine Geſetze. Die letztern müſſen den Willen als Willen hinreichend beſtimmen, mithin kategoriſch ſeyn, ſonſt ſind es keine Geſetze (P. 35. ff. M. II. 182.).

24. Der oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft, oder das Grundgeſetz derſelben heiſst nun: handle ſo, daſs die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne (P. 54, M. II. 201.) Ein vernünftiges Weſen kann ſich nehmlich ſeine Maximen nur dann als praktiſche Geſetze denken, wenn ſie den Willen bloſs der Form nach beſtimmen,

Digitized by Google

d. i. wenn nicht der Inhalt des Geſetzes, ſondern daſs es Geſetz iſt den Willen beſtimmt. Beſtimmte nehmlich der Inhalt (der Gegenſtand) des Geſetzes den Willen, ſo könnte das bloſs durch die Luſt oder Unluſt geſchehen, mit welcher der Gegenſtand für mich verknüpft iſt, dies iſt aber etwas ſubjectives, und kann folglich bloſs Maximen, höchſtens Vorſchriften, aber keine praktiſchen Geſetze geben. Folglich bleibt nichts übrig, als daſs die Form des Geſetzes, oder daſs etwas Geſetz iſt, den Willen beſtimmt. Alſo kann ein vernünftiges Weſen ſich ſeine Maximen entweder gar nicht als praktiſche Geſetze denken, oder nur dann, wenn ſie zugleich als Principien einer allgemeinen Geſetzgebung gelten können, d. i. der Form nach den Willen beſtimmen (P. 48. f. und 38. f. M. II. 192. 193. 184.).

25. Kant zeigt,

b. daſs der oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft gänzlich *a priori* ſei, wodurch dieſe Expoſition metaphyſiſch wird. Der oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft muſs eine allgemeine Beſtimmung des Willens enthalten, ſonſt wäre er kein Geſetz, folglich kann kein Wille von der Willensbeſtimmung darnach ausgeſchloſſen ſeyn, es muſs alſo, ſich nicht dadurch beſtimmen zu laſſen, für jeden Willen moraliſch (d. i. wenn man nach ſittlichen Grundſätzen handeln will) unmöglich ſeyn, folglich muſs er objective (allgemeingültige, oder in der Sache liegende) Nothwendigkeit haben. Was aber Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat, das kann nicht empiriſch, ſondern muſs *a priori* ſeyn, folglich iſt der oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft *a priori*. Die reine Geometrie hat Poſtulate als praktiſche Sätze (z. B. von jedem Puncte bis nach jedem andern eine gerade Linie zu ziehen), die aber nichts weiter enthalten, als die Vorausſetzung, daſs man etwas thun könne, wenn man etwas thun ſolle. Es ſind alſo praktiſche Regeln unter einer problematiſchen Bedingung des Willens; wäre etwa einem Willen daran gelegen, von ei-

Digitized by Google

nem Puncte nach einem andern eine gerade Linie zu ziehen, ſo kann dieſes nicht gelehret werden durch reine Conſtruction, ſondern es iſt der Anfang aller Conſtruction, man muſs es alſo können. Ein Grundſatz der practiſchen Vernunft ſetzt aber keine Bedingung voraus, ſondern ſagt, man ſolle ſchlechthin auf gewiſſe Weiſe verfahren. Die praktiſche Regel iſt alſo unbedingt (abſolut), mithin *a priori* vorgeſtellt. Denn reine, an ſich praktiſche Vernunft iſt hier unmittelbar geſetzgebend; der Wille wird als reiner Wille, als durch die bloſse Form des Geſetzes beſtimmt gedacht. Die Sache iſt befremdlich genug, und hat ihres gleichen in der ganzen übrigen praktiſchen Erkenntniſs nicht, in der alles empiriſch iſt, und durch die Materie der Vorſchrift beſtimmt wird. aber der Gedanke *a priori* von einer möglichen allgemeinen Geſetzgebung, der alſo bloſs problematiſch iſt, wird, ohne von der Erfahrung oder irgend einem äuſsern Willen etwas zu entlehnen, als Geſetz unbedingt geboten. Es iſt eine Regel, die bloſs den Willen, in Anſehung der Form ſeiner Maxime, *a priori* beſtimmt; und da iſt ein Geſetz, welches bloſs zum Behuf der ſubjectiven Form der Grundſätze dient, als Beſtimmungsgrund durch die objective Form eines Geſetzes überhaupt, wenigſtens zu denken, nicht unmöglich. Nun dringt ſich dieſer oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft uns für ſich ſelbſt auf als ſynthetiſcher Satz *a priori*, und man kann das Bewuſstſeyn deſſelben daher ein Factum der reinen Vernunft nennen, und zwar iſt es das einzige Factum derſelben; ſie kündigt ſich durch daſſelbe als urſprünglich geſetzgebend (*ſic volo, ſic iubeo*) an (P. 55. M. II. 203.).

26. Aus dieſem Satze, daſs wir das Bewuſstſeyn eines unbedingt gebietenden Geſetzes haben, leitet nun Kant eine Folgerung her. Dieſe Folgerung iſt ungemein wichtig, und zwar vornehmlich für dieſes zweite Stück unſerer Expoſition. Sie beſtehet nehmlich aus drei Säzzen, die ſo lauten:

a. Reine Vernunft iſt für ſich allein prak-

tiſch (Willensbeſtimmend); denn ſie beſtimmt den Willen durch die bloſse Form der Geſetzmäſsigkeit. Sie iſt der urſprüngliche Grund des oberſten Princips der Geſetze, und ſo ſchwer es dem Menſchen fallen mag, dieſen Geſetzen zu gehorchen, ſo iſt doch ſeine Vernunft die Geſetzgeberinn dieſer Geſetze.

β. Sie giebt dem Menſchen ein allgemeines Geſetz; denn da Vernunft immer dieſelbe iſt, ſo iſt die Form der Geſetzmäſsigkeit auch für alle Menſchen dieſelbe, und ſoll aller Willen beſtimmen. Dieſes Geſetz gilt alſo nicht bloſs für einen, oder auch nur einige, ſondern für alle, und eben dieſe Allgemeinheit einer Maxime iſt das Kennzeichen, daſs ſie moraliſch iſt.

γ. Dieſes allgemeine Geſetz nennen wir nun das Sittengeſetz, oder Moralgeſetz, das Geſetz, das uns ins Herz geſchrieben iſt. Der oberſte Grundſatz dieſes Sittengeſetzes iſt jener oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft. Das Sittengeſetz iſt nothwendig und allgemein, folglich *a priori* (R. 56. M. II. 203.).

27. Das vorher genannte Factum iſt unleugbar; unſere Vernunft betrachtet ſich jederzeit als *a priori* praktiſch (den Willen allgemein und nothwendig beſtimmend). Sie erklärt den oberſten Grundſatz der praktiſchen Vernunft zugleich zu einem Geſetze für alle vernünftige Weſen, ſo fern ſie eine reine praktiſche Vernunft haben. Es ſchlieſst ſogar das unendliche Weſen, als oberſte Intelligenz mit ein. Für Menſchen aber hat das Geſetz die Form eines Imperativs, weil man an ihnen zwar einen reinen, aber keinen heiligen Willen vorausſetzen kann. Das moraliſche Geſetz iſt daher bei ihnen ein Imperativ, das Verhältniſs eines ſolchen Willens zu dieſem Geſetze iſt Abhängigkeit, unter dem Namen der Verbindlichkeit, welche eine Nöthigung zu einer Handlung bedeutet, die darum Pflicht heiſst, weil ein aus ſub-

Digitized by Google

jectiven Urſachen entſpringender Wunſch dem reinen objectiven Beſtimmungsgrunde oft entgegen ſeyn kann. In der allgenugſamſten Intelligenz wird die Willkühr als keiner Maxime, die nicht zugleich Geſetz ſeyn könnte, fähig, vorgeſtellt, und der ihr um deswillen zukommende Begriff der Heiligkeit ſetzt ſie über alle Verbindlichkeit und Pflicht hinweg. Dieſe Heiligkeit des Willens iſt gleichwohl eine praktiſche Idee, welche nothwendig zum Urbilde dienen muſs, welchem ins Unendliche ſich zu nähern das einzige iſt, was allen endlichen vernünftigen Weſen zuſteht (P. 56. ff. M. II. 204.).

28. Kant zeigt endlich,

c. worin ſich der oberſte Grundſatz der praktiſchen Vernunft von allen praktiſchen Grundſätzen unterſcheidet. Die Autonomie des Willens (daſs der Wille ſich ſelbſt das Geſetz giebt) iſt das alleinige Princip aller moraliſchen Geſetze und der ihnen gemäſsen Pflichten, alle Heteronomie der Willkühr (daſs etwas anders als der Wille ihm das Geſetz giebt) iſt der Sittlichkeit des Willens entgegen. Der Begriff der Verbindlichkeit kann daher nicht aus der Glückſeligkeit entſpringen (M. II. 205. 206. P. 58. f.).

29. Selbſt die allgemeine Glückſeligkeit als Object des Begehrens kann wohl generelle (für Viele) aber nicht univerſelle (für Alle) Regeln geben, mithin können keine praktiſchen Geſetze darauf gegründet werden (M. II. 209. P. 63.). Die Maxime der Selbſtliebe (Klugheit) räth bloſs an, das Geſetz der Sittlichkeit gebietet. Es iſt aber doch ein groſser Unterſchied zwiſchen dem, wozu man uns anräthig iſt, und wozu wir verbindlich ſind (P. 64. M. I. 210.). Was Pflicht ſei, bietet ſich Jedermann von ſelbſt dar; was dauerhaften Vortheil bringt, iſt in Dunkel eingehüllt (M. II. 211. P. 64.).

30. Dem kategoriſchen Gebote der Sittlichkeit kann man zu aller Zeit Genüge leiſten, der empiriſch bedingten Vorſchrift der Glückſeligkeit nur ſelten (M. II. 212. P.

Digitized by Google

64.). Der Betrüger im Spiel muſs wohl ein andres Richtmaaſs haben, wenn er ſich für einen Nichtswürdigen, als wenn er ſich für einen klugen Menſchen erklärt (M. II. 213. P. 65.). Die Uebertretung eines ſittlichen Geſezzes iſt immer mit der Idee der Strafwürdigkeit begleitet. Nun läſst ſich mit dem Begriffe einer Strafe doch gar nicht das Theilhaftigwerden der Glückſeligkeit verbinden. Strafe iſt ein phyſiſches Uebel, welches nach Principien einer ſittlichen Geſetzgebung immer als (obwohl nicht gerade natürliche) Folge mit dem Moraliſch-böſen muſs verbunden ſeyn. Nun muſs in jeder Strafe zuerſt Gerechtigkeit ſeyn. Wäre aber Glückſeligkeit der Zweck der Schöpfung, ſo beſtünde ja die Unſittlichkeit in der Strafbarkeit, und der Menſch würde dadurch ſittlich, daſs er nicht geſtraft würde. Vollends aber alles Strafen und Belohnen nur als das Maſchinenwerk in der Hand einer höhern Macht anzuſehen, iſt ſichtbar ein alle Freiheit aufhebender Mechanismus ihres Willens (P. 65. ff. M. II. 214.) Aber auch das Vergnügen, welches mit dem Bewuſstſeyn der Sittlichkeit unmittelbar verbunden iſt, kann nicht das Princip der Sittlichkeit ſeyn, denn dieſes Vergnügen ſetzt ſchon Moralität in dem Empfindenden voraus. Man kann dieſe Zufriedenheit oder auch die Seelenunruhe, die mit der Immoralität unmittelbar verbunden iſt, nicht vor der Erkenntniſs der Verbindlichkeit fühlen, und ſie kann alſo nicht der Grund derſelben ſeyn (P. 67. f. M. II. 215.).

31. Es giebt folgende ſechs materiale Principien der Willkühr, die eben darum keine oberſten Grundſätze der Sittlichkeit ſeyn können: die Erziehung, die bürgerliche Verfaſſung, das phyſiſche Gefühl, das moraliſche Gefühl, die Vollkommenheit und den Willen Gottes (M. II. 216. P. 68.). Die Erziehung und bürgerliche Verfaſſung können keine praktiſchen Geſetze abgeben, denn ſie ſetzen eine Materie (ein Object) des Begehrungsvermögens voraus, und es mangelt ihnen daher an objectiver Nothwendigkeit. Die Vollkommenheit bezieht ſich auch auf ein Object des Willens, welches vor der Willensbeſtimmung

durch eine praktiſche Regel vorhergeht, und den Grund der Möglichkeit einer ſolchen enthalten muſs. Mithin iſt das Princip der Vollkommenheit mit dem Princip des Willens Gottes einerlei, ſie enthalten beide eine empiriſche Materie der Willensbeſtimmung. Folglich ſind alle angeführten Principien material, auch befaſſen ſie alle möglichen materialen Principien, die vier erſtern ſind nehmlich die möglichen zwei äuſsern und zwei innern ſubjectiven, und folglich empiriſchen, die beiden letztern das mögliche äuſsere und innere objective und alſo rationale. Hieraus folgt, daſs das formale praktiſche Princip das einzige mögliche ſei, welches zum praktiſchen Geſetze taugt (M. II. 217. P. 70. f.).

32. Man ſieht nun aus allem vorhergehenden, daſs das Exponiren (*exponere*) darin beſtehet, daſs man eine Vorſtellung der Einbildungskraft *a priori* (z. B. Raum, Zeit) auf Begriffe bringt (U. 242.), oder einen durch den reinen Verſtand oder durch die reine Vernunft gegebenen Begriff analytiſch zergliedert (C. 758.), und daſs die Zuſammenfaſſung der durch die Expoſition gefundenen Merkmale in eine Erklärung des Begriffs *a priori* die vollſtändige Expoſition deſſelben genannt wird. Bei einer äſthetiſchen Idee (Vorſtellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaſst, ohne daſs ihr doch irgend ein beſtimmter Gedanke adäquat ſeyn kann, z. B. von unſichtbaren Weſen, dem Tode u. ſ. w.) erreicht der Verſtand, durch ſeine Begriffe, nie die ganze innere Anſchauung der Einbildungskraft, welche ſie mit einer gegebenen Vorſtellung verbindet. Alſo kann die äſthetiſche Idee eine inexponible Vorſtellung der Einbildungskraft, in ihrem freien Spiele, genannt werden. Ein unſichtbares Weſen, z. B. Gott, mag ſich die Einbildungskraft noch ſo lebhaft darſtellen, kein Begriff kann dieſe Idee jemals erreichen, darum heiſst ſie inexponibel (M. II. 755. U. 242.). Man kann daher die äſthetiſche Idee auch eine inexponible Vorſtellung der Einbildungskraft nennen, weil ſie nicht kann auf Begriffe gebracht werden. Für ſie iſt nur das Darſtellen durch die Einbildungs-

Digitized by Google

kraft, alſo das Talent des Dichters (U. 242. M. II. 751.).

33. Thomas Campanella verſteht unter Expoſition den Beweis Eines Satzes durch klärere und gleichgeltende Sätze (*Bruckeri Hiſt. crit. Philoſophiae Tom. IV. P. II. Period. III. Pars II. Lib. I. Cap. 8. pag.* 130.).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. I. Th. I. Abſchn. §. 2. S. 37. ff. — §. 3. S. 40. ff. — II. Abſchn. § 4 S. 46. ff. — §. 5. S. 48. — Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. S. 756. ff.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. Buch. I. Hauptſt. §. 1. S 35. ff. — §. 4. S. 48 f. — §. 7. S. 54. ff. — §. 8. S 58. f. — Anmerk. II. S. 64. ff. — S. 80.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 57. Anmerk. I. S. 240. — S. 242.

Extenſion.

ſ. Ausdehnung.

Ende der erſten Abtheilung.

Digitized by Google

Die Figuren auf der Kupfertafel gehören

Fig. 7	zu	Seite 453
— 10	—	— 475
— 14	—	— 454
— 23	—	— 49
— 24	—	— 228
— 25	—	— 257
— 26	—	— 455
— 27	—	— 457

B. bedeutet Kants Anmerkungen zur Einleitung in die Critik der Urtheilskraft, in Beck's erläuterndem Auszuge aus Kants Schriften, 2r Band. Riga 1792 8.

Digitized by Google

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

B.	W.
. 582,	. 294.
. 583,	. 295.

C.	W.
Vorr. VIII.	. 265.
. IX.	. 265. 382.
. X.	. 382.
. XXVI	. 56. 336. 375. 399
. XXX. f.	. 152.
. XXXV.	. 143. 148. 150. 152. 153.
. XXXVI. ff.	. 148.
C. I.	. 336. 385.
. 2,	. 378.
. 3,	. 381.
. 7,	. 147. 148. 149.
. 10,	. 405, 406.
. 12,	. 406.
. 14.	. 290.
. 16,	. 450.
. 23.	. 149.
. 25,	. 383.
. 29,	. 263. 264.
. 31,	. 262.
. 33,	. 383.
. 34,	. 284. 290, 401.
. 37,	. 41. 471. 472.
. 38,	. 470. 471. 473.
. 39,	. 130. 267. 475.

C.	W.
. 40,	. 472. 477.
. 41,	. 54. 478. 479.
. 42,	. 108.
. 43,	. 111. 397.
. 44,	. 108.
. 46,	. 480.
. 47.	. 481. 483.
. 51,	. 111. 404.
. 60,	. 87. 279.
. 62,	. 398 399. 400.
. 69,	. 398 401.
. 74,	. 284. 290.
. 77,	. 265. 267.
. 78, f.	. 267. 268.
. 79,	. 59. 268.
. 80,	. 383.
. 83,	. 268.
. 84,	. 269.
. 85, f.	. 89. 269.
. 86,	. 91. 270.
. 88,	. 94.
. 89,	. 262.
. 93,	. 133.
. 94,	. 52. 54.
. 95,	. 354.
. 100,	. 17.
. 101,	. 19.
. 103,	. 218.
. 104, f.	. 21. 241. 252.
. 105,	. 154.

Digitized by Google

C.	W.
. 106,	. 17. 355.
. 114, f.	. 248. 249.
. 115,	. 249.
. 116, ff.	. 39.
. 117,	. 37.
. 118,	. 62. 346.
, 119,	. 41.
. 125,	. 398.
. 130, f.	. 250. 254.
. 131,	. 250. 252.
. 133,	. 241. 243.
. 137,	. 377.
. 139,	. 246.
. 140, f.	. 248.
. 146,	. 56. 375.
. 147,	. 291. 336. 377.
. 149,	. 106. 213.
. 151, f.	. 215. 219.
. 154, f.	. 222.
. 161,	. 337.
. 165,	. 61.
. 166, f.	. 333.
. 169.	. 270.
. 170,	. 267. 270.
. 182,	. 286.
. 183,	. 64.
. 184,	. 25.
. 186.	. 285.
. 193,	. 41.
. 194, f.	. 57.
. 199,	. 182.
. 200,	. 358.
. 201,	. 182.
. 202.	. 355.
. 207, f.	. 287. 288. 355.
. 208, f.	. 289.
. 209, f.	. 289.
210,	. 288.
. 218,	. 336. 337. 342. 356-378.
. 219,	. 342. 343.
. 224.	. 356.
. 225,	. 214. 401. 407.
. 226,	. 343.
. 228,	. 149. 150.
. 230,	. 322.
. 231, f.	. 324. 325.
. 232,	. 357.
. 234,	. 336.
. 251,	. 323. 325. 326.
. 252,	. 326.
. 256,	. 357. 358.
. 262,	. 183. 245.
. 263,	. 150. 469. 470.
, 272,	. 27. 29.
. 273,	. 29.
. 274, f.	. 75.
. 275,	. 347.
. 276,	. 347.
. 277,	. 336. 347.
. 286, f.	. 26.
. 287,	. 37.
. 288,	. 45.
. 298,	. 291.
. 300,	. 32.
. 301,	. 64.
. 302,	. 19.
. 304,	. 57.
. 305,	. 60.
. 306,	. 399.
. 309,	. 60.
. 319,	. 225.
. 320,	. 227. 400.
. 321,	. 149.
. 331,	. 233.
. 347,	. 108. 109.
. 348,	. 105. 110. 112.
. 349,	. 94. 402. 403.
. 351,	. 232.
. 352, f.	. 234. 236.
. 357,	. 380.
. 376,	. 283. 400.
. 383,	. 237.
. 384.	. 237.
. 393,	. 61.
. 395.	. 41.
. 400, f.	. 291.
. 400,	. 58.
. 422, f.	. 32. 78. 336. 401.
. 440,	. 228.
. 446,	. 227. 268.

Digitized by Google

C.	W.
. 447,	. 69.
. 494,	. 154.
. 499,	. 333.
. 500,	. 333.
. 515, f.	. 230.
. 518,	. 402.
. 521,	. 346. 402. 467.
. 523,	. 468.
. 527,	. 482.
. 531,	. 229.
. 565,	. 401.
. 602, f.	. 104. 108.
. 610, f.	. 244.
. 611,	. 251.
. 626, f.	. 36.
. 629,	. 35.
. 661,	. 381. 382.
. 662,	. 382.
. 664,	. 235.
. 667,	. 16.
. 671.	. 235. 236. 237.
. 672,	. 237.
. 675.	. 244.
. 691,	. 41.
. 697, f.	. 42.
. 706.	. 244.
. 735,	. 484.
. 737, f.	. 115.
. 738,	. 115.
. 739.	. 129.
. 740,	. 115.
. 745,	. 11.
. 749,	. 378.
. 754,	. 117.
. 755, f.	. 11.
. 756,	. 484.
. 758,	. 414. 485. 492.
. 762,	. 48. 49. 50.
. 764, ff.	. 117. 140. 141. 142. 143.
. 765, ff.	. 116. 118. 151.
. 766,	. 118.
. 767,	. 118.
. 768,	. 118.
. 769,	. 119.
. 771,	. 119.
. 772,	. 119.
. 773,	. 119.
. 774,	. 120.
. 775, f.	. 120.
. 777,	. 120.
. 778, f.	. 120.
. 779, f.	. 120.
. 780,	. 121.
. 784, f.	. 121.
. 786.	. 116. 121.
. 787, f.	. 121.
. 789,	. 122.
. 790, f.	. 122.
. 792. ff.	. 122. 123.
. 795,	. 123.
. 796, f.	. 124. 125.
. 797,	. 125.
. 798,	. 125. 126.
. 799, f.	. 127. 230.
. 800, f.	. 127. 194.
. 801,	. 127.
. 802,	. 127.
. 803,	. 116. 128.
. 804, f.	. 128.
. 805.	. 128.
. 806,	. 128.
. 807,	. 128.
. 808,	. 128.
. 809.	. 116. 129.
. 812 f.	. 231.
. 814,	. 116.
. 815,	. 116,
. 816, f.	. 295.
. 817,	. 116.
. 827,	. 236. 237.
. 861, f.	. 295.
. 862, f.	. 297.
. 864,	. 380. 381.
. 868,	. 297. 298.
. 869,	. 299.
. 873,	. 299. 300. 337.
. 874,	. 238. 300.

E.	W.
. 7,	. 384.
. 15,	. 395. 396.

Digitized by Google

E.	W.
. 19,	. 449.
. 20,	. 456.
. 36, f.	. 278. 279.
. 37, f.	. 280.
. 39, f.	. 281.
. 43,	. 282.
. 60,	. 88.
. 78,	. 153.
. 82 — 84,	. 214.

G.	W.
Vorr. 1,	. 298.
. 2, f.	. 292 301. 445.
. 3,	. 293. 301.
G 16,	. 278.
. 31,	. 234.
. 42,	. 331.
. 63,	. 300.
. 66,	. 273.
. 67,	. 189.
. 86,	. 386. 387.
. 90,	. 290.
. 97,	. 64. 70.
. 105,	. 405.
. 107,	. 403.
. 118,	. 61.

K.	W.
. v,	. 80.
. vii,	. 387. 404.
. xiii,	. 42.
. xix,	. 389.
. xxi,	. 387.
. xxii,	. 387.
. xxxiii,	. 417.
. xliii,	. 199.
. xlv,	. 277.
. xlvii,	. 300.
. 56,	. 396. 409.
. 57,	. 409.
. 58,	. 396.
. 61,	. 408.
. 62,	. 410.
. 76,	. 407. 408. 409.
. 77,	. 409. 410.
. 78,	. 411.

K.	W.
. 79,	. 412.
. 80,	. 413.
. 82,	. 414.
. 83,	. 415. 416.
. 84,	. 416.
. 85,	. 417.
. 86,	. 418.
. 87,	. 419. 444.
. 88,	. 419.
. 89,	. 419.
. 90,	. 419. 420.
. 91,	. 421.
. 92,	. 422.
. 93,	. 423.
. 94,	. 423.
. 95,	. 424.
. 105, f.	. 277.
. 107,	. 187. 189.
. 108,	. 191.
. 109,	. 192.
. 111, f.	. 273. 274.
. 112, f.	. 274.
. 114,	. 275. 277.
. 115,	. 277.
. 118,	. 255.
. 130,	. 425.
. 131,	. 426. 430.
. 132,	. 426. 427.
. 133,	. 428.
. 134,	. 429.
. 135,	. 209.
. 136,	. 429. 430.
. 138,	. 431. 432.
. 139,	. 432.
. 140,	. 432.
. 152,	. 206.
. 153, f.	. 208. 210.
. 155,	. 432.
. 183, f.	. 154. 155.

M. I.	W.
. 18.	. 450.
. 40.	. 471.
. 41.	. 472.
. 42.	. 473.
. 43.	. 475.

Digitized by Google

M. I.	W.
· 44,	· 475.
· 45,	· 472.
46,	· 477.
· 47,	· 478.
· 48,	· 479.
· 54,	· 480.
· 55.	· 480. 483.
· 57,	· 481.
· 58,	· 481.
· 59,	· 483.
· 84,	· 267.
· 85,	· 267.
· 86,	· 268.
· 87,	· 268.
· 88,	· 268.
· 95,	· 268.
· 96,	· 269.
· 97,	· 88. 269.
· 98,	· 270.
· 101,	· 31.
· 114,	· 21. 252.
· 115,	· 252.
· 116,	· 254.
· 133,	· 41.
· 135,	· 41.
· 166,	· 221.
· 169,	· 222.
· 179,	· 333.
· 183,	· 270.
· 184,	· 270.
· 203,	· 64.
· 206,	· 25.
· 234,	· 358.
· 236,	· 355.
· 242,	· 287.
· 243,	· 288. 355.
· 244,	· 289.
· 245,	· 289.
· 256,	· 356.
· 264,	· 356.
· 271,	· 324. 325.
· 274,	· 357.
· 295,	· 326.
· 296,	· 326.
· 303,	· 357.
· 313,	· 358.
· 314,	· 358.
· 315,	· 358.
· 336,	· 45.
· 354,	· 95.
· 386,	· 108.
· 387,	· 109.
· 389,	· 110.
· 390,	· 106.
· 395,	· 94.
· 510,	· 327. 332.
· 511,	· 327.
· 521,	· 271.
· 522,	· 332.
· 533,	· 332.
· 542,	· 332.
· 571,	· 333.
· 586,	· 230.
· 600,	· 467.
· 603,	· 468.
· 707,	· 244.
· 729,	· 36.
· 731,	· 34.
· 777,	· 382.
· 824,	· 42.
· 858,	· 116.
· 872,	· 116.
· 875,	· 485.
· 878,	· 49.
· 881,	· 117. 328.
· 882.	· 118. 329. 330.
· 884,	· 118.
· 886,	· 118.
· 887,	· 118.
· 888,	· 119.
· 890,	· 119.
· 891,	· 119.
· 892,	· 119.
· 893,	· 119.
· 894,	· 120.
· 896,	· 120.
· 897,	· 120.
· 898,	· 120.
· 899,	· 120.
· 900,	· 120.
· 901,	· 121.
· 905,	· 121.

Digitized by Google

M. I.	W.
. 906,	. 121.
. 908,	. 121.
. 911,	. 122.
. 914,	. 122.
. 915.	. 123.
. 916.	. 123.
. 917,	. 124.
. 918,	. 125.
. 919,	. 125.
. 921,	. 125.
. 922,	. 126.
. 923,	. 127.
. 925,	. 127
. 926,	. 127.
. 927,	. 128.
. 928,	. 128.
. 929,	. 128.
. 931,	. 128.
. 932,	. 128.
. 933,	. 129.
. 1006 - 1008.	. 297.
. 1012,	. 298.
. 1013.	. 297.
. 1014,	. 299.
. 1015,	. 299.
. 1017,	. 299.
. 1018,	. 300.
. 1019,	300.

M. II.	W.
. 2.	. 298.
. 3.	. 291. 301.
. 127,	. 70.
. 175,	. 379.
. 181,	. 485.
. 182,	. 486.
. 184,	. 487.
. 192,	. 487.
. 193,	. 487.
. 201,	. 486.
. 203,	. 488. 489.
. 204,	. 489.
. 205,	. 490.
. 206,	. 490.
. 209.	. 490.
. 210.	. 490.

M II.	W.
. 212,	. 490.
. 213.	. 490.
. 214.	. 491.
. 215,	. 491.
. 216,	. 491.
. 217,	. 491.
. 229,	. 485.
. 299,	. 307.
. 340,	. 468.
. 353,	. 239.
. 356,	. 6.
. 436,	. 9.
. 448, f.	. 284.
. 493,	. 457.
. 501,	. 159.
. 502,	. 161.
. 513,	. 466.
. 527,	. 223.
. 534,	. 368.
. 536,	. 369.
. 549,	. 370.
. 557,	. 373.
. 558,	. 373.
. 559,	. 224. 367.
. 560,	. 224.
. 561,	. 224. 366.
. 562,	. 225. 370.
. 564.	. 372.
. 565.	. 372.
. 567,	. 371.
. 568,	. 374.
. 575.	. 370.
. 578,	. 366.
. 579,	. 374.
. 581,	. 374.
. 588,	. 367.
. 603,	. 233.
. 629,	. 167.
. 635,	. 167.
. 636,	. 167.
. 637,	. 168.
. 680,	. 466.
. 693,	. 225.
. 735,	. 136.
. 736,	. 138.
. 738,	. 138.

Digitized by Google

M. II.	W.
. 739,	. 139.
. 743,	. 171.
. 744,	. 171.
. 747,	. 173.
. 751,	. 492.
. 752,	. 44.
. 753,	. 46.
. 754,	. 47.
. 755,	. 492.
. 773,	. 10.
. 774,	. 11.
. 775,	. 12.
. 592,	. 294.
. 907.	. 463.
. 908,	. 464. 465.
. 913,	. 316.
. 914.	. 317.
. 927,	. 312.
. 928,	. 318.
. 929,	. 318.
. 930,	. 318.
. 931,	. 318.
. 943,	. 447.
. 946,	. 447.
. 947,	. 448.
. 948,	. 448.
. 949,	. 448.
. 950,	. 448.
. 954,	. 318.
. 955,	. 319.
. 956,	. 319.
. 957,	. 319.

N.	W.
. VII,	. 362.
. XVI,	. 336.
. XIX,	. 342.
. XXI,	. 176. 260.
. 2, f.	. 282.
. 20,	. 145.
. 31, ff.	. 177.
. 33.	. 144. 178.
. 37.	. 260.
. 38. f.	. 175.
. 40.	. 366.
. 46.	. 258.

N.	W.
. 57,	. 155. 156.
. 67,	. 176.
. 80,	. 262.
. 86,	. 96. 97.
. 94, f.	. 256. 257. 260. 261.
. 95, ff.	. 176.
. 103.	. 98. 100.

O.	W.
. 71,	. 14. 15.
. 82,	. 323.
. 122,	. 384.
. 133,	. 405.
. 134.	. 406,
. 152,	. 322.

P.	W.
. 23,	. 379.
. 24,	. 293.
. 31.	. 234. 238. 263.
. 35,	. 485. 486.
. 36.	. 381.
. 38,	. 487.
. 43, f.	. 331.
. 48,	. 487.
. 52,	. 80. 292.
. 54,	. 486.
. 55,	. 488.
. 56,	. 489.
. 58,	. 490.
. 63,	. 490.
. 64,	. 490.
. 65,	. 490. 491.
. 67,	. 491.
. 68,	. 491.
. 70,	. 491.
. 77,	. 377.
. 78,	. 189.
. 80,	. 37. 485.
. 81,	. 336.
. 83,	. 239.
. 93.	. 40. 400.
. 94, f.	. 114.
. 103.	. 310.
. 114,	. 389.

Digitized by Google

P.	W.
. 119, f.	. 291.
. 120,	. 291.
. 121,	. 220.
. 129,	. 211. 212.
. 131,	. 212.
. 132,	. 51.
. 133,	. 51.
. 140,	. 51.
. 152,	. 184.
. 167,	. 39.
. 199,	. 244.
. 200,	. 331.
. 209,	. 41.
. 217,	. 333.
. 224,	. 468.
. 228.	. 331.
. 230.	. 332.
. 236, f.	. 201.
. 240. f.	. 239.
. 244,	. 240.
. 246,	. 2.
. 247, f.	. 3. 4. 6. 113.
. 269,	. 233. 234.
. 276,	. 184.

Pr.	W.
. 8,	. 68.
. 14,	. 41.
. 24,	. 381.
. 25,	. 405. 382.
. 26,	. 406.
. 27,	. 352.
. 40,	. 337.
. 47,	. 22.
. 54,	. 404.
. 61,	. 402.
. 62,	. 404.
. 63,	. 403.
. 64,	. 402.
. 65,	. 402.
. 77,	. 348. 346. 350.
. 78,	. 349.
. 79,	. 351.
. 80,	. 351.
. 81,	. 346. 360. 401.
. 82,	. 352.

Pr.	W.
. 85,	. 354.
. 86,	. 337. 358.
. 87,	. 338. 347. 359.
. 88,	. 55. 339. 361. 406.
. 89,	. 340. 342. 361.
. 90,	. 362.
. 91,	. 341. 363.
. 92,	. 341. 364.
. 93,	. 345.
. 95,	. 287.
. 104,	. 401. 402.
. 120,	. 365.
. 122,	. 112.
. 126,	. 234.
. 131,	. 231.
. 141,	. 78.
. 165,	. 231.
. 204,	. 234.

R.	W.
. x.	. 314.
. xi.	. 315, 318.
. xiii.	. 319.
. 58.	. 79. 81.
. 143.	. 245.
. 240. f.	. 209.
. 256.	. 201.

S. I.	W.
. 100. ff.	. 262.
. 101.	. 257.

S. II.	W.
. 1. ff.	. 334.
. 159,	. 28.
. 164,	. 33.
. 208,	. 75.
. 241,	. 75.
. 289, ff.	. 374.
. 294,	. 184.
. 297,	. 184.
. 317,	. 321.
. 327,	. 201.
. 339,	. 199. 200.
. 369,	. 322.

Digitized by Google

S. II.	W.
. 392,	. 366.
. 486. f.	. 49. 50.
. 487.	. 50.
. 598.	. 321.

S. III.	W.
. §. 1. 230,	. 231.
. P. 410.	. 202.
. 411.	. 203. 210.
. 412,	. 210.
. 494.	. 303.
. 500-503,	. 305.
. 504, f.	. 304.
. 505-509,	. 305.
. 509-516,	. 306.

T.	W.
. 1,	. 445.
. 4,	. 310. 446.
. 5,	. 446.
. 11,	. 310. 311.
. 20,	. 197. 396.
. 50,	. 321.
. 52,	. 321.
. 69,	. 202.
. 78,	. 196. 396.
. 79,	. 198.
. 84,	. 201.
. 114.	. 275 276.
. 127.	. 275.
. 139,	. 211. 212.
. 142,	. 198. 199. 202.
. 152, f.	. 207.

U.	W.
. IX,	. 156.
. XXVIII,	. 232. 306.
. XLIX,	. 6. 7.
. L,	. 8. 9.
. 5,	. 468.
. 23,	. 367.
. 40,	. 456.
. 43,	. 372.
. 44,	. 187. 159.
. 45,	. 161.
. 48,	. 284.

T.	W.
. 53,	. 466.
. 54,	. 466.
. 55,	. 219.
. 57,	. 222.
. 68, f.	. 223.
. 74,	. 367. 368.
. 75,	. 369.
. 76,	. 367.
. 79,	. 369.
. 80,	. 366.
. 82,	. 370.
. 84,	. 266. 370.
. 85,	. 370.
. 91,	. 373.
. 92,	. 373
. 93.	. 224. 367.
. 94,	. 224.
. 95,	. 224. 366.
.	. 225. 371.
. 96,	. 371.
. 97,	. 372.
. 98,	. 372. 373.
. 99,	. 374.
. 100.	. 371. 373. 374,
. 102-106	. 370.
. 109.	. 366.
. 110,	. 374.
. 111,	. 374.
. 112,	. 374.
. 115,	. 367.
. 121,	. 320.
. 122,	. 282. 283.
. 126,	. 232. 233.
. 131,	. 42.
. 132,	. 13.
. 133,	. 42.
. 145,	. 167.
. 146,	. 13.
. 149,	. 167.
. 150.	. 167. 168.
. 175,	. 232.
. 182,	. 465. 466.
. 192, f.	. 225.
. 195,	. 214.
. 233.	. 134. 135. 136.
.	. 137. 138.

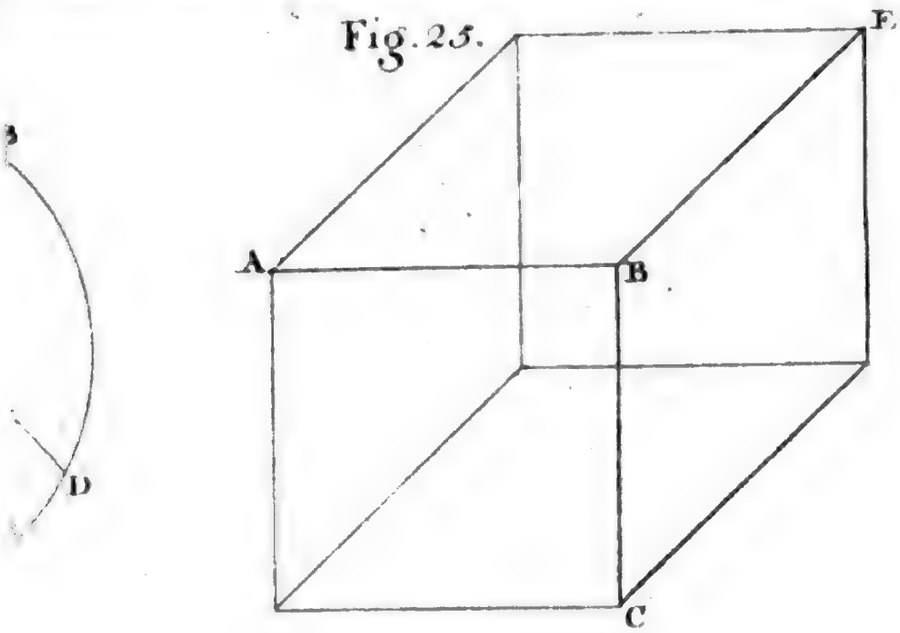
Digitized by Google

U.	W.
. 234,	. 138. 139.
. 235,	. 171.
. 236,	. 177.
. 237,	. 173.
. 240, f.	. 43. 44. 47. 51.
. 241,	. 44 46 47.
. 242,	. 491.
. 255,	. 10.
. 256,	. 12.
. 257,	. 378.
. 284, 286,	. 307.
. 289. f.	. 308.
. 291,	. 308.
. 299,	. 312.
. 322,	. 309.
. 330,	. 291.
. 331,	. 292.
. 339,	. 385.
. 354,	. 385.
. 355,	. 385. 386.
. 356,	. 386.
. 364,	. 292. 294. 391.
. 366,	. 264.
. 369,	. 312.
. 375,	. 445.
. 376,	. 185. 186. 333.
.	. 463. 464.
. 377,	. 187. 465.
. 378,	. 187. 333.
. 381,	. 306. 308. 316.
. 382,	. 317.
. 396,	. 318.
. 397,	. 318.
. 398,	. 318.
. 410,	. 447.
. 413,	. 312. 447. 448.
. 414,	. 4. 448.
. 416,	. 448.
. 418,	. 448.
. 421,	. 318.
. 423,	. 318.
. 424,	. 319.
. 431, f.	. 320.
. 440,	. 2. 4 6.
. 442,	. 492.
. 454,	. 378.
. 479,	. 377.

Z.	W.
. 15,	. 388.

Digitized by Google

Fig. 25.



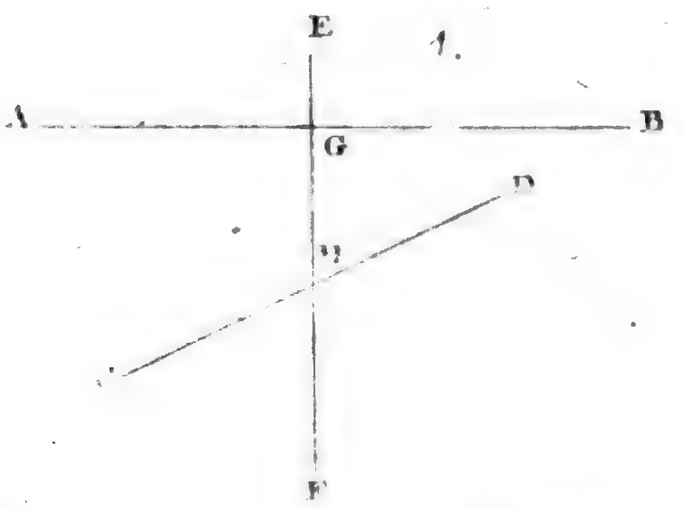
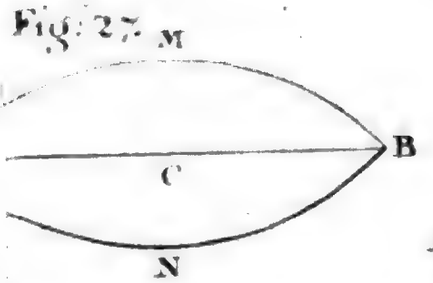


Fig: 27.



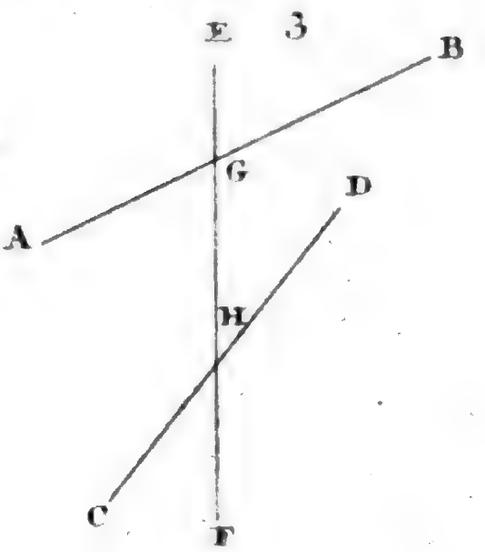
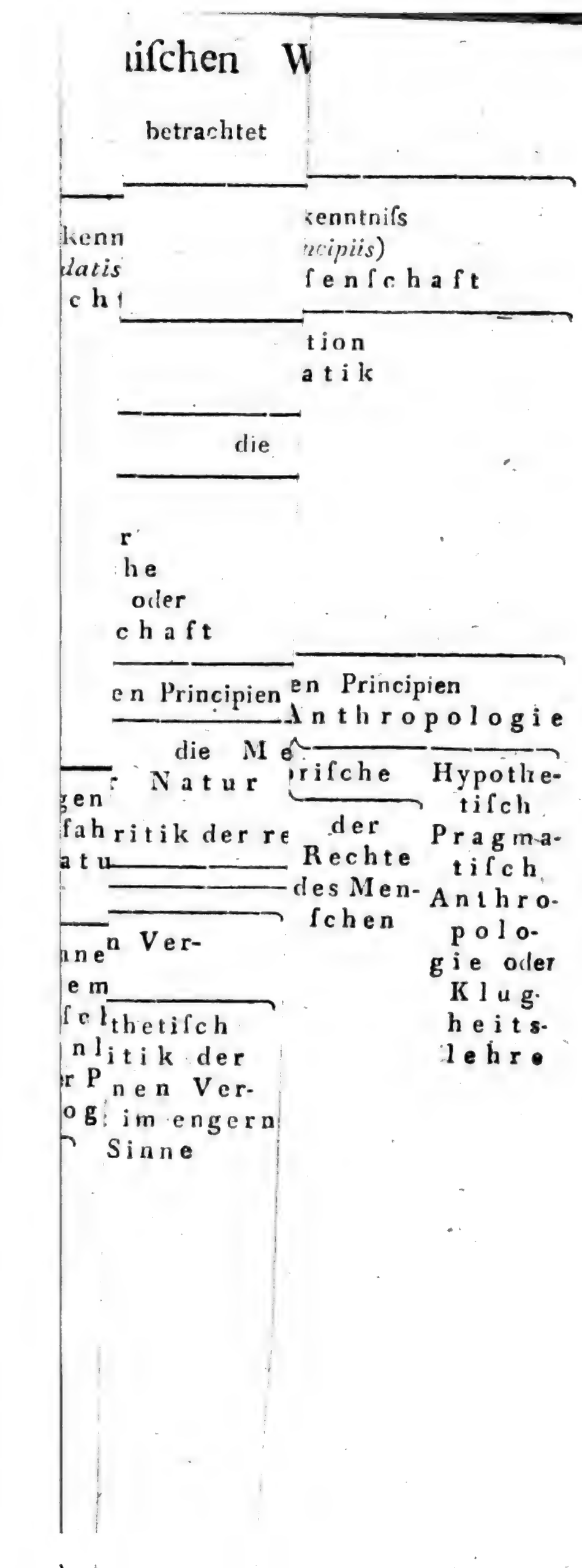


Fig: 24.


iſchen W
betrachtet
kenn
datis
ch
kenntniſs
ncipiis)
ſenſchaft
tion
atik
die
r
he
oder
chaft
en Principien
en Principien
Anthropologie
die M
Natur
rifche
Hypothe-
tiſch
Pragma-
tiſch
Anthro-
polo-
gie oder
Klug-
heits-
lehre
gen
fah
atu
ritik der re
der
Rechte
des Men-
ſchen
n Ver-
thetiſch
itik der
nen Ver-
im engern
Sinne

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

II. BAND. II. ABTHEIL.

Digitized by Google

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

II. BAND. II. ABTHEIL.

MIT EINEM KUPFER.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1799.

Digitized

Digitized by Google

F.

Factum,

f. Expoſition, 25. und Thatſache.

Fähigkeit,

f. Receptivität.

Falſch,

f. Wahrheit.

Familie

der Erkenntniſsvermögen, *familia facultatum cognoſcendi, ſ. cognoſcitivarum, famille des facultés de connoître.* Alle Erkenntniſsvermögen zuſammengenommen, in ſo fern ſie ſich aus einem gemeinſchaftlichen Grunde ableiten laſſen, ſ. Verwandſchaft und Conſtitutiv, 6. Die Möglichkeit, ein Erkenntniſs zu haben, führt den Namen des Erkenntniſsvermögens überhaupt, von dem vornehmſten Theil deſſelben, nehmlich der Thätigkeit des Gemüths, Vorſtellungen zu verbinden, oder von einander zu ſondern, welcher das Erkenntniſsvermögen insbeſondere genannt wird (A. 25.).

2. Das Erkenntniſsvermögen hat nehmlich mehre Zweige, welche auch alle mit dem gemeinſchaftli

Digitized by Google

chen Namen der Erkenntnifsvermögen belegt werden. Bei jeder Erkenntnifs ift das Gemüth entweder handelnd und zeigt ein Vermögen (*facultas*), oder es ift leidend und hat eine Empfänglichkeit (Fähigkeit, *receptivitas*). Das Papier vor mir macht Eindruck auf mein Gemüth durch das Geficht, diefen Eindruck leide ich und bin deffelben empfänglich; aber ich richte auch jetzt meine Aufmerkfamkeit darauf, werde mir diefes Eindrucks bewufst und denke darüber nach, ich handle hier alfo, und bin vermögend, die Vorftellung von diefem Papier zum Bewufstfeyn zu bringen, fie mit andern Vorftellungen zu verbinden, u. f. w. (A. 25.).

3. Jene Empfänglichkeit heifst das finnliche Erkenntnifsvermögen, oder die Sinnlichkeit. Das Vermögen hingegen heifst das intellectuelle Erkenntnifsvermögen, oder der Verftand (auch die Vernunft) überhaupt. Der letztere ift eben der (in 1 erwähnte) vornehmfte Theil des Erkenntnifsvermögens überhaupt (A. 25.).

4. Die Sinnlichkeit wird auch das untere, der Verftand das obere Erkenntnifsvermögen genannt, jene, weil fie leidend ift und gehorchen mufs, diefer, weil er auf den Stoff wirkt, den jene liefert, und ihm Gefetze vorfchreibt. Man hat geglaubt, die Sinnlichkeit fei das Vermögen undeutlicher, der Verftand (die Intellectualität) dagegen das Vermögen deutlicher Vorftellungen, da nun Undeutlichkeit ein kleinerer Grad der Erkenntnifs fei als Deutlichkeit, fo verdiene die Sinnlichkeit darum den Namen des untern Erkenntnifsvermögens, welches letztere Leibnitz, Wolf und Baumgarten (Metaphyfik, §. 383) behauptet haben. Aber Kant hat diefe Meinung durch feine Theorie der Sinnlichkeit (transfcendentale Aefthetik, f. auch Aefthetik. 9 u. A. 25.) vollkommen widerlegt. Er hat gezeigt, dafs eigentlich keins diefer Erkenntnifsvermögen dem andern vorzuziehen ift, und dafs nur daraus, dafs fie fich vereinigen, Erkenntnifs entfpringen kann (25 *) G. 75.).

Digitized by Google

5. Man kann alſo ſagen: die Sinnlichkeit und der Verſtand machen die Familie der Erkenntniſsvermögen aus; denn beide zuſammengenommen gehören zur Möglichkeit einer jeden Erkenntniſs, und dieſe Möglichkeit der Erkenntniſs iſt alſo der, beiden gemeinſchaftliche, Grund, aus welchem ſie beide (logiſch) abgeleitet werden, oder eigentlich nur der höhere Begriff, unter dem ſie ſtehen. Denn eigentlich kann man die beiden an ſich ſo heterogenen Beſtandtheile unſers geſammten Erkenntniſsvermögens nicht weiter aus einem, ihnen gemeinſchaftlichen, Grunde real ableiten oder erklären. Es iſt alſo zwiſchen beiden kein Rangſtreit, ſie ſind beide zur Erkenntniſs gleich unentbehrlich; obgleich die Sinnlichkeit nur den Stoff zur Erkenntniſs liefert, der Verſtand aber ihn verbindet, Einheit hineinlegt, und den ſo entſpringenden Gegenſtand denkt (A. 115. C. 75.).

6. Das obere Erkenntniſsvermögen, oder der Verſtand überhaupt, hat wieder drei Zweige, nehmlich den Verſtand in beſonderer Bedeutung, die Urtheilskraft und die Vernunft. Dieſe drei Zweige des obern Erkenntniſsvermögens heiſsen daher ſelbſt obere Erkenntniſsvermögen, und zuſammen die Familie der obern Erkenntniſsvermögen, weil ſie alle zuſammen von einem gemeinſchaftlichen Grunde, nehmlich von dem Verſtande überhaupt abgeleitet werden. In dieſer Familie iſt der Verſtand, der die Begriffe bildet, das erſte Glied; die Urtheilskraft, welche die Gegenſtände unter dieſe Begriffe ordnet, und alſo die Beziehung der Begriffe auf Gegenſtände (Erkenntniſs) möglich macht, das Mittelglied; und die Vernunft, welche das Beſondere von dem Allgemeinen ableitet, und den durch die Urtheilskraft unter den Begriff gebrachten Gegenſtand durch die Merkmale des Begriffs beſtimmt, das letzte Glied (U. XXI.).

7. Ein Vermögen ſteht in Verwandſchaft mit der Familie der Erkenntniſsvermögen heiſst alſo, es muſs mit ihnen von einem und demſelben Grunde ab-

Digitized by Google

geleitet werden, ſ. Conſtitutiv, Erkenntniſsvermögen und Verwandſchaft. Dieſer Grund iſt nehmlich die Möglichkeit der Erkenntniſs.

Kant. Critik der Urtheilskr. Einleit. III. S. XXI. f.

Deſſ. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. Einleit. I. S. 75.

Deſſ. Pragm. Anthropolog. §. 7. S. 25. f. — §. 30. S. 115. f.

Familienſchlag,

1. Schlag.

Fanaticismus,

Fanatismus, religiöſe Schwärmerei, *fanaticismus*, *fanatisme*. Der Wahn, eine unmittelbare und auſserordentliche Gemeinſchaft mit einer höhern Natur zu fühlen (S. II, 369*). Der Sitz deſſelben iſt der innere Sinn, welcher Täuſchungen unterworfen iſt; beſtehen dieſe nun darin, daſs der Menſch Erſcheinungen des innern Sinnes für ſolche hält, von denen ein ſolches Weſen die Urſache ſei, welches kein Gegenſtand äuſserer Sinne iſt, ſo iſt eine ſolche Illuſion (Täuſchung) Fanaticismus. Dieſer Betrug des innern Sinnes (eigentlich des Verſtandes, welcher die Erſcheinung unrichtig beurtheilt) iſt eine Gemüthskrankheit; und gehört zu dem Hange, das Spiel der Vorſtellungen des innern Sinnes für Erfahrungserkenntniſs anzunehmen; da es doch nur eine Dichtung (der Einbildungskraft) iſt, ſich ſelbſt mit einer gekünſtelten Gemüthsſtimmung hinzuhalten (A. 58.).

2. Man hält den Fanaticismus gemeiniglich für heilſam und über die Niedrigkeit der Sinnenvorſtellung erhaben, welches dann der Grund iſt, daſs man ſich dieſer Täuſchung überläſst. Der Fanatiker formt ſeine

überſinnlichen Anſchauungen des innern Sinnes nach den äuſsern Sinnenvorſtellungen, und da er ſie für Anſchauungen wirklicher Gegenſtände hält, ſo träumt er eigentlich im Wachen. Denn nach gerade glaubt der Menſch das, was er ſich ſelbſt vorſetzlich ins Gemüth hinein getragen hat, als ſchon vorher in demſelben belegen. Er wähnt das, was er ſich ſelbſt aufdrang, in den Tiefen ſeiner Seele nur entdeckt zu haben (A. 58. f. P. 244).

3. So war es mit den ſchwärmeriſch-reizenden oder ſchmeichelhaften innern überſinnlichen Empfindungen einer Bourignon, oder den ſchwärmeriſch-ſchrekkenden eines Pascal (A. 13) bewandt. Antoinette de Bourignon, eine fanatiſche Jungfer, wurde den 13ten Januar 1616 zu Ryſſel in Flandern gebohren. Ihr Vater, Johann de Bourignon, war ein italiäniſcher Kaufmann und zugleich *Lieutenant ſecond et Doyen des douze ſergeans de la Prevôté royale de Lille.* Als ſie kaum 4 Jahr alt war, trug ſie ſchon ihren Eltern, welche verreiſeten, auf, einen Ort aufzuſuchen, wo gute Chriſten wohnten, und ſie dahin zu bringen, floh in der Folge allen Umgang mit Mannsperſonen, und führte ein ſehr ſtrenges und eingezogenes Leben.

Im Jahr 1634, als ſie eben inbrünſtig betete, bekam ſie die erſte Erſcheinung; eine Stimme rief ihr zu: verlaſs alles Irdiſche, mache dich von der Liebe zu den Creaturen loſs, entſage dir ſelbſt. *) Sie wollte daher in ein Cloſter gehen, aber kein Cloſter wollte ſie aufnehmen, ihrer Armuth wegen.

Im Jahr 1636 entfloh ſie ihrem Vater, weil dieſer ſie mit einem franzöſiſchen Kaufmann verheirathen wollte. Sie war in Einſiedlerskleidern, aber dennoch

*) *Quittés toutes les choſes de la terre, ſeparés vous de l'affection des creatures, renoncés à vous même.*

Digitized by Google

auf der Flucht für ein Frauenzimmer erkannt, ein Officier hielt ſie an, zu Blotton, einem Dorfe in Hennegau, brachte ſie aber, auf ihr Verlangen, zu dem Pfarrer des Orts. Der Biſchof von Cambray erlaubte ihr, ſich in einer Capelle auf einem Kirchhofe aufzuhalten. Hier hatte ſie, ihrer Einbildung nach, viel Eingebungen. Von dort hohlte ſie ihr Vater wieder ab, unterweges kehrte ſie in ein Auguſtinercloſter zu Dornik ein, wo ſie 5 Monat blieb, und kam ſodann nach Ryſſel zurück. Hier beichtete ſie die Woche dreimal, beſuchte die Kranken, beſchäftigte ſich mit Liebeswerken, kam aber wenig mehr unter die Leute, ſondern überlieſs ſich ſtets in ihrem Zimmer, wo ſie ſich ein kleines Oratorium hatte bauen laſſen, ihren Betrachtungen. Sie ſchrieb auch damals in ihrem 24ten Jahre ihr erſtes Werk: *l'appel de Dieu et le refus des hommes* (der Ruf Gottes und die abſchlägliche Antwort der Menſchen) und ging, wider den Willen ihres Vaters, nach Mons zum Erzbiſchof von Cambray. Hier hielt ſie ſich vier Monat in einem Nonnencloſter auf. Der Erzbiſchof erlaubte ihr zu Blotton, wo ſie ſich ehemals in der Capelle aufgehalten hatte, eine Gemeine von ſolchen frommen (ſchwärmeriſchen) Jungfern, als ſie war, zu errichten. Aber er nahm ſein Wort zurück, weil ſie ein Buch ſchrieb, in welchem ſie ſagte, es ſei ihr offenbaret worden, daſs das Land, wegen der unter den Geiſtlichen herrſchenden Laſter, mit Krieg und andern Strafen werde heimgeſucht werden. Sie begab ſich alſo nach Lüttich, wo ihr ein Kaufmann einen Ort für ſie und ihre Jungfern einzuräumen verſprach. Während der Zeit hatten aber die Jeſuiten zu Mons zwei Jungfern abſpenſtig gemacht, und die zwei übrigen waren vor Gram darüber geſtorben. Die Bourignon hielt ſich daher 6 Monat in Deuſſen auf, und ging 1641 nach Ryſſel zu ihrer ſterbenden Mutter, wo ſie ihrem Vater bis 1642 die Haushaltung führte. Sie hielt ſich nach einer Krankheit 4 Jahr an einem einſamen Orte bei Ryſſel auf, und hatte in dieſer Zeit viel Offenbarungen. Vom Jahre 1653 bis 1658 lehrte ſie das Chriſtenthum im Mädchen - Waiſenhauſe zu Ryſſel,

Digitized by Google

und wurde Aufseherin über das Armenhaus daselbst im Jahr 1653. Sie schloss sich dort unter dem Clostergelübde 1658 ein, nachdem sie den Augustinerhabit angelegt hatte.

Zu Ende des Jahrs 1661 behauptete sie, viele ihrer Untergebenen hätten ein Bündniss mit dem Teufel gemacht, und ihr Gift beibringen wollen. Als die Eltern derselben sie deshalb verklagten, liess die Obrigkeit sie abholen. Man konnte ihr aber nichts anhaben, indessen fürchtete sie doch noch immer die Verfolgungen ihrer Feinde, und flüchtete daher 1662 nach Gent und Brüssel, und 1663 nach Mecheln. Im Jahr 1664 kehrte sie nach Brüssel zurück, hielt sich über 2 Jahr zu Gent auf, und kam 1667 nach Amsterdam. Sie begab sich 1671 nach Tönningen, von da nach Hamburg, flüchtete eines Processes wegen 1680 nach Ostfriesland, und starb den 30 October dieses Jahres zu Franecker.

Sie hat sich ohne Unterlass göttlicher Offenbarungen gerühmt. Ihre Schriften sind insgesammt in holländischer Sprache geschrieben, und zu Amsterdam 1689 in 19 Bänden in 8. zusammengedruckt, aber sie liess sie auch ins Französische und einige ins Deutsche übersetzen. Ihr Leben ist von ihr selbst und auch einem ihrer Anhänger, Peter Poiret, beschrieben, auch ins Deutsche und Französische übersetzt worden. Folgende Stelle aus dem fortgesetzten Leben der Jungfer Bourignon (S. 315) giebt uns einen Begriff von ihren schwärmerisch-reizenden innern Empfindungen. „Gott stellte mir im Geiste, ohne Beihülfe der leiblichen Augen, welche unter der Last einer so grossen Herrlichkeit hätten erliegen müssen, die Schönheit der ersten Welt und die Art und Weise vor, wie er sie aus dem Chaos hervorgebracht hatte. Alles war glänzend, durchscheinend (transparent), mit Lichtstralen und mit einer unaussprechlichen Herrlichkeit umgeben. Auf gleiche geistliche Weise liess er mir den Adam, den ersten Menschen, erscheinen, dessen Cörper viel reiner und durchsichtiger war, als Krystall, er war, so zu sagen, ganz

leicht und flüchtig. Man erblickte in ihm und durch ihn die Gefäfse und Ströme des Lichts, welches von innen und aufsen durch alle ſeine Poren und Adern drang. Dieſe trieben alle Arten von Flüſſigkeiten, Waſſer und Milch, Luft und Feuer u. ſ. w., mit den allerlebhafteſten und durchſichtigſten Farben, in dem Cörper herum. Seine Bewegungen gaben den bewundernswürdigſten Wohlklang von ſich; alles gehorchte ihm, nichts widerſtand ihm, und nichts konnte ihm ſchaden. Er war von einer viel gröſsern Leibesgeſtalt, als die jetzigen Menſchen, die Haare waren kurz, kraus, ſchwärzlich, die Oberlippe mit einem kleinen Barte bedeckt. Anſtatt der thieriſchen Glieder, die man nicht nennet, war er ſo beſchaffen, als unſere Cörper in dem ewigen Leben ſeyn werden, und wovon ich nicht weifs, ob ich es ſagen darf. In dieſer Gegend war eine Naſe, von gleicher Geſtalt als im Geſichte, gebauet. Dieſe Naſe war eine wunderbare Quelle des unvergleichlichſten Wohlgeruchs. Aus ihr ſollten auch die Menſchen entſpringen, deren erſten Samen er vollſtändig in ſich hatte; denn es befand ſich in ſeinem Bauche ein Gefäſs, worin kleine Eier gezeuget wurden, und ein anderes Gefäſs mit einem Safte angefüllt, welcher die Eier fruchtbar machte. Und ſobald der Menſch in der Lieben ſeines Gottes feurig wurde, ſo verurſachte die Begierde, worin er ſich befand, daſs es auch andere Creaturen geben möchte, welche dieſe groſse Majeſtät lobten, liebten und anbeteten, daſs dieſer Saft in eines oder etliche von dieſen Eiern mit einer unbegreiflichen Wolluſt ausfloſs, und dieſes fruchtbar gemachte Ei ging einige Zeit hernach durch jenen Gang (die Naſe), in Geſtalt eines Eies, von dem Menſchen, und brütete kurz darauf einen vollkommenen Menſchen aus. Auf dieſe Art wird in dem ewigen Leben eine heilige und unendliche Zeugung ſeyn, eine ganz andere, als welche die Sünde, vermittelſt des Weibes eingeführet hat, welches Gott von dem Manne gebildet hat, indem er aus Adams Lenden dasjenige Gefäſs nahm, welches die Eier in ſich faſste, welche das Weib jetzt beſitzet, und in welchen die Menſchen noch jetzt in ihr, nach der

Digitized by Google

neuen Entdeckung der Zergliederungskunst, gebohren werden. Der erste Mensch, welchen Adam durch sich allein, in seinem Stande der Herrlichkeit hervorbrachte, wurde von Gott zum Throne der Gottheit und zum Werkzeuge erwählt, durch welches sich Gott den Menschen in Ewigkeit mittheilen wollte. Dieses ist Jesus Christus, der Erstgebohrne nach der menschlichen Natur, Gott und Mensch zugleich."

4. Blasius Pascal wurde den 23. Iun. 1623 zu Clermont in Auvergne gebohren. Sein Vater, Stephan Pascal, war ein geschickter Mathematiker und Präsident von der Rentkammer seiner Provinz. Im Jahr 1631 legte Pascal der Vater sein Amt nieder, und ging nach Paris, um seinen Sohn selbst zu erziehen und zu unterrichten. Der junge Pascal, vor dem der Vater alle geometrische Bücher verbarg, um ihn nicht von Erlernung der Sprachen abzuhalten, fand von selbst die 31 ersten Sätze im ersten Buche des Euklides, und als der Vater ihm hierauf den Euklides gab, so lernte er die ganze Geometrie von selbst. In seinem 16ten Jahre schrieb er schon eine Abhandlung von den Kegelschnitten, und erfand im 19ten Jahre eine Rechenmaschine.

Es war zu befürchten, dass ein solcher Kopf, der von Kindheit an den Grund von allem wissen wollte, und diesen Grund selbst aufsuchte, wenn ihm der angegebene keine Genüge that, in Religionsverachtung verfallen möchte. Aber, sagt seine Schwester Perier (S. 12. 13. der Lebensbeschreibung ihres Bruders B. Pascal), er war niemals, in Ansehung der Religion, zu freien Gedanken geneigt, sondern schränkte seine Wisbegierde beständig blos auf natürliche Dinge ein. Sein Vater hatte ihm nehmlich von Jugend auf den Grundsatz eingeprägt: dass alles, was Gegenstand des Glaubens ist, nicht Gegenstand der Vernunft, noch viel weniger derselben unterworfen seyn könne.

Nachdem er mit Eifer an den Versuchen der neuen Philosophie (des Cartesius) gearbeitet hatte, verliess er dieses Studium, um sich einzig und allein mit der Reli-

Digitized by Google

gion zu beſchäftigen. Er war noch nicht 24 Jahr alt, als ihn das Leſen etlicher religiöſen Schriften bewog, dieſen Entſchluſs zu faſſen. In den vier letzten Jahren ſeines Lebens konnte er aus Kränklichkeit nicht arbeiten, und beſchäftigte ſich damit, daſs er die Kirchen beſuchte, wo Reliquien ausgeſetzt waren, oder eine Feierlichkeit begangen wurde. Er hielt ſich dazu einen geiſtlichen Calender. In dieſem fand er die Secten, wo beſondere Andachten gehalten wurden. Alles dieſes verrichtete er mit ſolcher Andacht und Einfalt, daſs diejenigen, die es ſahen, darüber erſtaunten. Die Geduld, die er in ſeinen langwierigen und vielfältigen Krankheiten zeigte, war bewundernswürdig. Er fürchtete ſogar, von dieſen Krankheiten geheilt zu werden, weil er, wie er ſagte, die Gefahren der Geſundheit und die Vortheile der Krankheit kenne. Die Krankheit, meinte er, ſei der natürliche Zuſtand des Chriſten, weil man während derſelben von allen ſinnlichen Wollüſten und Leidenſchaften befreit iſt. Man iſt dann in einer beſtändigen Erwartung des Todes. Sollten aber (ſagte er) nicht alle Chriſten ſo leben, wie der Kranke genöthigt iſt zu leben?

Es fanden ſich in Paſcals Leben noch einige andere Dinge, welche eben ſo ſonderbar ſind, als ſeine Grundſätze über die Geſundheit. Er gürtete einen Gürtel voll eiſerner Spitzen um den bloſsen Leib, dieſe Spitzen trieb er ſich in den Leib, wenn ihm etwas angenehme Gefühle verurſachte. Er hatte beſtändig die zwei groſſen Grundſätze in Gedanken: aller Wolluſt und allem Ueberfluſſe abzuſagen. Er übte ſie in ſeinen gröſsten Krankheiten mit unnachläſslicher Wachſamkeit über die Sinne aus, indem er denſelben alles das ſorgfältig entzog, was ihnen angenehm war; und wenn ihn die Nothwendigkeit zwang, etwas zu thun, was ihm einiges Vergnügen machen konnte, ſo beſaſs er eine wunderbare Geſchicklichkeit, ſeine Aufmerkſamkeit davon abzuziehen, damit er nicht Theil daran nähme; z. E. wenn ſeine beſtändigen Krankheiten ihn nöthigten, ſich mit wohlſchmeckenden Speiſen zu nähren, ſo lieſs er

Digitized by Google

es ſeine gröſste Sorge ſeyn, das nicht zu ſchmecken, was er aſs. Er behauptete, man müſſe für Niemanden eine zu groſse Anhänglichkeit haben. Das ſei ein Fehler, deſſen Gröſse man ſich gemeiniglich nicht vorſtelle; weil man nicht erwege, daſs man durch die Unterhaltung und Duldung einer ſolchen Anhänglichkeit ein Herz beſchäftige, welches Gott allein gehören ſollte; und daſs man ihm dadurch eine Sache raube, welche ihm die ſchätzbarſte von der Welt ſei. Er fand in den Reden, die ſeine Schweſter führte, und für unſchuldig hielt, immer etwas zu tadeln. So wollte er z. B. nicht dulden, daſs man in Gegenwart der Bedienten oder jungen Leute von ſchönen Frauenzimmern ſpreche, weil mau nicht wiſſe, was man bei jenen dadurch für unſittliche Gedanken erregen könne. Er war demüthig und gehorſam wie ein Kind. Vermöge dieſer Gemüthsbeſchaffenheit hatte man vollkommene Freiheit, ihn an ſeine Fehler zu erinnern, und er befolgte den gegebenen Rath ohne Widerrede. Sobald er im dreiſsigſten Jahre ſeines Lebens eine von der Welt abgeſonderte Lebensart ergriffen hatte, übte er ſich, allem Ueberfluſſe zu entſagen. Er behalf ſich, um es hierin recht weit zu bringen, von dieſer Zeit an, ſo viel als möglich, ohne Aufwartung ſeiner Hausgenoſſen. Er machte ſein Bette ſelbſt, hohlte ſein Mittagseſſen aus der Küche, trug es in ſein Zimmer, räumte alles wieder weg, und brauchte ſeine Leute zu weiter nichts, als zur Küchenarbeit, zum Verſchicken in die Stadt und zu andern Dingen, die er ſelbſt gar nicht thun konnte. Er ſagte nie Ich, ſondern bediente ſich immer des Wörtchens Man, wenn er von ſich ſelbſt ſprach. Gegen Beleidigungen war er unempfindlich, aber gegen diejenigen, welche die Ehrfurcht gegen den König aus den Augen ſetzten, unverſöhnlich.

Er ſtarb zu Paris den 19. Auguſt 1662, 39 Jahr und 2 Monat alt. Seit langer Zeit hatte er an einem Werke, wider die Gottesleugner, und alle diejenigen, welche die evangeliſchen Wahrheiten nicht zugeben, gearbeitet. Er lebte aber nicht lange genug, um den von ihm geſammleten Materialien die gehörige Geſtalt

Digitized by Google

zu geben. Was man unter ſeinen Schriften gefunden hat, iſt herausgegeben und bewundert worden. Seine Provincialbriefe hat man von jeher für ein Meiſterſtück gehalten. Sie ſind confiſcirt und öffentlich verdammt worden. Vor ſeinen Gedanken (*Penſées*) ſteht ſeine Lebensbeſchreibung, welche ſeine Schweſter, Margaretha Perier, geſchrieben hat.

Die ſchwärmeriſch-ſchreckenden Empfindungen des Paſcal waren darin von den ſchwärmeriſchen Empfindungen der Bourignon verſchieden, daſs ſie nicht in Viſionen beſtanden, ſondern daſs er ſeinen ſchrecklichen Gemüthszuſtand für etwas Gott wohlgefälliges und für eine Wirkung der göttlichen Gnade hielt; da er doch bloſs eine natürliche Wirkung ſeiner Kränklichkeit war. Seit ſeinem achtzehnten Jahre hatte er, nach ſeinem eigenen Geſtändniſſe (*Vie p. M. Perier. p.* 14) nicht Einen Tag ohne Schmerzen zugebracht. Er war in einer beſtändigen Angſt, er möchte ſchlechter werden als er wäre, oder Gefühle, Gedanken und Wünſche haben, die Gott miſsfällig wären. Daher prüfte er ſich beſtändig, ob er auch nicht etwa das Verlangen habe, in allen Dingen etwas Vorzügliches zu leiſten oder Andere zu übertreffen; ob er nicht immer die beſten Arbeitsleute zu haben wünſche; ob er auch nicht immer gleich alles bei der Hand haben wolle, und dergleichen mehr. Er ſtellte ſich vor, alles dieſes ſei dem Geiſte der Armuth entgegen, und löſche ihn in uns aus, da doch dieſer ein groſses Mittel zur Seligkeit ſei. Sobald er daher etwas unternehmen wollte, oder Jemand ihn um Rath fragte, war immer ſein erſter Gedanke, zu ſehen, ob die Armuth dabei ausgeübt werden könne. Er behauptete, man müſſe ſich alle unnützen Bequemlichkeiten und allen überflüſſigen Putz und Schmuck verſagen, um deſto wohlthätiger gegen die Armen zu ſeyn, und dieſen alle ſeine Zeit widmen, die man entbehren könne.

5. Der Fanaticismus iſt ſo zu ſagen eine andächtige Vermeſſenheit, und wird durch einen gewiſſen Stolz und ein gar zu groſses Zutrauen zu ſich ſelbſt veranlaſst,

Digitized by Google

um den himmlischen Naturen näher zu treten, und sich durch einen erstaunlichen Flug über die gewöhnliche und vorgeschriebene Ordnung zu erheben. Daher leben auch die Fanatiker nicht wie andere gewöhnliche Menschen. Sie reden nur von unmittelbarer Eingebung und vom beschaulichen Leben (S. II, 368.).

6. Der Fanaticismus ist, wenigstens in den vorigen Zeiten, am meisten in Deutschland und England anzutreffen gewesen, und ist gleichsam ein unnatürlicher Auswuchs des edlen Gefühls, welches zu dem Charakter dieser Völker gehört, und weniger schädlich als der Aberglaube. Die Erhitzung eines fanatischen Geistes verkühlet allmählich, und muss seiner Natur nach endlich zur ordentlichen Mäsigung gelangen. (S. II, 368).

7. Exempel. Ein Herr von F . . . . (Moritz Magazin zur Erfahrungsseelenkunde 8. B. 1. St. S. 80.) lehret seinen Zögling also: Sie schreiben, dass Sie seit zwei oder drei Wochen eine Aenderung in Ihrem Innern erführen, und eine Menge zerstreuender Gedanken sie beunruhigten. Auf die Tröstungen und Süssigkeiten folgen jederzeit Trockenheiten und Zerstreuungen der Gedanken, indem man über die flüchtige Einbildungskraft nicht Meister werden kann. Diese Abwechselungen werden sie noch lange Zeit erfahren u. s. w.

8. Oder: Das innere Licht der Quäker. Dieses will oft nicht zu leuchten anfangen, und sie sitzen daher oft zu halben Stunden und erwarten es vergeblich. Es hört auch bald wieder auf zu leuchten, denn die Wirkung der Erleuchtung, der Vortrag an die Brüder, dauert nicht lange.

9. Man hat den Fanaticismus auch wohl Enthusiasmus genannt. So hat Anton Ashley Cooper, Gra von Shaftesbury (in seinen Characteristicks aus dem

Digitized by Google

Engliſchen, Leipzig 1768, 8) eine Abhandlung über den Enthuſiasmus geſchrieben, worunter er den Fanaticismus verſtehet. Wenn der Dichter ſich ehemals bei dem Anfange ſeines Werks an die Muſe wendete, die er für wirkliche Gottheiten hielt, die ihn begeiſtern könnte, ſo nennt Shaftesbury dieſs Enthuſiasmus, aber es iſt eigentlich Fanaticismus. Er führt auch eine Stelle aus dem Livius von einem entſetzlichen Enthuſiasmus (Fanaticismus) an, der lange vor den Zeiten deſſelben in Rom ausbrach. Männer, ſagt dieſer Geſchichtſchreiber (lib. 39, c. 18.) weiſſagten, als wären ſie verrückt, mit einem fanatiſchen Werfen des Cörpers *) (Convulſionen). Enthuſiasmus, ſagt Shaftesbury, iſt ein falſches Gefühl der göttlichen Gegenwart, ſ. Enthuſiasmus, 4.

Auszug aus Shaftesbuys Schreiben über den Fanaticismus.

10. 1 Abſchnitt. Dieſes Schreiben ſollte einem Engliſchen Staatsmanne die Zeit vertreiben, und dazu, eine Art müſsiger Gedanken enthalten, die bloſs zur Beluſtigung dienen und mit Arbeit oder Geſchäften keine Verwandſchaft haben. Die Dichter, ſagt der Verf., wenden ſich beim Anfange ihres Werks an eine Muſe, bei den neuern giebt das bloſs die geiſtloſe und unſchickliche Mine des Fanaticismus, denn dieſe glauben nicht an die Muſen, daher fällt bei ihnen die Wahrheit weg, welche die mächtigſte Sache in der Welt iſt, und nach der auch ſelbſt Erdichtungen eingerichtet ſeyn müſſen. Der alte Dichter konnte ſich einbilden, er werde den Einfluſs der Muſe, ſo wie jetzt ein funfzehnjähriger Knabe, er werde die Liebe wirklich empfinden, oder wie jener gelehrte Prälat ſich einbildete, daſs es wirklich Feen gebe.

---

*) *Virot, velut mente capta, cum iactatione fanatica corporis vaticinari.*

Digitized by Google

10. Wenn ein christlicher Prälat an Feen glaubte, warum sollte ein heidnischer Dichter nicht an die neun Musen geglaubt haben, da sie wie andere Gottheiten verehrt wurden; und an Offenbarungen zu zweifeln, war der Dichter Sache nicht. So wie nun der Gedanke an die Muse den alten Dichter begeisterte, so sollte der Gedanke an den Staatsmann, an den Shaftesbury schrieb, ihn begeistern. Er müsse, sagt Shaftesbury, da er keine Muse haben könne, sich einen grossen Mann von mehr als gewöhnlichem Genie aussuchen, den er sich als gegenwärtig vorstelle, und dessen eingebildete Gegenwart ihn mit desto gröserer Eingebung erfülle.

11. 2. Abschnitt. Thorheit und Ausschweifung sind nie schärfer untersucht worden als jetzt, und man hat Arzneimittel für jede Art derselben. Das Publicum läfst sich aber nicht so durch das Vorhalten seiner Fehler bessern, als Privatpersonen, weil ein unpartheiischer und freier Tadel da nicht statt haben kann, wo eine mächtige Ursache der Freiheit desselben Einhalt thun kann. Wenn aber in einem Lande ein freies Urtheil über alle Gegenstände erlaubt ist, so lassen sich die Grenzen desselben nicht gut bestimmen. Das Lächerlichmachen gewisser Gegenstände beunruhiget oft Leute von Verstande, warum fürchtet man aber diese Probe? Ernsthaftigkeit gehört zu dem eigentlichen Wesen der Betrügerei, und man mufs in allen Dingen wahre Ernsthaftigkeit von der falschen zu unterscheiden wissen. Nur das Lächerlichmachen kann uns gegen den Betrug der Formalität sichern. Die Formalisten können das Lächerlichmachen daher auch nicht vertragen, weil Meinungen durch Feierlichkeit aufrecht erhalten werden, und will man den Fanaticismus der Liebe oder der Religion aufdecken, so mufs man die ihn begleitende Melancholie wegräumen. Man heilte vormals bei einigen klugen Nationen die Narren blofs dadurch, dafs man sie lächerlich machte. Leib und Seele des Menschen sind beide dem Aufbrausen unterworfen, und die Vernunft mufs eben so wohl durch Gährung heterogene Theile ausstofsen, als der Cörper. Wollten die

Aerzte die Auswürfe der letztern zurücktreiben, so könnten sie das Uebel nur ärger machen. Eben so schlimme Aerzte bei dem politischen Cörper sind gewiss diejenigen, welche die Seele von der Seuche des Fanaticismus befreien wollen, und darüber die ganze Natur in Aufruhr bringen.

12. Pan jagte auf seinem Feldzuge nach Indien durch das zwischen den Felsen und Höhlen wiederhallende Geschrei seiner geringen Mannschaft ein ganzes Heer von Feinden in Schrecken; dies nannten daher die Menschen in der Folge ein blindes oder panisches Schrecken, welches schwerlich ganz ohne einige Mischung von Fanaticismus seyn kann. Man kann mit gutem Grunde eine jede Leidenschaft panisch nennen, wenn sie gleichsam durch Berührung oder Sympathie unter der Menge fortgepflanzt wird. Daher ist die Religion ebenfalls panisch, sobald irgend eine Art von Fanaticismus damit verknüpft wird. Das Volk muss aber eine öffentlich herrschende Religion haben, denn der natürliche Affect des Fanaticismus lässt sich nicht durch Gewaltthätigkeit unterdrücken.

13. Die Alten duldeten nicht blos Geisterseher und Fanatiker, z. B. die Pythagoräer und spätern Platoniker, sondern auch die über sie spottenden Philosophen, z. B. die Epikurer und Akademiker, erst in neuern Zeiten hat man auf Gleichförmigkeit in den Meinungen gedrungen. Nicht die Gewalt der Obrigkeit, sondern Ehrlichkeit und Witz sind die Mittel unsre Seelen zu retten, und die Freiheit zu spotten muss daher nicht aufgehoben werden. Warum sollten wir die Schwärmerei in der Liebe, und nicht auch den Fanaticismus in der Religion durch Spott heilen dürfen? Die Verfolgung beider aber würde beide nur noch mehr in Flammen setzen.

14. 3. Abschnitt. Wie kann man aber dem Spott und der Laune Raum geben, wenn man von der Religion spricht? Beide sollen auch nur vor der andächtigen Melancholie und dem Fanaticismus sichern, und nicht

Digitized by Google

etwa Leichtſinn in Anſehung der Religion hervorbringen. Gute Laune iſt nicht allein die beſte Sicherheit wider den Fanaticismus, ſondern auch die beſte Quelle der Frömmigkeit und wahren Religion. Wollen wir uns Gott mit einem göttlich guten Charakter denken, ſo müſſen wir ſelbſt keine mit einem böſen Charakter verbundene üble Laune haben. In vorigen Zeiten hat es freilich unter den Heiden Beherrſcher der Welt auf Erden mit einem feindſeligen Charakter gegeben, z. B. einen Nero; aber haben nicht die Chriſten oft Veranlaſſung dazu gegeben?

15. Paulus ſagt, daſs der Geiſt der Liebe und Menſchlichkeit über den Eifer der Märtyrer gehe; *) und das iſt gut, denn ſonſt könnte man ſich an der Geſchichte vieler von unſern erſten Glaubensbekennern und Märtyrern vielleicht ein wenig ärgern. Jetzt würde wohl ſchwerlich ein Chriſt aus Eifer für ſeinen Glauben den Moſcheendienſt der Türken zu Konſtantinopel ſtören, auch würden wir ſelbſt als gute Proteſtanten denjenigen für einen Erzfanatiker halten, der in einem römiſch-katholiſchen Lande den Prieſter zur Zeit der hohen Meſſe mit Geſchrei unterbräche. Die franzöſiſchen Refugiés waren für dieſe urſprüngliche Weiſe ſehr eingenommen. Sie hatten den Geiſt des Märtyrerthums in ihrem Vaterlande bis zum Erſtaunen in Schwang gebracht; und ſie ſehnten ſich recht darnach, auch in England verfolgt zu werden. Aber dieſe Gnade konnten ſie in England nicht erlangen. Die engländiſchen Menſchen wollten mit den Fanatikern nicht ſo verfahren. Sie handelten auch nicht aus Neid gegen dieſe Phönix-Secte ſo, die der alten Kirche ähnlich werden wollte, deren Saamen aus dem Blute der Märtyrer entſproſſen iſt. Die engländiſchen Menſchen ſind aber noch toleranter; denn eben jetzt (1707) ſollen jene den Gegenſtand zu einem auserleſenen Poſſen- oder

*) 1. Kor. 13, 3.

Puppenſpiel auf der Bartholomäusmeſſe abgeben. Da werden ohne Zweifel ihre ſeltſamen Stimmen und unwillkührlichen Bewegungen (Convulſionen der Inſpirirten) durch das Ziehen am Drath (der Marionetten) unvergleichlich nachgeahmt; denn ein Puppenſpiel muſs dieſes nothwendig nach dem Leben vorſtellen. Die Bartholomäusmeſſe wird auf dieſe Weiſe keine neue Secte von Fanatikern aufkommen laſſen.

16. Zu Smithfield *) verfuhr man auf eine tragiſchere Art. Manche von unſern Glaubensverbeſſerern waren wahrſcheinlich nicht viel beſſer als Fanatiker. Hätten ſich die Heiden gegen die erſten Stifter des Chriſtenthums der Bartholomäus-Meſs-Methode bedient, ſo würden ſie ihre Abſicht viel eher erreicht haben. Die Juden waren von Natur ein ſehr trauriges Volk, die Religion wurde bei ihnen mit einem finſtern Auge betrachtet; kreuzige, kreuzige, war ihr Beweis, mit einem Puppenſpiele hätten ſie vielleicht unſrer Religion mehr Schaden gethan. Paulus fand bei der leutſeligſten Begegnung ſeiner Gegner zu Athen ſeinen Vortheil nicht ſo ſehr, als bei dem mürriſchen und grauſamen Geiſte der höchſt verfolgenden jüdiſchen Städte. Er machte bei der Redlichkeit und Gefälligkeit ſeiner römiſchen Richter weniger Progreſſen, doch lehnte er vor den witzigen Athenienſern und dem römiſchen Gerichtshofe auch die Methode des Witzes oder der guten Laune nicht ab. Den Juden hat dieſe Methode niemals beliebt. Sokrates war von ſo guter Laune, daſs er den Scherz und die gute Laune ſeiner Gegner nicht fürchtete.

17. 4. Abſchnitt. Die melancholiſche Art, die Religion zu behandeln, macht ſie alſo ſo tragiſch. Wir können ſie daher niemals mit zu viel guter Laune behandeln, oder ſie mit zu viel Freimüthigkeit und gu-

*) Der Ort, wo man die Ketzer zu verbrennen pflegte.

Digitized by Google

ter Laune unterſuchen. Denn wenn ſie ächt und aufrichtig iſt, ſo wird ſie dadurch wachſen und gewinnen. Die melancholiſche Art des Unterrichts in der Religion macht uns unfähig, mit guter Laune an ſie zu denken. Wir nehmen in der Widerwärtigkeit unſre Zuflucht zu ihr, wo wir leicht Zorn und Schreckniſſe an der Gottheit ſehen. Wenn wir die wahre Güte und die Attribute der Gottheit recht einſehen wollen, ſo müſſen wir bei der beſten Laune an ſie denken. Alsdann werden wir am beſten einſehen, ob wir die uns von Gott eingepflanzten Begriffe von ſeiner Güte haben. Denn Gott iſt entweder ganz und gar nicht, oder er iſt wahrhaftig und vollkommen gut. Fürchten wir uns aber ſogar ſein Daſeyn zu unterſuchen, ſo nehmen wir ihn in der That als böſe an.

18. Wir finden ein merkwürdiges Beiſpiel von dieſer Freimüthigkeit an dem mit ſeinen Freunden über die Vorſehung ſtreitenden Hiob. Dieſe wollten Gott vertheidigen mit Unrecht und ſeine Perſon anſehen. *) Wer durch eine niedrige Verläugnung ſeiner Vernunft und einen geheuchelten Glauben Gott gefallen will, muſs eine unglückliche Meinung von Gott haben; er iſt ein Schmeichler in der Religion und Schmarotzer in der Andacht. Sie machen es mit Gott, wie die Bettler mit den Menſchen, denen ſie die gröſsten Titel geben. Recht zu betteln iſt unſre Sorge in der Religion, wir wollen den rechten Titel treffen und glücklich muthmaſsen. So wie die Bettler ſchlieſſen: nennen wir ihn nicht Ihro Gnaden, und er iſt ein Edelmann, ſo ſind wir verloren, iſt er kein Edelmann, ſo wird er es nicht übel nehmen; eben ſo iſt es die Maxime vieler geſchickten Männer: **) Wenn

*) Hiob 13, 7 — 10.

**) *Arnobius adv. Gentes Libr. II. p.* 44. und nach ihm *Pascal* hatten dieſe fanatiſche Maxime: daſs diejenigen, welche einen Gott glauben, ewig ſelig werden können, wenn ſie recht haben, und nichts dabei verlieren, wenn ſie ſich irren; und daſs ein Gottesleugner nichts gewinnt, wenn er recht hat, ſich aber ewig unglücklich macht, wenn er ſich irrt. *Penſées, chap. VI.*

auch an dem nichts ist, was man glaubt, so ist kein Schade dabei, es geglaubt zu haben; ist aber etwas daran, so ist man unglücklich, es nicht geglaubt zu haben.

19. Diejenige Gemüthsbeschaffenheit ist göttlich, welche das Interesse der ganzen Welt zu befördern bemühet ist. Bei dieser Gemüthsbeschaffenheit wünschen wir natürlich, dass unsere Verdienste bekannt und Andere mit uns gleichgesinnet werden. Würden wir uns aber wohl an den Personen rächen, die nichts von dieser unserer Gemüthsbeschaffenheit wüsten? Verdient es wohl wirklich Lob, wenn man um Lob so bekümmert ist? Ist es denn eine so göttliche Sache, Gutes um des Ruhmes willen zu thun? Ist es nicht göttlicher, sogar an Undankbaren Gutes zu thun? Wie kömmt es denn also, dass das, was an uns so göttlich ist, an dem göttlichen Wesen den Charakter und die Würde des Göttlichen verliert, und die Gottheit mehr dem schwachen und ohnmächtigen Theile unsrer Natur, als dem grosmüthigen, männlichen und göttlichen, ähnlich seyn soll?

20. 5. Abschnitt. Wenn wir nicht erst festsetzen, was moralisch vortrefflich ist, und darnach die Beschaffenheit der Gottheit bestimmen, so kann kein wirklicher Religionsglaube statt finden. Wenn es wirklich einen Gott giebt, so mus ihm nothwendig die höchste Güte zukommen, ohne jene Mängel der Leidenschaft, über die wir immer mehr die Herrschaft erlangen, je besser wir werden. Wenn wir erst ein wenig in uns selbst hinabgestiegen sind, und einen Blick in uns selbst gethan haben, dann können wir erst zu den höhern Gegenden der Gottesgelahrtheit hinaufklimmen, und die Neigungen eines vollkommnen Wesens bestimmen.

21. Ein Tonkünstler würde wenig Ehre davon haben, wenn er von Leuten gelobt würde, die kein musikalisches Gehör hätten. Ein Lob, das uns unbekannt ist, und ein erzwungener Beifall kann für uns keinen grosen Werth haben. Wenn demnach das Lob eines göttlichen

Digitized by Google

Weſens ein ſo wichtiger Theil der Verehrung deſſelben iſt, ſo müſſen wir ſelbſt erſt gut werden.

22. 6. Abſchnitt. Es giebt eine andere Art von Fanaticismus. Wenn wir das Wachsthum und den Fortgang des Fanaticismus recht zu meſſen wiſſen, ſo werden wir uns auch nicht leichtgläubiger Weiſe zu dem Glauben an manche falſche Wunder verleiten laſſen. Jene neue Prophetenſecte behauptet auch ein neues Wunder; hat es aber auch wohl ein von ihrem Fanaticismus ganz freier Menſch geſehen? Brennbare Materialien fangen leicht Feuer, und die Inſpirationskrankheit theilt ſich durch unmerkliche Transpiration mit. Was auch Sauls Geiſt geweſen ſeyn mag, ſo gab es doch nach der Schrift ſowohl einen böſen, als einen guten Geiſt der Weiſſagung. Ein ſeitdem ſelbſt in prophetiſche Entzückungen gefallener Mann ſagt, die alten Propheten hätten den Geiſt Gottes unter Entzückung in ſich gehabt, und die ſeltſamen Gebehrdungen des Leibes hätten ſie wahnwitzig (oder zu Fanatikern) gemacht, wie aus den Exempeln Bileams, Sauls u. a. m. augenſcheinlich erhellt. Der römiſche Geſchichtſchreiber erwähnet eines ganz entſetzlichen Fanaticismus; die Männer waren gleichſam verrückt, und weiſſagten mit einem fanatiſchen Werfen des Leibes (ſ. 9.) Folgendes war der glimpfliche Ausſpruch des Senats bei einer ſo abſcheulichen Sache: Uebrigens ſetzt der Senat aus Vorſicht feſt: wenn jemand dies für einen feierlichen und nothwendigen Religionsgebrauch halten, und meinen ſollte, er könne ihn nicht ohne Irreligioſität und Sünde unterlaſſen, der ſoll es bei dem Prätor der Stadt anzeigen, der Prätor aber ſoll es dem Senat vortragen u. ſ. w. *)

23. Man muſs der Krankheit des Fanaticismus nachſehen, denn ſogar Epikur hat den Fanaticismus ſtillſchweigend geduldet; denn er glaubte gewiſs nicht an je-

*) *Livius lib. XXXIX. cap. 18.*

ne phantaſtiſchen Erſcheinungen, die er durch ſeine Ausflüſſe (*effluvia*) zu erklären meint. *) Nach ihm befindet ſich in der menſchlichen Natur ein ſtarker Vorrath vom natürlichen Hange zum Geiſterſehen; die Grundſätze der Religion wären zwar nicht natürlich, aber es befände ſich doch in den Menſchen eine erſtaunliche Neigung zu übernatürlichen Dingen, die Ideen von denſelben wären ihnen gewiſſermaſsen angebohren. Alle Nationen haben ihre Klagen wider die Schwärmerei oder den Fanaticismus gehabt. Seit den Zeiten der Alten hat es aber gewiſſe Schwärmer gegeben, die ſich einander ohne Barmherzigkeit zerreiſſen möchten. Die unſchuldige Art von Schwärmerei will ſich gern Andern mittheilen; auf dieſe Art ſind auch die Poeten Schwärmer. Denn ſelbſt der kalte Lucrez braucht die Inſpiration, wenn er wider ſie ſchreibt. **)

---

*) *Lucretius lib. IV. v.* 728 — 731 *et* 736 — 741. nach Meineke.

— es ſchwärmen unendliche Mengen von dünnen
Bildern von mancherlei Art auf mancherlei Weiſ' in den Lüften,
Die ſich, wenn ſie einander begegnen, wie Spinnengewebe
Oder Goldſchaum, leicht auch mit einander verbinden.

— — — So ſieht die Einbildung Scyllen,
Höllenhunde, Centauern, Geſpenſter verſtorbener Menſchen,
Deren Gebeine ſchon längſt die modernde Erde bedecket.
Denn es flattern Gebilde von jeder Art in den Lüften
Hin und wieder umher, die theils ſich ſelber erzeugen,
Theils von wirklichen Dingen getrennt ſind.

**) *Lib. I. v.* 2 — 4 *et* 22 — 27.

Venus, holde, die du hier unter des rollenden Himmels
Sternen das Meer voll Segel, die fruchternährende Erde
Allgegenwärtig belebſt — — — —

Weil du denn alſo allein die Regentin der groſsen Natur biſt;
Ohne dich nichts klimmt zur glänzenden Pforte des Lebens;
Ohne dich nichts froh, nichts liebenswürdig und hold iſt;
Drum wünſch' ich mir dich zu meiner treuen Gefährtin,
Wenn ich von der Natur der Dinge zu dichten beginne,
Meinem Memmius.

Digitized by Google

24. 7. Abſchnitt. Der Fanaticismus iſt alſo überaus mächtig und weit ausgebreitet, denn auch ſelbſt die Atheiſterei iſt davon nicht frei. Es hat ſogar fanatiſche Gottesleugner gegeben. Es läſst ſich auch die göttliche Eingebung nicht ſo leicht davon unterſcheiden. Denn Inſpiration iſt ein wirkliches Gefühl von der göttlichen Gegenwart, und Fanaticismus ein falſches. Der Affect iſt bei beiden ziemlich gleich. Er wird etwas Ungeheueres, und (wie die Maler ſagen) mehr als Lebensgröſse an ſich habendes. Dieſes hat auch Anlaſs zu der Benennung Fanaticismus gegeben, die im Sinne der Alten eine den Geiſt aufser ſich ſetzende Erſcheinung bedeutet. *) Die Inſpiration kann mit Recht ein göttlicher Fanaticismus genannt werden, denn das Wort ſelbſt bedeutet göttliche Gegenwart. Wollen wir uns aber mit einem Gegengift gegen jenen Fanaticismus verwahren, ſo müſſen wir vor allen Dingen unſern eigenen Geiſt prüfen, dann erſt können wir auch prüfen, ob die Geiſter von Gott ſind. Wenn wir prüfen, ob wir bei Vernunft und geſunder Empfindung ſind, dann können wir auch den Geiſt an Andern prüfen, und die Gründlichkeit ihres Zeugniſſes aus der Gründlichkeit ihres Gehirns beurtheilen. S. übrigens Schwärmerei.

Kant. Beobacht. über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 4. Abſchn. S. 98. f.

Deſſ. Anthropologie I. Th. 2. Abſchn. Anhang. §. 19. S. 58. f.

Deſſ. Crit. der practiſchen Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. VII. S. 244.

Farbe,

color, couleur. Eigenſchaft der verſchiedenen Theile des Lichts, gewiſſe Empfindungen in uns zu erregen,

*) Von φανιζειν erſcheinen.

wenn sie durch die Brechung oder durch andere Ursachen von einander gesondert oder nach verschiedenen Verhältnissen gemischt, in unser Auge kommen. Diese Erklärung hat ihre Mängel, es ist aber unmöglich, eine bessere zu geben. Die Farbe, als Erscheinung betrachtet, ist blos Sache des Gesichts, die sich durch Worte nicht erklären läßt; will man sie aber als Wirkung einer physischen Ursache expliciren, so muss man schlechterdings eine oder die andere Hypothese einmischen. Man kann alsdann nicht sagen, was Farben (objectiv) sind, sondern nur, wofür sie dieser oder jener Naturforscher (subjectiv) halte.

2. Die Pythagoräer nannten Farbe die Oberfläche der Cörper, Plato eine Flamme von den Cörpern, deren Theile mit dem Gesichte symmetrisch sind. Richtiger hat Epikur gelehrt, dass die Farbe nichts eigenthümliches der Cörper sei, sondern von gewissen Lagen ihrer Theilchen gegen das Auge herrühre. Dies folgte aus seiner Lehre von den Atomen, die er ungefärbt annahm, und Lucrez führt zur Erläuterung die Farben der Taubenhälse und Pfauenschwänze an. Die Peripatetiker nahmen bis zum siebzehnten Jahrhunderte die Farbe für eine den Cörpern wesentlich zugehörige Eigenschaft an, ohne weiter viel belehrendes darüber zu sagen; manche unter ihnen betrachteten sie als einen Ausfluss aus den Cörpern.

3. Descartes, der die scholastische Physik so eifrig bestritt, kam in seiner 1657 erschienenen Dioptrik der Wahrheit in so fern näher, dass er die Farben nicht für Eigenschaften der Cörper, sondern für Wirkungen eines zwischen den Cörpern und dem Auge befindlichen Mittels, des Lichts, erklärte.

4. Bayle hält die Farben nicht für inhärirende Eigenschaften der Cörper, glaubt aber doch, dass sie grosentheils von der Lage der Theile auf der Oberfläche abhängen, und in einer Modification des von dieser Oberfläche zurückgeworfenen Lichts bestehen. Er

Digitized by Google

führt hierüber viele Beiſpiele, beſonders die Farben des Stahls beim Härten, und die ſo ſchön glänzenden Regenbogenfarben auf der Oberfläche des geſchmolzenen Bleies an.

5. Newton erklärt die Entſtehung der Farben der natürlichen Cörper (*Opt. L. I. P.* 2. *Prop.* 10). dadurch, daſs gewiſſe natürliche Cörper dieſe oder jene Gattung von Strahlen häufiger zurückwerfen, als die übrigen. Mennige, ſagt er, ſieht roth aus, weil ſie die rothen Strahlen am häufigſten zurückwirft. Die Veilchen werfen die violetten Strahlen häufiger zurück, als die übrigen, und erhalten daher ihre Farbe. Eben ſo geht es mit allen andern Cörpern. Jeder Cörper wirft die Strahlen, die ſeine Farbe haben, häufiger zurück, als die übrigen, und erhält ſeine Farbe eben dadurch, daſs dieſe Strahlen in dem zurückgeworfenen Lichte den gröſsten Theil ausmachen.

6. Zur Beſtätigung dieſer Theorie führt er an, daſs jeder Cörper in dem Lichte, welches mit ſeiner Farbe gleichartig iſt, am lebhafteſten und glänzendſten ausſehe, und daſs flüſſige Cörper ihre Farbe mit der Dicke ändern. So ſcheint in einem kegelförmigen Glaſe, das man zwiſchen das Licht und das Auge hält, ein rother Liquor, unten am Boden, wo er dünn iſt, blaſsgelb, etwas höher, orangegelb, weiter hinauf, roth, und wo er am dickſten iſt, dunkelroth. Dieſe Verſchiedenheit rührt doch von nichts anderm her, als daſs ein ſolcher Liquor blaſsgelbe und rothe Strahlen durchläſst und zurückwirft, mehr oder weniger, je nachdem er dicker oder dünner iſt. Hieraus erklärt er auch den Verſuch des D. Hook, da zwei Prismen mit blauen und rothen Liquoren, einzeln durchſichtig, zuſammengehalten undurchſichtig ſind. Wenn der eine Liquor nur allein blaue, der andere nur allein rothe Strahlen durchläſst, ſo können beide zuſammen gar kein Licht mehr durchlaſſen.

7. Die nicht zurückgelaſſenen oder zurückgeworfenen Strahlen werden nach ſeiner Meinung in dem In-

Digitized by Google

nern der Cörper ſo lange hin und her zurückgeworfen, bis ſie endlich gleichſam vernichtet oder verſchluckt ſind. Sind die Cörper dünn, ſo geht oft noch etwas von dieſem Lichte hindurch. Wenn man ein dünnes Goldblättchen zwiſchen das Auge und das Licht hält, ſo ſieht es grünlichblau aus; alſo nimmt dichtes Gold die blauen und grünen Strahlen in ſich, und ſendet nur die gelben zurück.

S. übrigens den Artikel: Euler.

Wenn man von der Vorſtellung eines Cörpers die Farbe abſondert, ſo geſchieht das folglich dadurch, daſs man ſich den Cörper ohne alle Erleuchtung denkt, oder alles Licht wegdenkt; dann verſchwindet auch mit der Vorſtellung des Lichts die Geſichtsvorſtellung von der Farbe des Cörpers. Die Vorſtellung des Cörpers bleibet dann immer noch übrig, ich habe dann nehmlich immer noch die Empfindung der Undurchdringlichkeit, welches das Hauptmerkmal des Cörpers iſt (C. 35).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. I. Th. §. 1. S. 35.

Gehler. Phyſikal. Wörterbuch, Art. Farben.

Newton. Optice. L. I. Pars II. Prop. X. Probl. V. Pag. 128 *ſqq.*

Farbenkunſt.

Die Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen, welche die Proportion der verſchiedenen Grade der Stimmung (Spannung) des Geſichts, d. i. den Ton deſſelben betrifft. (U. 211). Auſser ihr giebt es nur noch eine Kunſt des ſchönen Spiels der Empfindungen, nehmlich die Muſik. Herr von Buffon (*Diſſ. ſur les couleurs accidentelles* in den *Mem. de l' Acad. des Sc.* 1743. *p.* 206 in 12. oder *p.* 159 in 4.) ſagt aber mit Recht: man kann darum nicht das Auge und das Ohr gemeinſchaftlichen Geſetzen unterwerfen, und das eine dieſer Organe nach den Regeln des andern behandeln, als

wenn es möglich wäre, ein Concert fürs Auge oder eine Landſchaft für die Ohren zu machen.

2. Einem jeden Sinn gehören eigene Empfindungen an, d. i. es können durch die Eindrücke der Gegenſtände auf ihn gewiſſe Wirkungen hervorgebracht werden, die durch den Eindruck deſſelben, ja auch eines andern Gegenſtandes auf einen andern Sinn nicht hervorgebracht werden können. Für das Auge und für das Ohr giebt es nur eine Kunſt, dieſe Empfindungen in ein ſchönes Spiel zu ſetzen. Es iſt aber hier von einer äſthetiſchen, d. h. ſolchen Kunſt die Rede, die das Gefühl der Luſt zur unmittelbaren Abſicht hat. Dieſe will nun die Empfindungen in ein ſchönes Spiel ſetzen, d. i. ſie will bewirken, daſs der Verſtand und die Einbildungskraft in eine ſolche freie (regelloſe) Thätigkeit bei der Wahrnehmung dieſer Empfindungen geſetzt werden, die zuſammenſtimmt, ſo daſs aus dieſer Zuſammenſtimmung beider Seelenvermögen ein Wohlgefallen an den Empfindungen entſpringe. Es kömmt hierbei nun hauptſächlich auf die ſubjective Beſchaffenheit des Sinnes, in Anſehung ſeiner Receptivität, oder Fähigkeit, die Eindrücke aufzunehmen, an. Die Kunſt will bewirken, daſs das Spiel der Empfindungen ſich allgemein mittheile. Der Sinn muſs daher bei allen Subjecten nicht nur eine gewiſſe übereinſtimmende Organiſation haben, welche ihn eigentlich zu dem beſtimmten Sinn macht, ſondern die Kunſt muſs nun auch bewirken, daſs er in allen Subjecten, in denen ſie das Spiel der Empfindungen hervorbringen will, eine gewiſſe gleiche Stimmung erhalte. Die Einwirkung des Gegenſtandes auf den Sinn kann nehmlich ſtärker oder ſchwächer ſeyn, nachdem der Sinn geſpannt iſt, und dieſe Spannung oder Stimmung des Sinnes, gleichſam des Inſtruments, worauf der Künſtler mittelbar ſpielt, beſtimmt den ſtärkern oder ſchwächern Grad der Eindrücke, oder der Empfindungen. Dieſe Spannung oder Stimmung des Sinnes bleibt aber nicht, ſondern wechſelt ab. Der erſte Eindruck auf den Sinn beſtimmt den Grad der Spannung, mit welchem der Sinn den folgenden Eindruck aufnimmt.

Digitized by Google

Dieſen muſs daher der Künſtler kennen, und darnach die folgende Empfindung, die er hervorbringen will, berechnen. Dieſer neue Eindruck ſpannt den Sinn wieder anders, und beſtimmt den Grad der Stimmung, mit welchem der Sinn den folgenden Eindruck aufnimmt u. ſ. f. Die rechte Proportion dieſer Grade der Stimmung oder Spannung des Sinnes, welche man auch, wie in der Muſik, die Töne deſſelben nennt, zu treffen, und dadurch Annehmlichkeit und Wohlgefallen in dem Gemüth der Empfindenden hervorzubringen, darin beſtehet die Kunſt des äſthetiſchen Künſtlers. In der Farbenkunſt ſoll nun dieſes für das Geſicht durch die Farben bewirkt werden.

3. Wir empfinden aber zweierlei durch den Sinn: die Annehmlichkeit und die Schönheit des ſchönen Spiels der Empfindungen. Wenn ein einzelner Eindruck, durch den Ton, aufs Gehör, oder durch eine Farbe, aufs Geſicht gemacht wird, ſo haben wir bloſs das Bewuſstſeyn dieſer Wirkung, oder eine einzelne Empfindung, und dieſe iſt angenehm oder unangenehm. Wir nennen die Empfindung angenehm, wenn die Wirkung der Lichtbebungen (die Farben), oder der Luftbebungen (die Töne) auf die elaſtiſchen Theile unſers Cörpers ſo beſchaffen ſind, daſs ſie den Sinnen gefällt; im Gegentheil unangenehm. So iſt eine ſchreiende Farbe unangenehm, eine ſanfte hingegen angenehm. Wenn aber mehrere Eindrücke, durch Töne oder Farben, hintereinander aufs Gehör oder Geſicht gemacht werden, ſo bemerkt der Verſtand auch noch das Spiel in der Zeiteintheilung, nach welcher ſie auf einander folgen, und zieht dieſe in Beurtheilung, und findet das Spiel der Empfindung dann ſchön oder häſslich. Wir nennen dieſes Spiel ſchön, wenn die Proportion der Zeiteintheilung in den Luftbebungen oder Farbenbebungen ſo beſchaffen iſt, daſs ſie in der bloſsen Beurtheilung gefällt, im Gegentheil aber häſslich. So ſind zwei Farben, die grell neben einander abſtechen, häſslich, die ſich hingegen ſanft in einander verlaufen, ſchön.

Digitized by Google

4. Es iſt merkwürdig, daſs man bisher nicht recht ausmachen konnte, ob die Empfindungen durchs Gehör und Geſicht, vermittelſt der Töne und Farben, angenehm oder ſchön ſind. Es kömmt nehmlich zur Entſcheidung dieſer Frage darauf an, ob die Empfindungen durch Farben und Töne bloſs den Sinn, oder auch die Reflexion zum Grunde haben. Auch kann dieſe Affectibilität bisweilen mangeln, d. i. es iſt ſehr wohl möglich, daſs Jemand ein gutes Gehör und Geſicht habe, und dennoch eine Muſik oder das Colorit in einem Gemählde ihm weder Vergnügen noch Miſsvergnügen mache. Allein die Mathematik der Muſik und (analogiſch) der Farben beweiſet, daſs ſie Gegenſtände unſers Geſchmacks ſeyn, und zu dem Urtheil, daſs ſie ſchön oder häſslich ſind, berechtigen können. Es iſt wahr, die Lichtbebungen und Luftbebungen ſind von einer ſolchen Schnelligkeit, daſs dieſe alles unſer Vermögen, die Proportion der Zeiteintheilung durch dieſelbe unmittelbar bei der Wahrnehmung zu beurtheilen, wahrſcheinlicherweiſe bei weitem übertrifft. Und man ſollte daher glauben, daſs die Zeiteintheilung durch die Zitterungen der Lichtſtrahlen nicht bemerkt und in Beurtheilung gezogen werden könnte. Wäre das, ſo könnte man nicht von der Schönheit der Farben ſprechen, weil dieſe allein die Zweckmäſsigkeit ohne Zweck in der Form des Gegenſtandes iſt. Nun iſt aber bei den Farben keine andere Form als die Zeit in der Eintheilung derſelben durch die verſchiedene Zitterung der Lichttheilchen. Folglich wäre bei den Farben kein Wohlgefallen an der Form, ſondern bloſs ein Vergnügen an der Materie, nehmlich an der Wirkung der Zitterungen auf die elaſtiſchen Theile unſers Cörpers denkbar, d. i. es gäbe bloſs Annehmlichkeit der Farben, aber nicht Schönheit derſelben. Allein man beurtheilt billig die Farbenabſtechung nach der Analogie mit den Schwingungen der Lufttheilchen in den Tönen der Muſik. Dieſes wird deutlich werden durch folgende Stelle aus Eulers Briefen (an eine deutſche Prinzeſſin Br. 134). „Der Ton des Claviers, den man mit C bezeichnet, macht in einer Secunde ohngefähr 100 Schwingungen.“ Das heiſst, wenn die Saite

aus der geraden Linie ACB in Fig. 27 herauskömmt, ſo kömmt ſie 50 mal hintereinander in die Lagen AMB und ANB, welche Schwingungen ſodann die Luft in eine gleiche Bewegung ſetzen, ſo daſs die Lufttheilchen unſere Gehörnerven in der Secunde eben ſo oft anſtoſsen und erſchüttern. Der Ton D macht 112; der Ton E, 125; der Ton F, 133; der Ton G, 150; der Ton A, 166; der Ton H, 187; und der Ton C, 200 ſolcher Schwingungen. Auf dieſe Art hängt die verſchiedene Höhe und Tiefe der Töne von der Anzahl der Schwingungen ab, die während einer Secunde vollbracht werden. Es leidet keinen Zweifel, daſs auch der Sinn des Geſichts eben ſo verſchiedentlich gerührt wird, nachdem die Anzahl der Schwingungen, von welchen die nervichten kleinen Fibern im Boden des Auges erſchüttert werden, gröſser oder geringer iſt. Wenn dieſe Fiberchen 1000 mal in einer Secunde erſchüttert werden, ſo muſs die Empfindung ganz anders ſeyn, als wenn ſie 1200 oder 1500 mal in derſelben Zeit erſchüttert würden. Es iſt zwar gewiſs, daſs unſer Werkzeug des Geſichts nicht im Stande iſt, dieſe groſsen Zahlen zu zählen, noch vielweniger als unſer Ohr die Schwingungen, welche die Töne ausmachen, zählen kann; aber das Mehr oder Weniger können wir doch ſehr wohl unterſcheiden. In dieſem Unterſchiede muſs man die Urſache der verſchiedenen Farben ſuchen; und es iſt gewiſs, daſs jede Farbe einer gewiſſen Anzahl von Schwingungen entſpricht, welche in einer Secunde die Fiberchen unſerer Augen rühren, ob wir gleich bei den Farben das noch nicht thun können, wozu wir bei den Tönen im Stande ſind, daſs wir die Zahl der Schwingungen, die jeder Farbe zukömmt, anzugeben wüſsten.

5. Ein zweiter Grund, daſs die Farben auch als ſchön beurtheilt werden, iſt der, daſs manche Menſchen die Farben nicht unterſcheiden können. Drei Brüder Harris in Cumberland ſahen Gröſse und Geſtalt ſehr deutlich, konnten aber keine Farben unterſcheiden. Einer unterſchied zwar ſchwarz von weiſs, auch ein geſtreiftes Band von einem einfarbichten, wuſste aber die

Digitized by Google

Namen der Farben nicht anders, als durch Rathen zu treffen. Eben dies wird von einem gewiſſen Colardeau in Frankreich und einem Apotheker in Strasburg erzählt (Gehler Phyſ. Wörterb. Artk. Geſicht). Dieſe Beiſpiele ſind zwar ſelten, ſie beweiſen aber doch, daſs die Fähigkeit, Licht und Schatten zu unterſcheiden, welches jene Menſchen konnten, auf ganz andern Bedingungen (der Empfindung) beruhen müſſe, als die Fähigkeit, Farben zu unterſcheiden, welches jene Menſchen nicht konnten (Jakob Grundriſs der Erfahrungsſeelenlehre, §. 193).

6. Ein dritter Grund, daſs die Farben auch als ſchön beurtheilt werden, iſt die veränderte Qualität bei den verſchiedenen Anſpannungen auf der Farbenleiter. Nehmlich, nicht bloſs der Grad der Empfindung der Farben kann zu oder abnehmen; ſondern, wenn das Licht unmittelbar auf unſer Auge wirkt, und der Eindruck deſſelben ſchwächer wird, ſo verändern ſich zugleich die Farben, die das Auge ſieht, alſo verändert ſich nicht bloſs die intenſive Quantität (der Grad) des Lichts, ſondern auch die Qualität (Beſchaffenheit) deſſelben in Anſehung der Farbenleiter. So bringt der lebhafte Eindruck, den das Auge durch das Anſchauen der Sonne oder eines leuchtenden Cörpers überhaupt erhält, zuerſt ein gelbes, dann ein grünes und zuletzt ein blaues Bild hervor. (Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Farben, zufällige).

7. Ein vierter Grund, daſs die Farben auch als ſchön oder häſslich beurtheilt werden, iſt, daſs die Zahl derſelben für begreifliche Unterſchiede beſtimmt iſt. So hat Tobias Mayer ein Farben-Dreieck verfertigt. Wenn nehmlich die drei Hauptfarben, roth, blau und gelb, nach Zwölfteln mit einander gemiſcht werden, ſo bekömmt man dadurch, und durch die mögliche Miſchung der bereits gemiſchten Farben, 91 Farben heraus. Mayer ſetzt dann noch zweimal 364 Farben hinzu, nach dem verſchiedenen Abſtande von Weiſs und Schwarz. So enthält dieſes Farbenſyſtem 819 verſchiedene Farben. Aus allen dieſen Gründen folgt, daſs die Empfindungen

Digitized by Google

von den Farben nicht als bloſser Sinneneindruck, ſondern als die Wirkung einer Beurtheilung der Form im Spiele vieler Empfindungen, anzuſehen iſt. Wir erklären alſo die Farbenkunſt für ein ſchönes Spiel der Empfindungen, und nicht bloſs für die Kunſt angenehmer Empfindungen durch das Geſicht, und die Farbenkunſt gehört folglich zu den ſchönen Künſten (U. 211 ff. M. II, 716).

Noch einige hiemit zuſammenhängende Bemerkungen wird man bei dem Worte Muſik finden.

Faſeln.

Wenn Jemand ſcherzt, ſo kann viel Verſtand durch ſeine Scherze hindurch ſcheinen; aber es kann auch in der Munterkeit eines Scherzenden die Dazumiſchung des Verſtandes unmerklich ſeyn, im letzten Falle ſagt man von ihm, er faſelt. Beiſpiele hierzu geben die meiſten Scherze der Kinder, bei denen der Verſtand noch nicht gebildet genug iſt, als daſs er auch bei ihren Scherzen auf ſeinem Poſten ſeyn ſollte. Darum erzählt man den Scherz eines Kindes, der keine Faſelei iſt, als eine Seltenheit wieder. Die Scherze des Poſſenreiſsers in den Volks-Poſſenſpielen ſind gemeiniglich nichts anders, als die armſeligſten Faſeleien, und es ekelt daher den Mann von gebildetem Verſtande, ſie anzuhören. Sie werden erſt dann wieder erträglich, wenn ſie ſo dumm ſind, daſs eben dieſe Dummheit Lachen erregt und folglich aufheitert. Dies erwarten verſtändige Leute, wenn ſie ein ſolches Poſſenſpiel beſuchen.

2. Wer beſtändig faſelt, iſt albern. Kant ſagt: man merkt leicht, daſs auch kluge Leute bisweilen faſeln, und daſs nicht wenig Geiſt dazu gehöre, den Verſtand eine kurze Zeit von ſeinem Poſten abzurufen, ohne daſs dabei etwas verſehen wird. Das iſt eine Erfahrung, die man wohl zu machen Gelegenheit hat, wenn man ſich öfters im Kreiſe kluger Leute befindet. Es gehört, will Kant ſagen, ſchon ein ziemliches Vermögen, einen witzi-

Digitized by Google

gen Einfall recht lebhaft darzuſtellen, dazu, wenn der Fehler im Urtheile dabei nicht auffallen und widrig ſeyn ſoll.

3. Kant erklärt daher die Albernheit auch ſo (A. 127): ſie ſei der Mangel der Urtheilskraft, aber mit Witz. Die Urtheilskraft iſt das Vermögen, aufzufinden, ob das Beſondere der Fall einer Regel iſt. Es geht auf das, was thunlich iſt (theoretiſche Urtheilskraft), was ſich ſchickt (äſthetiſche Urtheilskraft), und was ſich geziemt (praktiſche Urtheilskraft). Wer nun dies nicht beſtimmen kann, und dieſen Mangel mit Witz erſetzen will, der iſt albern. Er macht es nehmlich umgekehrt, ſtatt daſs er zum Allgemeinen (der Regel) das Beſondere (den Fall der Regel) ausfinden ſoll, denkt er ſich zu einem Beſondern (einzelnen Fall) das Allgemeine (die Regel) aus. Denn der Witz beſtehet eben in dem Vermögen, zum Beſondern das Allgemeine auszufinden (A. 123). Als jener Invalide, der ſich zu einem Schulmeiſterdienſte auf dem Lande meldete, examinirt und gefragt wurde, ob er auch das Gebet des Herrn wiſſe, ſo antwortete er: Nein; aber, ſetzte er hinzu, er wiſſe die Weiſe. Auf Befragen, worin denn dieſe beſtehe, hielt er den Hut vors Geſicht. Das war eine Albernheit, denn er meinte, man bete auch, wenn man den Hut vor das Geſicht halte. Es war Mangel der Urtheilskraft, den Begriff des Gebets (der hier die Regel iſt) auf einen Fall anzuwenden (die Ceremonie mit dem Hut), der nicht unter dem Begriff ſtehet; indeſſen war es doch Witz, für einen Fall einen allgemeinen Begriff (die Weiſe) aufzuſuchen, die dem Gebet durch Worte ähnlich ſei, und dafür gelten könne; und ſo gleichſam das Gebet, in das durch Worte, und das durch die Weiſe einzutheilen. Nach dieſer Erklärung kann man *ineptus* durch albern überſetzen. *Cicero* (*de Oratore*, 2, 4) ſagt: dieſes Wort heiſse ſo viel als *non aptus*, nicht ſchicklich, nicht paſſend. Denn derjenige heiſse *ineptus*, der nicht zu unterſcheiden wiſſe, ob es Zeit ſei, etwas zu ſagen, ob es dahin gehöre, oder der zu viel rede, oder der ſich zeigen wolle, oder nicht auf

das Schickliche und Anſtändige Rückſicht nehme. Bei den Griechen ſei dieſer Fehler ſo herrſchend geweſen, daſs ſie ihn gar nicht für einen Fehler erkannt und daher auch kein Wort für ihn hätten. Auch die Franzoſen nennen Albernheiten oder abgeſchmackte Poſſen *des inepties* (ſ. das Catholicon unter dem Wort: *ineptie*).

Kant. Beob. über das Gefühl des Schönen und Erhabenen 2. Abſchn S. 17.

Deſſ. Pragm. Anthropologie §. 33. S. 123. §. 36. S. 127.

Faſſen,

ins Gedächtniſs, behalten, *memoria complecti, retenir dans la memoire.* Ins Feld der Imagination ſo gründen, daſs man es nach Belieben daraus wieder hervorholen kann. Es iſt eine der drei formalen Vollkommenheiten des Gedächtniſſes, wenn man dazu nicht viel Zeit nöthig hat (A. 93).

2. Etwas methodiſch ins Gedächtniſs faſſen (*memoriae mandare*) heiſst memoriren (nicht ſtudiren, wie der gemeine Mann es von dem Prediger ſagt, der ſeine künftig zu haltende Predigt bloſs auswendig lernt). Dieſes Memoriren kann mechaniſch, oder ingeniös, oder judiciös ſeyn. Das erſtere beruht bloſs auf öfterer Wiederholung, z. B. wenn der das Einmaleins Lernende die ganze Reihe der auf einander in der gewöhnlichen Ordnung folgenden Worte durchgehen muſs, um auf das Geſuchte zu kommen. Wird der Lehrling z. B. gefragt, wie viel macht 3 mal 7, ſo muſs er von 3 mal 3 anfangen; fragt man ihn aber, wie viel macht 7 mal 3, ſo muſs er die Zahlen erſt umkehren. Wenn das Erlernte eine feierliche Formel iſt, ſo halten es daher oft Leute von dem beſten Gedächtniſſe für nöthig, ſie abzuleſen, wie es auch die geübteſten Prediger thun, weil die mindeſte Abänderung der Worte hiebei lächerlich ſeyn würde (U. 94).

Digitized by Google

3. Das ingeniöſe Memoriren iſt eine Methode durch Aſſociation von Nebenvorſtellungen, die an ſich (für den Verſtand) gar keine Verwandſchaft mit einander haben, die Vorſtellungen zur Erinnerung an einander zu knüpfen. Man braucht z. B. dazu die Aehnlichkeit der Laute einer Sprache bei der gänzlichen Ungleichheit der ihnen correſpondirenden Bilder. Man beläſtigt bei dieſer Methode das Gedächtniſs noch mehr mit Nebenvorſtellungen, um etwas leichter ins Gedächtniſs zu faſſen. Dieſe Methode iſt folglich ungereimt und ein Widerſpruch der Abſicht mit ſich ſelbſt; denn es ſoll ein Mittel ſeyn, die Beſchwerde, ſich an etwas erinnern zu können, zu vermindern, und dieſes geſchieht doch durch Vermehrung deſſen, weſſen man ſich gelegentlich erinnern will. In der That haben auch die Witzlinge ſelten ein treues Gedächtniſs (*ingenioſis non admodum fida eſt memoria*); das iſt eine Bemerkung, die deutlich beweiſet, daſs das witzige (ingeniöſe) Memoriren nichts taugt (A. 94 f.).

4. Das judiciöſe Memoriren iſt kein anderes als das einer Tafel der Eintheilung eines Syſtems (z. B. des Linnäus) in Gedanken. Wenn man nehmlich etwas ſollte vergeſſen haben, ſo kann man ſich durch die Aufzählung der Glieder, die man behalten hat, wieder zurecht finden. Oder es beſteht in der Abtheilung eines ſichtbar gemachten Ganzen (z. B. der Provinzen eines Landes auf einer Charte, welche nach Norden, Weſten u. ſ. w. liegen), weil man auch dazu Verſtand braucht und dieſer wechſelsweiſe der Einbildungskraft zu Hülfe kommt. Am meiſten wird durch die Topik, d. i. ein Fachwerk für allgemeine Begriffe, Gemeinplätze genannt, welches eine Claſſeneintheilung iſt, die Erinnerung erleichtert (A. 95).

Fatalismus,

fatalismus, *fatalisme*. Die Behauptung einer blinden Naturnothwendigkeit in dem Zuſammenhange der Natur ſelbſt, ohne erſtes Prin-

cip (Pr. 185). Sie hat die Abſicht, alles aus Natururſachen zu erklären, und nimmt die Naturdinge für Dinge an ſich, deren Reihe nach dem Geſetze der Cauſalität ſie *a parte ante* oder im Aufſteigen von der Wirkung zur Urſache ins Unendliche verlängert.

2. Man nennt aber auch Fatalismus, die Behauptung einer blinden Naturnothwendigkeit in der Cauſalität des erſten Princips der Natur. Hierüber hat ein Platoniſcher Philoſoph und Mathematiker an dem Florentiniſchen Hofe im 15. Jahrhundert, Namens George Gemiſtus Pletho, ein Buch geſchrieben, worin er dieſen Fatalismus behauptet. Das Buch iſt griechiſch und noch nicht gedruckt. Es hat den Titel περὶ εἱμαρμένης, d. i. vom Fatum. Wir kennen es blos aus einzelnen Stellen, die in einer Widerlegung deſſelben vorkommen, welche Matthäus Kamariota, ein griechiſcher Philoſoph und Redner von Theſſalonich, um das Jahr 1430 geſchrieben hat. Sie beſtehet aus zwei Reden, die herausgekommen ſind unter dem Titel: Ματθαίου τοῦ Καμαριώτου λόγοι δύο πρὸς Πλήθωνα, περὶ εἱμαρμένης. *Matthaei Camariotae Orationes II. in Plethonem de fato. Ex bibliotheca publica Lugduno-Batava nunc primum edidit et latine reddidit Hermannus Samuel Reimarus, Hamburgenſis. Praefationem, in qua de Camariota traditur notitia, praemiſit Vir Celeb. Jo. Albertus Fabricius, Lugduni Batavorum* 1721. 8. Man ſtellt ſich nehmlich vor, die oberſte Urſache aller Naturdinge ſei ebenfalls eine Natururſache, und ſie habe daher, wie jede andere Natururſache, ihrer Natur gemäſs wirken müſſen, folglich nicht anders wirken können, als ſo, wie ſie gewirkt habe. Obgleich Gott, ſagt Pletho, (*Matth. Camariotae Orat. I. p.* 29), unter allen Dingen allein nicht wodurch beſtimmt worden iſt, weil noch nichts geweſen iſt, was ihn hätte beſtimmt haben können, denn alles, was beſtimmt wird, muſs von ſeinen Urſachen beſtimmt werden; und ob er gleich zu mächtig iſt, als daſs ihn etwas beſtimmen könnte, und dabei immer bleibet, und ſtets in demſelben Zuſtande: ſo hat er doch die gröſste und ſtärkſte Nothwendigkeit

Digitized by Google

unter allen, eine Nothwendigkeit, die es durch sich selbst ist, nicht durch etwas anderes — es kömmt ihm, ob er gleich vollkommen gut ist, die höchste Nothwendigkeit zu. Die transscendentale Idee einer obersten Weltursache durch Freiheit, mithin einer obersten Intelligenz (eines vernünftigen Wesens), dienet dazu, diese freche und das Feld der Vernunft verengende Behauptung des Fatalismus, sowohl im letztern, als im erstern Sinne, aufzuheben, und dadurch der moralischen Idee von Gott (als eines Wesens, welches die physische Welt einer moralischen Ordnung unterworfen wissen will) ausser dem Felde der Speculation (im Praktischen) Raum zu verschaffen. Denn ohne die Naturanlage zu der Idee von Gott, als einem vernünftigen Wesen, würden sich die praktischen Principien nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten können, deren die Vernunft in moralischer Absicht unumgänglich bedarf (Pr. 184 ff.).

3. Man denke sich z. B. die Fatalität der Naturbestimmung in der zweckmäfsigen Form ihrer Producte, d. h. denjenigen Idealismus der objectiven Zweckmäfsigkeit der Naturproducte, welcher behauptet, dafs die Form der Naturdinge darum unabsichtlich sei, weil sie zwar von einer obersten, aber nach einer blinden Nothwendigkeit wirkenden Ursache herrühre. Dieses Princip bezieht zwar die Materie auf einen hyperphysischen (übersinnlichen) Grund ihrer Form und der ganzen Natur, aber nach dem Fatalismus in der letztern Bedeutung (in 2), nach welchem diese übersinnliche Ursache nicht wirken kann, wie sie will, sondern ihrer Natur gemäfs. Dieses System der Fatalität, wovon man den Spinoza zum Urheber macht, ob es gleich allem Ansehen nach viel älter ist, und welches sich auf etwas Uebersinnliches beruft, wohin also unsere Einsicht nicht reicht, ist nicht so leicht zu widerlegen, darum, weil sein Begriff von dem Urwesen gar nicht zu verstehen ist. So viel ist aber klar: dafs in diesem System die Zweckverbindung in der Welt als unabsichtlich angenommen werden mufs, weil sie, zwar von einem Urwesen, aber nicht von seinem Verstande

Digitized by Google

mithin von keiner Abſicht deſſelben, ſondern aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur, und der davon abſtammenden Welteinheit, abgeleitet wird. Folglich iſt der Fatalismus der Zweckmäſsigkeit, oder die Behauptung, daſs die Form der Naturdinge nothwendig und in der blinden Nothwendigkeit der oberſten Natururſache gegründet ſei, zugleich ein Idealismus der Zweckmäſsigkeit, oder die Behauptung, daſs dieſe Zweckmäſsigkeit unabſichtlich ſei (U. 322 f.).

4. Der Fatalismus war, trotz dem Widerſpruche, ſchon die Meinung der älteſten Griechen, ſie behaupteten, die menſchlichen Schickſale hingen von einem eiſernen Fatum (blinden Nothwendigkeit) ab, dem auch Götter auszubeugen nicht vermöchten. Bei Homer iſt jedem Menſchen des Lebens Ziel vorgeſteckt, welches durchaus unverrückbar, mithin unbedingt iſt. Noch zu Kröſus Zeiten that das delphiſche Orakel den Ausſpruch, des Schickſals (Fatums) Macht ſei über die Götter. Die Vorſtellung eines ſolchen Fatums findet ſich faſt durchgängig bei unaufgeklärten Menſchen, ſie iſt die, welche in der Kindheit des Verſtandes entſpringt, und findet ſich daher noch jetzt unter uns beim gemeinen Mann überall. Wenn des Menſchen Ende da iſt, ſagt er, ſo hilft keine Kunſt des Arztes, und keine Arznei. Dieſe Behauptung rührt aus der Erfahrung her, daſs Manche bei aller ihrer Klugheit nichts bewirken können, und Andern wieder alles im Schlafe zufällt, Andere wieder gegen alle Warnung dem Unglück in den Rachen ſtürzen. (Tiedemanns Geiſt der ſpekulat. Philoſ. 1. B. S. 7). Wir haben geſehen, ſagt Pletho (*Camariotae Orat. I. p.* 98) daſs Manche, welche voraus wuſsten, wie es ihnen gehen würde, ihrem Schickſal nicht haben entgehen können, ſo viel Mühe ſie ſich auch darum gaben, und daſs Andere gerade darum in ihr Schickſal hineingeſtürzt ſind, weil ſie voraus wuſsten, was ihnen begegnen ſollte, und ſie demſelben auszuweichen ſuchten. Es iſt keine Erlöſung und Befreiung von dem, was Gott einmal von Ewigkeit her beſchloſſen und beſtimmt hat.

Digitized by Google

5. Nach dem Heraklit geſchieht alles nach den Geſetzen des Schickſals, denen das Siegel der Nothwendigkeit aufgedruckt iſt. Ein beſtimmter Begriff von dem, was das Schickſal ſei, gebrach ihm. Antonin (VI, 42) ſtellt Heraklit als Urheber der Bemerkung dar, daſs in der Welt alles aufs genaueſte verknüpft iſt, ſo daſs auch die Schlafenden mitwirken zu dem, was geſchieht. Ariſtoteles (*Met. I*, 3) ſagt, daſs Heraklit das Feuer zum Princip aller Dinge gemacht habe. Klemens von Alexandrien (*Admon. ad gent.* p. 42.) ſagt auch, ſein Gott ſei das Feuer geweſen. Hieraus folgt, daſs ſeine erſte Materie zugleich ſein höchſter Gott war. Alle diejenigen, welche von den Lehren des Heraklit Nachricht geben, ſagen zum Theil mit des Philoſophen eigenen Worten, er habe dem Grundfeuer eine Denkkraft beigelegt. Heraklit behauptete eigentlich: das Univerſum hat weder Gott noch Menſch gemacht, es iſt ein unaufhörlich lebendes Feuer, das nach feſten Geſetzen entbrennt und verliſcht. (Tiedemann. a. a. O. S. 212. ff).

6. Plato nennt die einmal von Gott geordnete Reihe von Weltveränderungen Fatum oder Schickſal. Die Weltſeele, ſagt Cicero, welche auf Erden die menſchlichen Angelegenheiten beſorgt, nennen die Akademiker auch die Nothwendigkeit, weil ſich nichts anderes ereignen kann, als was ſie feſtgeſetzt hat, bei einer faſt nothwendigen und unabänderlichen Reihe von Urſachen; zuweilen aber Glück und Zufall, weil ſie manche uns unerwartete, und aus Mangel an Kenntniſs der Urſachen unvorhergeſehene Dinge hervorbringt. Dieſe Vorſtellung des Cicero vom Platoniſchen Fatum ſcheint ſchon mit Ariſtoteliſchen Lehren vermiſcht zu ſeyn. (Tiedemann 2. B. S. 173. ff.).

7. Diodorus Kronus behauptete, daſs alles Zukünftige abſolute Nothwendigkeit habe. Iſt alles unmöglich, was nicht geſchehen wird; ſo iſt nur möglich, was geſchehen wird. Nun heiſst das, deſſen Gegentheil

Digitized by Google

unmöglich ist, nothwendig; folglich ist alles das, was geschehen wird, oder alles, was möglich ist, nothwendig (*Cic. ep. ad. Fam. IX, 4. et de fato.* 7. Tiedemann. a. a. O. S. 406.)

8. Die Stoiker suchten die absolute Nothwendigkeit von ihrem Fatum möglichst zu entfernen (*Augustin. de Civ. Dei V*, 10). Sie theilten zu dem Ende die Ereignisse in nothwendige und nicht nothwendige ein. Zu den letztern zählten sie ohne Zweifel alles, was Zufall, Glück und Entschliefsung des freien Willens bewerkstelligt, so dafs Fatum und Zufall sich einander nicht gänzlich aufheben. Wie aber beides neben einander bestehen soll, das haben die Geschichtschreiber der Philosophie nicht aufgezeichnet. Wenn demnach unter den Neuern mehrere und grosse Männer im Stoischen Schicksale nur blinde Nothwendigkeit erblikken; so sahen sie offenbar nur dessen eine Seite (Tiedemann a. a. O. S. 487. f.)

9. Nach Boethius ist Fatum, die Ausführung des Plans aller Weltbegebenheiten, im göttlichen Verstande, in Zeit und Ort, durch die Substanzen in der Welt. Hieraus folgt, dafs in der Welt nichts geschieht, was nicht Gott vorher bestimmt und angeordnet hätte. (Tiedemann 3. B. S. 559.) Dies ist kein Fatalismus, sondern ein Theismus.

10. Hobbes bewies den Satz des Diodorus Kronus (in 7) so: was nie eine zu seiner Hervorbringung hinreichende Ursache haben wird, ist unmöglich. Also ist nur das wirklich gewordene möglich. Daraus folgt, dafs alles Geschehende nothwendig geschieht; denn das, dessen Gegentheil unmöglich ist, ist nothwendig; nun ist aber unmöglich, dafs das Zukünftige nicht zur Wirklichkeit komme, also ist es nothwendig. Der Zufall existirt blofs in unsrer Vorstellung. So nennen wir den heutigen Regen zufällig, weil wir seine vorhergehenden Ursachen nicht gesehen haben. (Tiedemann 6. B. S. 46. f.) Hobbes gedenkt hier aber blofs des Naturmechanismus nach dem Gesetze der Causalität, und gar nicht der

Digitized by Google

Zwecke, dafs alſo dieſes Syſtem eigentlich nicht ein Fatalismus iſt.

11. Spinoza (Sittenlehre, 1. Th. 11. und 14. Satz) behauptet: Gott, oder das einzige für ſich beſtehende Ding (Subſtanz), iſt nothwendig da. Aus der Unendlichkeit der göttlichen Natur muſs Unendliches auf unendliche Weiſe folgen, das iſt alles, deſſen ein unendlicher Verſtand fähig iſt (16. Satz). Hieraus folgt: daſs Gott von allen Dingen die wirkende Urſache ſei; daſs Gott eine Urſache für ſich und nicht zufälliger Weiſe ſei; daſs Gott ſchlechterdings die erſte Urſache ſei (1 — 3 Zuſatz). Alles, was aus der uneingeſchränkten Natur einer göttlichen Eigenſchaft folget, das muſs allezeit und als unendlich da geweſen ſeyn, oder iſt kraft derſelben Eigenſchaft ewig und unendlich (21. Satz). Spinoza behauptet ferner (22. Satz.): was aus einer göttlichen Eigenſchaft folget, ſo ferne ſie eine beſtimmte Weiſe an ſich hat, welche kraft derſelben nothwendig da und unendlich iſt: das muſs eben ſowohl nothwendig da und unendlich ſeyn. Eine jede Weiſe, welche nothwendig da und unendlich iſt, hat nothwendig erfolgen müſſen, entweder aus der uneingeſchränkten Natur einer göttlichen Eigenſchaft, oder mittelſt einer beſtimmten Eigenſchaft, welche nothwendig da und unendlich iſt (23. Satz). Ein Ding, welches beſtimmt iſt, etwas zu wirken, iſt von Gott nothwendig auf dieſe Art beſtimmt worden; und dasjenige, was von Gott nicht beſtimmt iſt, kann ſich ſelbſt nicht zum Wirken beſtimmen (26. Satz). Ein Ding, welches von Gott beſtimmt iſt, etwas zu wirken, kann nicht machen, daſs es nicht beſtimmt wäre (27. Satz). Einzelne Dinge, oder ein jedes Ding, welches endlich iſt und ein beſtimmtes Daſeyn hat, kann nicht da ſeyn, noch auch zum Wirken beſtimmt werden, es ſei denn, daſs es zum Wirken durch eine andere gleichfalls endliche und ein beſtimmtes Daſeyn habende Urſache beſtimmt werde, u. ſ. f. (28. Satz). Es iſt in der ganzen Natur nichts Zufälliges, ſondern alles iſt durch die Nothwendigkeit der göttlichen Natur beſtimmt, auf gewiſſe

Digitized by Google

Weiſe zu ſeyn und zu wirken (29. Satz). Der Wille kann keine freie, ſondern bloſs eine nothwendige Urſache genennet werden (30. Satz). Hieraus folget 1), daſs Gott nicht aus freiem Willen wirke (1. Zuſatz). Es folget 2), daſs Wille und Verſtand ſich zu dem Weſen Gottes eben ſo verhalten, wie Bewegung und Ruhe (2. Zuſatz).

Die Dinge konnten auf keine andere Weiſe, auch in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als ſie wirklich ſind hervorgebracht worden (33 Satz). Die Macht Gottes iſt ſein Weſen ſelbſt (34. Satz). Alles, wovon wir gedenken können, daſs es in der Macht Gottes ſei, das iſt nothwendig (35. Satz).

Kant. Prolegomenen §. 60. S. 185. f.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 72. S. 322. f.

Fatalität,

ſ. Fatalismus und Fatum.

Fatum,

blinde Naturnothwendigkeit, εἱμαρμενη, πεπρωμενη (verſt. μοιρα), *ſatum*, *fatum*. Die Unmöglichkeit des Gegentheils deſſen, was iſt und geſchieht, ohne allen Grund. Der Gebrauch des Begriffs der Nothwendigkeit iſt bloſs für die Gegenſtände der Erfahrung erlaubt, und da iſt nur dasjenige nothwendig, deſſen Zuſammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Geſetzen der Erfahrung (beſonders des der Urſache und Wirkung) beſtimmt iſt, ſ. Nothwendigkeit, Zufälligkeit. Es iſt nehmlich hier nicht von bloſs formaler und logiſcher Nothwendigkeit die Rede. Die formale oder logiſche Nothwendigkeit beſtehet darin, daſs das Gegentheil von dem, was ich denke, gar nicht gedacht werden kann. Es iſt alſo die Nothwendigkeit

Digitized by Google

der Begriffe, aber nicht die der Dinge, oder deſſen, was iſt und geſchieht. So iſt der Begriff des Grundes logiſch nothwendig, denn ich kann nicht anders als nach Gründen denken. Ein Pferd iſt ein möglicher Begriff, weil ſeine Merkmale ihm nicht widerſprechen; aber er iſt nicht nothwendig, denn das Gegentheil, kein Pferd, enthält auch keinen Widerſpruch, und wenn ich mir die Claſſe der vierfüſsigen Thiere denke, kann das Pferd ſehr wohl daraus wegbleiben. Der Begriff des Pferdes iſt alſo logiſch zufällig, oder ſein Gegentheil iſt nach den Geſetzen des Denkens (logiſch) möglich. Hingegen der Begriff des Grundes iſt nach den Geſetzen des Denkens (logiſch) nothwendig, weil ich die Begriffe, die ich denke, als Gründe und Folgen mit einander verknüpfen muſs, wenn ich denken will (C. 279).

2. Es iſt hier eigentlich die Rede von der materialen Nothwendigkeit im Daſeyn, d. i. von der Nothwendigkeit der Gegenſtände und Handlungen, oder deſſen, was iſt und geſchieht. Daſs aber das Gegentheil von dem, was iſt und geſchieht, nicht möglich iſt, das kann man nicht aus Begriffen erkennen, ſondern jederzeit nur aus der Verknüpfung mit andern Gegenſtänden und Handlungen, die wahrgenommen werden. Die Gegenſtände und Handlungen in der Erfahrung ſind nehmlich nach allgemeinen Geſetzen ſo mit einander verknüpft, daſs wenn der eine Gegenſtand und die eine Handlung vorhanden iſt, es unmöglich iſt, daſs nicht auch ein andrer Gegenſtand und eine Handlung, die mit den erſtern in nothwendiger Verknüpfung ſtehen, vorhanden ſeyn ſollten. Es giebt aber keine andere dergleichen Verknüpfung der Gegenſtände und Handlungen in der Erfahrung, als die durch das Geſetz der Cauſalität, daſs nehmlich, wenn die Urſache vorhanden iſt, auch die Wirkung; und umgekehrt, vorhanden ſeyn muſs (C. 279).

3. Die Wirkungen der Urſachen ſind aber Veränderungen, oder das Entſtehen von dem, was vorher nicht war. Nun kann aber nichts entſtehen, als an irgend et-

Digitized by Google

was, was beharrlich ist, oder fortdauert, während dem, dass die Veränderung vorgehet; weil sonst das Entstehen, ohne diese Verknüpfung mit etwas Beharrlichen, was nicht entsteht oder vergeht, nicht wahrgenommen werden könnte. Also ist es nicht das Daseyn der Dinge (des für sich Bestehenden, oder der Substanzen), sondern der an ihnen wechselnden Accidenzen, welche zusammen ihr Zustand heissen, die wir als Wirkungen und als nothwendig erkennen können, s. Accidenz, Analogie der Substanzialität, Substanz (C. 279).

4. Wir erkennen also die Nothwendigkeit des Zustandes der Dinge, und zwar aus andern Zuständen, die in der Wahrnehmung gegeben sind. Wir erkennen sie aber nach empirischen Gesetzen der Causalität, d. h. die Gesetze, nach welchen die Ursachen wirken, sind durch die Erfahrung gegeben, z. B. dass eine Lichtflamme verzehrt, was ich hineinhalte, wenn es brennbar ist. Hieraus folgt: dass das Kennzeichen, woran ich die Nothwendigkeit des Daseyns eines Gegenstandes oder einer Handlung erkennen kann, lediglich in dem Gesetze liege, wodurch es möglich wird, das Nacheinandersеyn oder das Zugleichseyn der Dinge und Handlungen zu erfahren, nehmlich, dass alles, was ist und geschieht, durch seine Ursache bestimmt sei, noch ehe es wahrgenommen wird. Freilich ist das ein Gesetz der Erfahrungsgegenstände als Erscheinungen, d. i. als solcher Gegenstände, die eigentlich unsere Vorstellungen sind, nur dass sie durch Eindrücke auf unsere Sinnlichkeit gewirkt, aber nach den Gesetzen des Erkenntnissvermögens verknüpft werden (s. Erscheinung). Wir erkennen daher nur die Nothwendigkeit der Wirkungen in der Natur, deren Ursachen uns gegeben sind) (C. 279. f.).

5. Wir können aber dieses Merkmal der Nothwendigkeit im Daseyn nicht weiter anwenden, als blos auf das Feld möglicher Erfahrung, und selbst in diesem gilt es nicht, wie wir gesehen haben, von dem Daseyn der Dinge, als Substanzen, weil diese niemals als Wirkungen in der Erfahrung können angesehen werden. Man kann folglich

Digitized by Google

nur die Nothwendigkeit der Accidenzen, oder des Zuſtandes der Dinge im Verhältniſſe der Erſcheinungen zu einander nach dem Geſetze der Cauſalität erkennen, und ſo aus einem gegebenen Daſeyn (der Urſache) *a priori* auf ein anderes Daſeyn (die Wirkung) ſchlieſsen. So iſt alſo alle Veränderung hypothetiſch (durch eine Bedingung, von der ſie abhängt) nothwendig; das iſt ein Grundſatz, welcher die Veränderung in der Welt einem Geſetze unterwirft, d. h. einer Regel des nothwendigen Daſeyns, ohne welche gar nicht einmal Natur ſtatt finden würde (C. 280).

6. Daher iſt nun der Satz: es giebt keine blinde Nothwendigkeit (kein Fatum) in der Natur *(non datur fatum)*, ein Naturgeſetz *a priori*; alle Naturnothwendigkeit iſt nehmlich bedingt, mithin verſtändlich aus ihrer Bedingung, d. i. die Wirkung iſt der Urſache wegen nothwendig, aber dieſe Nothwendigkeit läſst ſich aus der Urſache begreifen (C. 280).

7. Dies iſt ein ſolches Geſetz, durch welches das Spiel der Veränderungen einer Natur der Dinge (als Erſcheinungen) unterworfen wird, oder, welches einerlei iſt, der Einheit des Verſtandes, in welcher ſie allein zu einer Erfahrung (als der ſynthetiſchen Einheit der Erſcheinungen) gehören können (C. 281).

8. Dieſer Grundſatz iſt dynamiſch, d. i. er betrifft bloſs das Daſeyn der Erſcheinungen, und ihr Verhältniſs unter einander in Anſehung dieſes ihres Daſeyns; er iſt eine Regel *a priori* vom Daſeyn der Erſcheinungen (C. 220. f.). Er gehört zu den Grundſätzen der Modalität, oder zu denen, die das Verhältniſs der Gegenſtände zum Erkenntniſsvermögen beſtimmen, und insbeſondere zu dem Grundſatze der Nothwendigkeit, welcher zu der Beſtimmung durch den Begriff der Urſache noch den Begriff der Nothwendigkeit, oder daſs der Begriff der Urſache, als allgemeine Bedingung der Erfahrung, den Zuſammenhang des Objects mit dem, was wirklich iſt, beſtimme, hinzuthut. Dieſer Satz iſt alſo transſcendenta-

Digitized

len Urſprungs, d. i. er entſpringt aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt, und gehört alſo einer der vier Claſſen der Kategorien, nehmlich der der Modalität an, indem er die Natur, als den Inbegriff der Erſcheinungen, der hypothetiſchen obwohl materialen Nothwendigkeit unterwirft. Er hat ebenfalls den Zweck, in der empiriſchen Syntheſis (Verknüpfung der Erfahrung nach zufälligen Erfahrungsgeſetzen) nichts zuzulaſſen, was dem Verſtande und dem Zuſammenhange aller Erſcheinungen Abbruch thun könnte. Denn der Verſtand iſt es allein, worin die Einheit der Erfahrung, in der alle Wahrnehmungen ihre Stelle haben müſſen, möglich wird (C. 282. M. I. 331).

9. Wie Kant bei dieſem Naturmechanismus der menſchlichen Handlungen, als Gegenſtänden der Erfahrung, dennoch ihre Freiheit rettet, wird unter dem Worte: Freiheit, gezeigt werden. Hier ſoll nur noch die Schwierigkeit aufgelöſet werden, wie Gott die Urſache der Exiſtenz der Subſtanz ſeyn kann, welches durchaus behauptet werden muſs, ohne daſs damit zugleich der Fatalismus unſerer Handlungen behauptet werde. Iſt Gott der Schöpfer der Subſtanz, kann man ſagen, weil er ſonſt nicht allgenugſam ſeyn würde; ſo haben die Handlungen des Menſchen, als einer Subſtanz, in demjenigen ihren beſtimmenden Grund, was gänzlich auſser ihrer Gewalt iſt, nehmlich in der Cauſalität eines von ihm unterſchiedenen höchſten Weſens, von welchem ſein (des Menſchen) Daſeyn und die ganze Beſtimmung ſeiner Cauſalität ganz und gar abhängt. Dieſes behauptete auch George Gemiſtus Pletho (*Matth. Camariotae Orationes II. in Plethonem de Fato. Lugd. Bat.* 1721. 8. *p.* 29): „alles Zukünftige," ſagt er, „iſt von Ewigkeit beſtimmt und angeordnet, ſo daſs es bloſs darum möglich iſt, weil es von Gott dem einigen Beherrſcher aller Dinge angeordnet und feſtgeſetzt iſt. — Woraus folgt, daſs nichts zufällig, ſondern alles nothwendig iſt." Dann iſt aber der Spinozismus (ſ. Fatalismus, 11) gegründet, die Freiheit der Handlungen wäre nicht zu retten, und der Menſch eine Marionette (P. 180. f. M. II. 305).

Digitized by Google

10. Wenn man nehmlich, wie hier vorausgesetzt wird, auch annimmt, dafs die Handlungen ungeachtet des Naturmechanismus frei seyn können; so scheinen sie dennoch darum einer blinden Nothwendigkeit unterworfen zu seyn, weil das Subject der Handlungen einen Schöpfer hat. Wären nehmlich die Handlungen des Menschen nicht blofse Bestimmungen desselben als Erscheinungen, so würde die Freiheit nicht zu retten seyn. Daraus folgt, dafs der Mensch ein Vaucansonsches Automat wäre, wenn er (auch als Naturwesen) ein Ding an sich wäre (P. 180. f.).

11. Bringt man nehmlich auch den Naturmechanismus der Handlungen so in Verbindung mit der Freiheit, dafs die letztere dabei möglich bleibt, so scheint es doch, man müsse die Fatalität der Handlungen zugeben, weil Gott der Schöpfer des Handelnden ist (P. 180).

12. Daher bleibt nun nur allein der Spinozismus übrig, wenn man nicht annimmt, dafs Raum und Zeit blofs Formen unsers Erkenntnifsvermögens, und alles, was sich in Raum und Zeit befindet, folglich auch unsere Handlungen, blofs Erscheinungen unseres Erkenntnifsvermögens sind. Nach dem Spinozismus sind nehmlich Raum und Zeit wesentliche Bestimmungen des Urwesens selbst, die von ihm abhängigen Dinge aber, also auch wir selbst, nicht Substanzen, sondern blofs ihm inhärirende Accidenzen. Daher schliefst der Spinozismus weit bündiger, als es nach der Schöpfungstheorie geschehen kann, wenn die in der Zeit existirenden Wesen Dinge an sich sind, die nicht zu ihm und seiner Handlung gehören, sondern für sich als Substanzen angesehen werden (P. 182. f.).

13. Auflösung. Kant hebt diese Schwierigkeit einleuchtend auf folgende Art. Wenn die Existenz in der Zeit eine blofse sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt ist, folglich diese Wesen, als Dinge an sich selbst, nicht angeht; so ist die Schöpfung dieser Wesen

eine Schöpfung der Dinge an ſich ſelbſt. Denn der Begriff einer Schöpfung gehört nicht zu der ſinnlichen Vorſtellungsart des Daſeyns und zur Cauſalität (welche nur Accidenzen betrifft), ſondern kann nur auch Noumenen (Dinge an ſich) bezogen werden. Die Erſchaffung der Weſen in der Sinnenwelt iſt alſo die Hervorbringung derſelben als Noumenen, aber nicht als Erſcheinungen (P. 183).

14. Wie es alſo ein Widerſpruch wäre, wenn man Gott zum Schöpfer von Erſcheinungen machen wollte, ſo iſt es auch ein Widerſpruch, wenn man ihn zur Urſache der Handlungen in der Sinnenwelt machen will, wenn er gleich Urſache des Daſeyns der handelnden Weſen (als Noumenen) iſt. Die Schöpfung betrifft die intelligibele Exiſtenz der handelnden Weſen, die Cauſalität im Naturmechanismus aber betrifft das ſinnliche Daſeyn der Handlungen, und in dieſen kann allerdings keine Freiheit ſeyn (P. 183).

15. Die Schöpfung kann alſo nicht als Beſtimmungsgrund der Erſcheinungen angeſehen werden. Das Daſeyn in der Zeit iſt etwas, was bloſs von Erſcheinungen, nicht von Dingen an ſich ſelbſt gilt. Die Schöpfung kann daher nicht die mindeſte Aenderung in der Lehre von der Freiheit der menſchlichen Handlungen machen, weil die Schöpfung ihre intelligibele, aber nicht ſenſibele (ſinnliche) Exiſtenz betrifft. Folglich kann die Schöpfung nicht als Beſtimmungsgrund der Erſcheinungen angeſehen werden; welches aber ſeyn müſste, wenn die Weltweſen als Dinge an ſich ſelbſt in der Zeit vorhanden wären (P. 183, f. M. II. 306).

16. Das Syſtem der Fatalität der Naturbeſtimmung in der zweckmäſsigen Form ihrer Producte, oder die Beziehung der Materie auf den hyperphyſiſchen Grund ihrer Form und der ganzen Natur, welches Spinoza am vollkommenſten aufgeſtellt hat, beruft ſich auf etwas Ueberſinnliches, wohin alſo unſere Einſicht

Digitized by Google

nicht reicht. Er will unſere Urtheile über die Zwecke in der Natur erklären, und nimmt die Zweckverbindung in der Welt als unabſichtlich an. Er leugnet alſo die Wahrheit derſelben, und erklärt die Zwecke, die wir in der Natur antreffen, für ein bloſses Spiel unſrer Einbildungskraft; weil ſie zwar von einem Urweſen, aber nicht von ſeinem Verſtande, ſondern aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur herrühren (U. 322. f. 324. M. II. 851).

17. Dieſes für den Idealismus der Endurſachen (Zwecke) in der Natur ſtreitende Syſtem legt dem Urweſen nicht Cauſalität bei, ſondern bloſs Subſiſtenz. Es läugnet zugleich die Intentionalität dieſer Cauſalität, d. i. daſs ſie abſichtlich zu dieſer ihrer zweckmäſſigen Hervorbringung beſtimmt, oder daſs ein Zweck die Urſache ſei. Spinoza will uns aller Nachfrage nach dem Grunde der Möglichkeit der Zwecke der Natur dadurch überheben, und dieſer Idee alle Realität nehmen, daſs er ſie überhaupt nicht für Producte, ſondern für einem Urweſen inhärirende Accidenzen gelten läſst. Dieſes Syſtem ſichert alſo den Naturformen zwar die Einheit des Grundes, die zu aller Zweckmäſſigkeit erforderlich iſt, aber entreiſst ihm zugleich die Zufälligkeit derſelben, ohne die keine Zweckeinheit gedacht werden kann, und mit ihr dem Urweſen Abſicht und Verſtand (U. 324. f. M. II, 853).

18. Der Spinozismus leiſtet aber das nicht, was er will; denn durch ihn wird die Zweckeinheit nicht begreiflich gemacht. Dieſe iſt nehmlich eine ganz beſondere Art der Einheit; denn ſie führt durchaus die Beziehung auf eine Urſache bei ſich, die Verſtand hat, und dadurch Wirkungen hervorbringt (M. II. 854. U. 325) ſ. Endurſache.

19. Eine Urſache durch Zwecke iſt eine Urſache durch ihren Verſtand; ohne dieſe formale Bedingung iſt alle Einheit bloſse Naturnothwendigkeit, und dieſe iſt blind (ein Fatum), wenn ſie Dingen beigelegt

Digitized by Google

wird, die wir uns als auſser einander vorſtellen. Nun führte Spinoza unſere Begriffe von dem Zweckmäſsigen in der Natur auf das Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt in einem allbefaſſenden, doch zugleich einfachen, Weſen zurück, und ſuchte die Form des Zweckmäſsigen bloſs in der Einheit jenes Weſens. Er muſste alſo nicht die Abſicht haben, zu behaupten, daſs einige Zweckmäſsigkeit der Natur abſichtlich ſei (den Realismus der Zweckmäſsigkeit), ſondern daſs ſie alle unabſichtlich ſei (den Idealismus der Zweckmäſſigkeit); er konnte dieſes aber doch nicht bewerkſtelligen, weil die bloſse Vorſtellung der Einheit des Subſtrats (des Urweſens als einziger Subſtanz) auch nicht einmal die Idee von einer, auch nur unabſichtlichen, Zweckmäſsigkeit bewirken kann (U. 327. M. II, 855).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn S. 279. ff.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 180. ff.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 72. S. 322. f. — §. 73. S. 324. ff.

Faule Vernunft,

ſ. Vernunft.

Federkraft,

ſ. Elaſticität und Elaſtiſch.

Fehler des Erſchleichens,

Fehler der Erſchleichung, Erſchleichung, Subreption, *vitium ſubreptionis*, *ſubreption*. Das Blendwerk des Verſtandes, da ihm ein Gegenſtand für den andern untergeſchoben wird. Er iſt entweder

Digitized by Google

1. eine logiſche Erſchleichung (*vitium ſubreptionis logicum*), da die Wirkung eines logiſchen Vermögens für die eines andern gehalten wird, z. B. wenn man einen Schluſs für Wahrnehmung hält, oder mehr in die Wahrnehmung hineinlegt oder daraus ſchlieſst, als eigentlich darinnen liegt. Dieſen Fehler begehen diejenigen, welche die Zuneigung oder Abneigung lebloſer Dinge zu erfahren glauben. Lucrez (*de rer. nat. IV*, 464. ff.) giebt dieſen logiſchen Fehler des Erſchleichens, als eine der gewöhnlichſten Quellen des Irrthums, ſehr richtig an, als Lehre des Epikur:

— Denn was uns mehrentheils täuſchet,
Iſt die aus der Erfahrung von uns gezogene Folge,
Beide verwechſeln wir, und was wir wirklich nicht ſehen;
Glauben wir nun geſehn und wirklich empfunden zu haben.
Wahrlich, dem Wahrheitsforſcher iſt nichts ſo ſehr zu empfehlen,
Als der Unterſchied des innern trügenden Urtheils
Von der äuſsern Erſcheinung der niemals trügenden Sinne.

2. eine metaphyſiſche Erſchleichung (*vitium ſubreptionis metaphyſicum*), die Verwechſelung des Intellectuellen mit dem Sinnlichen, in Anſehung ihrer Quellen. Z. B. wenn man eine Erſcheinung intellectuirt, oder für ein Ding an ſich hält. Daher nennt Kant den Grundſatz einen erſchlichenen Grundſatz (*axioma ſubrepticium*), der das Sinnliche für nothwendig am Intellectuellen ausgiebt. Ein ſolcher iſt z. B. der Grundſatz des Cruſius: was exiſtirt, iſt irgendwo. Aus ſolchen unächten Grundſätzen entſprangen die Quellen, welche den Verſtand zu manchen Fehltritten in der Metaphyſik verleiteten (S. III. §. 24.). Daſs aber der Verſtand von dieſer Erſchleichung ſo leicht bemeiſtert wird, rührt daher: weil er unter dem Schutze einer andern völlig wahren Regel getäuſcht wird. Denn

wir ſetzen mit Grunde voraus: was nicht durch irgend eine Anſchauung erkannt werden kann, das iſt auch nicht gedenkbar, ſogar unmöglich. Da wir aber auſser den Anſchauungen nach der Form des Raumes und der Zeit mit aller Anſtrengung des Gemüths auch nicht einmal eine erdichten können, ſo geſchieht es, daſs wir alle Anſchauungen, die nicht an dieſe Geſetze (in Raum und Zeit angeſchauet zu werden) gebunden ſind, für gänzlich unmöglich halten (indem wir die reine intellectuelle und vom Geſetze der Sinne unabhängige Anſchauung, wie die göttliche, die beim Plato Idee heiſst, überſehen) und darum alles Mögliche den ſinnlichen Grundſätzen vom Raum und der Zeit unterwerfen (S. III, §. 25.).

Die Quelle der erſchlichenen Grundſätze, das Blendwerk der ſinnlichen Erkenntniſs unter dem Schein der intellectuellen, läſst ſich auf drei Rubriken bringen, die man in folgende Formeln faſſen kann:

a. Eben die ſinnliche Bedingung, unter der allein die Anſchauung des Objects möglich iſt, iſt die Bedingung ſelbſt von der Möglichkeit des Objectes.

b. Eben die ſinnliche Bedingung, unter der allein die Data zur Bildung eines intellectuellen Begriffes vom Object zuſammen gebracht werden können, iſt auch die Bedingung ſelbſt von der Möglichkeit des Objects.

c. Eben die ſinnliche Bedingung, unter der die Subſumtion eines vorhandenen Objectes unter den gegebenen intellectuellen Begriff allein möglich iſt, iſt auch die Bedingung von der Möglichkeit des Objects ſelbſt (S. III, §. 26).

Ein erſchlichener Grundſatz aus der erſten Claſſe iſt der Grundſatz des Cruſius: Was da iſt,

Digitized by Google

iſt irgendwo und irgendwann*) (*quidquid eſt, eſt alicubi et aliquando*). Vermittelſt dieſes unächten Princips bindet man alles, auch das intellectuell Erkannte an eine Exiſtenz unter Bedingungen des Raums und der Zeit. Daher die eiteln Fragen nach dem Ort der immateriellen Subſtanzen in der Cörperwelt (von welchen es doch, eben darum, weil ſie immateriell ſind, keine ſinnliche Anſchauung giebt, keine Vorſtellung unter der Form des Raums), die Fragen nach dem Sitze der Seele und dergleichen, und weil das Sinnliche mit dem Intellectuellen, wie Vierecke mit Cirkeln heillos vermiſcht wird, ſo hat es meiſtens zur Folge, daſs ein Streiter den Bock melkt, und der andere das Sieb unterhält. Die Gegenwart des Immateriellen in der Cörperwelt iſt virtual, nicht local (wenn man ſich gleich uneigentlich ſo ausdrückt, z. B. Gott iſt im Himmel); der Raum aber enthält keine Bedingungen zu möglichen Wechſelwirkungen, auſser den der Materie; was aber bei den immateriellen Subſtanzen das äuſsere Verhältniſs der Kräfte ſowohl untereinander als gegen die Cörper beſtimme, davon erkennt der menſchliche Verſtand gar nichts, wie dies der ſcharfſinnige Euler, der groſse Forſcher und Berichtiger der Erſcheinungen im Uebrigen (in ſeinen Briefen an eine deutſche Prinzeſſin**)) genau bemerkt hat. Sind ſie

---

*) Mit dieſem Vorurtheil kann ein anderes verglichen werden, das eigentlich kein erſchlichener Satz, ſondern ein bloſses Spiel der Einbildungskraft iſt, und in einer allgemeinen Formel ſo ausgedrückt werden könnte: Was da exiſtirt, in dem iſt Raum und Zeit, d. i. alle Subſtanzen ſind ausgedehnt und werden ſtets verändert (S. III, 27).

**) Band. 2. Br. 80. „Aber die Art dieſer Vereinigung, worin jede Seele mit ihrem Cörper ſteht, iſt ohne Zweifel, und wird beſtändig das gröſste Geheimniſs der göttlichen Allmacht bleiben, das wir niemals werden ergründen können. Wir ſehen wohl, daſs unſere Seele nicht unmittelbar auf alle Theile unſers Cörpers wirken könne; denn ſobald ein gewiſſer Nerve abgeſchnitten iſt, kann ich die Hand

aber einmal zum Begriff eines höchſten Weſens auſser der Welt gekommen, dann läſst ſich gar nicht mehr ſagen, wie weit die dem Verſtande vorgaukelnden Schatten ihre Nekkereien mit ihnen treiben. Sie erſinnen ſich eine locale Gegenwart Gottes und ſchlieſsen Gott in der Welt ein, als ob er von einem unendlichen Raume zugleich befaſst werden könnte, dieſe Schranken aber bringen ſie freilich gleich wieder in Abrechnung, indem ſie ſeinen Aufenthalt gleichſam nach ſeiner Gröſse beſtimmen, d. h. ihn unbeſtimmt laſſen. Ein Zugleichſeyn an mehreren Orten aber iſt abſolut unmöglich, weil mehrere Orte auſſer einander ſind, das alſo, was an mehreren Orten iſt, muſs ſelbſt auſser ſich und ihm ſelbſt äuſserlich gegenwärtig ſeyn, welches ſich widerſpricht. In Anſehung der Zeit aber, nachdem ſie dieſelbe von dem Geſetze der ſinnlichen Erkenntniſs nicht bloſs ausgenommen, ſondern über die Grenzen der Welt ſelbſt auf das Weſen auſser ihr, als ein Erkenntniſs vom Daſeyn deſſelben übertragen haben, verwickeln ſie ſich in ein unauflösliches Gewirr. Daher martern ſie den Verſtand mit albernen Fragen, z. E. warum wohl Gott die Welt nicht um viele Jahrhunderte zurück geſetzt habe. Sie bilden ſich ein, es ſei zwar leicht zu begreifen, wie Gott das Gegenwärtige, d. i. das Wirkliche jeder Zeit, wo er iſt, überſchaue; dagegen halten ſie es für ſehr ſchwer, einzuſehen, wie er das Zukünftige, d. i. das Wirkliche in der Zeit, wo er noch nicht iſt, vorausſehen könne. (Gleich als ob die Exiſtenz eines nothwendigen Weſens alle Momente einer eingebildeten Zeit ſucceſſiv durchzugehen habe, und nachdem es einen Theil ſeiner Dauer erſchöpft, die Ewigkeit, die es noch zu leben hat, zugleich mit den gleichzeitigen Weltbegebenheiten vorausſähe). Dies alles ver-

---

nicht mehr biegen; daraus läſst ſich ſchlieſsen, daſs unſre Seele weiter keine Gewalt als über die äuſserſten Spitzen der Nerven habe, die ſich alle in dem Gehirne endigen, und irgendwo zuſammen flieſsen; aber wo? kann auch der geſchickteſte Anatomiker nicht beſtimmen."

Digitized by Google

schwindet wie Rauch, wenn einmal der Begriff der Zeit (dass sie nehmlich bloss Form der Sinnlichkeit ist, und also nur Erscheinungen in der Zeit seyn können) gehörig erkannt ist (s. Exposition, 12. ff.).

Die erschlichenen Grundsätze aus der zweiten Classe verbergen sich, weil sie den Verstand durch diejenigen sinnlichen Bedingungen hintergehen, an die das Gemüth, wenn es in einigen Fällen zur intellectuellen Erkenntniss gelangen will, gebunden ist, noch mehr. Von diesen betrifft einer die Erkenntniss der Quantität, ein anderer die der Qualität überhaupt. Der erstere heisst: Jede wirkliche Grösse ist durch eine Zahl angeblich (*omnis magnitudo actualis est dabilis numero*), folglich alle Grösse bestimmt; der letztere: Was unmöglich ist, widerspricht sich (*quicquid est impossibile, sibi contradicit*). In beiden Sätzen mischt sich zwar der Begriff der Zeit nicht selbst in den Begriff des Prädicats, und man giebt sie für kein Merkmal des Objects an (wie in den Grundsätzen aus der ersten Classe); allein sie dient doch zum Mittel bei der Bildung des Begriffs vom Prädicat, und afficirt daher als eine Bedingung den intellectuellen Begriff des Subjects, inwiefern wir nur durch die Beihülfe der Zeit zu diesem gelangen (S. III, §. 28).

Vermittelst des ersten Satzes: Jede wirkliche Grösse ist durch eine Zahl angeblich, bindet man also das intellectuelle Erkenntniss an Prädicate, die nur unter der Bedingung der Zeit gültig seyn können. Denn da alles Quantum und jede Reihe nur vermittelst einer successiven Coordination bestimmt erkannt werden kann, so entsteht der intellectuelle Begriff vom Quantum und der Vielheit nur durch Beihülfe des Begriffes von der Zeit, und gelangt niemals zur Vollständigkeit, es müsste denn die Synthesis in einer bestimmten Zeit vollendet werden können. Daher kömmt es, dass eine grenzenlose Reihe von Coordinirten nach den Grenzen unsers Verstandes nicht begrif-

Digitized by Google

ſen werden kann, ja es ſcheint daſſelbe vermöge der Erſchleichung ſogar an ſich unmöglich zu ſeyn. Denn nach den Geſetzen des reinen Verſtandes beruht eine jede Reihe des Bedingten auf ihrem Princip, d. i. es giebt keinen grenzenloſen Regreſſus in der Reihe des Bedingten, allein nach ſinnlichen Geſetzen hat eine jede Reihe des Coordinirten ihren beſtimmbaren Anfang, und dieſe Sätze, von denen der letztere die Meſsbarkeit (*menſurabilitatem*) einer Reihe, der erſtere aber die Dependenz des Ganzen in ſich enthält, werden fälſchlich für identiſch gehalten. Eben ſo ſchlieſst ſich an das intellectuelle Argument, wodurch bewieſen wird: es ſeien mit der gegebenen zuſammengeſetzten Subſtanz zugleich die Principien der Zuſammenſetzung, d. i. die einfachen Theile gegeben, ein untergeſchobener Satz an, den uns die ſinnliche Erkenntniſs vorſpiegelt, nehmlich daſs es bei einem ſolchen Zuſammengeſetzten keinen Regreſſus in der Zuſammenſetzung der Theile ins Unendliche gebe, d. i. daſs jedesmal bei einem Zuſammengeſetzten eine beſtimmte Anzahl Theile ſtatt habe, der in der That etwas ganz anders behauptet, als jener erſtere *), und ihm alſo fälſchlich (durch einen Fehler des Erſchleichens, als wäre es derſelbe Satz) untergeſchoben wird. Daſs daher das Weltquantum beſchränkt (nicht ein Gröſstes) ſei, daſs es ein Princip anerkenne, daſs die Cörper aus einfachen Theilen beſtehen, kann allerdings unter der ſichern Leitung der Vernunft erkannt werden (wenn man ſie nehmlich als Dinge an ſich betrachtet, die nach jenem intellectuellen Argument beurtheilt werden müſsten). Daſs aber das Univerſum in Anſehung ſeiner Maſſe mathematiſch beſtimmt ſei, daſs ſein Alter nach einem Maaſse angeb-

*) Man wird finden, daſs ich die Ueberſetzung dieſes Kantiſchen Vortrags hin und wieder verbeſſert habe. So iſt dieſe Stelle vom Ueberſetzer ganz falſch verſtanden worden.

Digitized by Google

lich, daſs ein Cörper aus einer beſtimmten Anzahl einfacher Theile beſtehe, ſind Sätze, die offenbar ihre Abkunft von der Natur der ſinnlichen Erkenntniſs verrathen, und welche, möchten ſie im Uebrigen immer für wahr gelten können, doch mit dem nicht zu bezweifelnden Makel ihrer Herkunft behaftet ſind (S. III, §. 28).

Der letztere erſchlichene Satz (Was unmöglich iſt, widerſpricht ſich) aber entſteht aus einer unvorſichtigen Umkehrung des Satzes des Widerſpruchs. Dieſem Stammurtheil klebt der Begriff der Zeit dann an, wenn ſich die Unmöglichkeit daraus ergiebt, daſs das contradictoriſch Entgegengeſetzte zu einer und derſelben Zeit in demſelben Dinge gegeben iſt, welches ſo ausgedrückt wird: Was zugleich iſt, und nicht iſt, iſt unmöglich (*quicquid ſimul eſt ac non eſt, eſt impoſſibile*). Wenn nun hier der Verſtand etwas in einem Fall ausſagt, der nach ſinnlichen Geſetzen beſtimmt iſt, ſo iſt das Urtheil genau wahr und ganz evident. Dagegen kehrt man den Satz alſo um: Alles Unmögliche iſt und iſt zugleich nicht oder enthält einen Widerſpruch; ſo ſagt man durch eine ſinnliche Erkenntniſs überhaupt etwas von einem Vernunftobject, und unterwirft alſo den intellectuellen Begriff von der Möglichkeit und Unmöglichkeit den Bedingungen der ſinnlichen Erkenntniſs, nehmlich den Verhältniſſen der Zeit, was zwar von denen Geſetzen, an die der menſchliche Verſtand gebunden iſt und welche ihn beſchränken, völlig wahr ſeyn mag; objectiv aber und im Allgemeinen kann man es auf keine Weiſe zugeben. Unſer Verſtand nimmt nehmlich die Unmöglichkeit nicht wahr, es ſei denn, daſs er bemerkt, daſs die Ausſage zweier entgegengeſetzten Prädicate von einem und demſelben Subjecte zu einer und derſelben Zeit gelte, d. i. nur dann, wenn ihm ein wirklicher Widerſpruch vorkömmt. Wo alſo dieſe Bedingung (und überhaupt die allgemeinen Bedingungen der Erfahrung) wegfällt, da kann auch der menſchliche Verſtand kein Urtheil über Unmöglichkeit fällen. Daſs es aber darum gar keinem (auch nicht dem göttlichen)

Digitized by Google

Verſtande möglich ſeyn ſollte, ja ſo gar, daſs das, was keinen Widerſpruch enthält, deswegen auch möglich ſei, iſt eine grundloſe Conſequenz, welche die ſubjectiven Bedingungen zum Urtheile für objective nimmt. Daher die Menge eitler Begriffe von Kräften, die, wer weiſs welchen, Einfällen ihr Daſeyn verdanken, und über allen Widerſpruch weg aus jedem ſchöpferiſchen, oder lieber zu Schimären aufgelegten Kopf haufenweiſe hervorbrechen. Denn, da eine Kraft nichts anders iſt, als ein ſolches Verhältniſs einer Subſtanz A zu etwas anderm B (einem Accidenz), wie das des Grundes zur Folge; ſo gründet ſich die Möglichkeit jeder Kraft nicht auf die Identität der Bedingung und des Bedingten oder der Subſtanz und des Accidenz, und es kann folglich auch die Unmöglichkeit fälſchlich erdichteter Kräfte nicht vom bloſsen Widerſpruch abhängen. Man darf darum keine urſprüngliche Kräfte als mögliche annehmen, wenn die Möglichkeit nicht von der Erfahrung gegeben iſt, und es kann ſchlechterdings kein noch ſo ſcharfſinniger Verſtand ihre Möglichkeit *a priori* einſehen. (S. III, §. 28).

Die erſchlichenen Axiomen der dritten Claſſe entſpringen aus den Bedingungen im Subject, von dem ſie unvorſichtiger Weiſe auf die Objecte übertragen werden, nicht alſo, daſs (wie es bei denen von der zweiten Claſſe des Fall iſt) der Weg zum intellectuellen Begriff bloſs durch ſinnliche Data geht; ſondern, weil ein ſolcher Begriff nur vermittelſt derſelben auf einen durch Erfahrung gegebnen Fall angewendet, d. i. erkannt werden kann, ob Etwas unter einem gewiſſen intellectuellen Begriff enthalten ſei, oder nicht. Von der Art nun iſt jener in einigen Schulen bekannte Satz: Was zufällig exiſtirt, exiſtirt irgend einmal nicht (*quicquid exiſtit contingenter, aliquando non exiſtit*). Es entſpringt dieſes unächte Princip aus dem Unvermögen des Verſtandes, der die Nominalmerkmale der Zufälligkeit oder Nothwendigkeit in den meiſten Fällen, die Realmerkmale aber ſelten einſieht. Ob

daher das Gegentheil von einer Subſtanz möglich ſei, wird, da es durch Merkmale *a priori* wohl ſchwerlich erkannt werden mag, an nichts anderm erkannt, als daran, wenn ſie irgend einmal nicht geweſen iſt; und die Veränderungen verbürgen die Zufälligkeit ſicherer, als die Zufälligkeit die Veränderlichkeit, ſo daſs, wenn es in der Welt keinen Wechſel und kein Vergehen gäbe, wir wohl ſchwerlich zu einem Begriffe von der Zufälligkeit kommen würden. Wenn daher der directe Satz ganz wahr iſt: Was irgend einmal nicht war, iſt zufällig, ſo deutet die umgekehrte Propoſition (was zufällig exiſtirt, exiſtirt irgend einmal nicht) nichts an, als die Bedingungen, unter denen allein erkannt werden kann, ob etwas nothwendig oder zufällig exiſtire; ſoll ſie daher als ein ſubjectiver Satz (wie ſie es denn iſt) ausgedrückt werden, ſo muſs ſie ſo vorgetragen werden: Von dem Object, von welchem man nicht weiſs, daſs es einmal nicht geweſen iſt, werden durch den allgemeinen Begriff keine zureichenden Merkmale von ſeiner (des Objects) Zufälligkeit gegeben, welches endlich ſtillſchweigend in eine objective Bedingung übergeht, gleich als ob es ohne dieſen Zuſatz gar keine Zufälligkeit gäbe, woraus denn der unächte und irrige Grundſatz entſpringt. Denn dieſe Welt, exiſtirt ſie ſchon zufällig, iſt ewig, d. h. in aller Zeit vorhanden, daſs alſo die Behauptung, es habe eine Zeit gegeben, da ſie nicht exiſtirte, (als eine Folgerung aus ihrer Zufälligkeit) übel angebracht iſt (S. III, §. 29).

Mit den erſchlichenen Principien ſind noch einige andere nahe verwandt, die zwar dem gegebenen intellectuellen Begriff nicht den Makel der ſinnlichen Erkenntniſs anhängen, durch die aber doch der Verſtand ſo irre geführt wird, daſs er ſie für Argumente, die vom Object hergenommen worden, anſieht, da ſie ſich doch nur durch ihre Uebereinſtimmung mit einem freien und ausgebreiteten Gebrauch des Verſtandes, nach ſeiner ihm eigenthümlichen Natur bei uns empfehlen. Sie gründen ſich daher eben ſo gut, wie die oben

aufgezählten, auf ſubjective Gründe, aber nicht auf Geſetze der ſinnlichen Erkenntniſs, ſondern auf die der intellectuellen ſelbſt, nehmlich auf Bedingungen, nach denen er von ſeinem Scharfſinn einen leichten und gewandten Gebrauch machen zu können ſcheint. Diejenigen Regeln zum Urtheilen, unter die wir uns willig fügen, und ſie wie Grundſätze bloſs darum befolgen, weil unſerm Verſtande, wenn wir von ihnen abgehen, faſt kein Urtheil mehr vom gegebenen Object übrig bleibt, mögen Grundſätze der Convenienz (*principia convenientiae*, der Uebereinſtimmung) heiſsen. Zu dieſer Claſſe gehören folgende:

a) Alles im Univerſum geſchieht nach der Ordnung der Natur (*Omnia in univerſo fieri ſecundum ordinem naturae*). Zu dieſem Princip bekennen ſich Epikur ohne alle Einſchränkung, alle Philoſophen aber mit einer ganz ſeltenen, nicht ohne die gröſste Nothwendigkeit zuläſsigen Ausnahme. Dies nehmen wir nicht darum an, weil wir im Beſitze einer weitläuftigen Erkenntniſs der Weltbegebenheiten nach allgemeinen Naturgeſetzen ſind, oder damit uns von dem Uebernatürlichen entweder die Unmöglichkeit oder doch die allergeringſte hypothetiſche Möglichkeit begreiflich ſeyn möchte; ſondern darum, weil, ſo wie man ſich von der Naturordnung entfernen wollte, aller Verſtandesgebrauch völlig aufhören würde, und die vermeſſene Berufung auf das Uebernatürliche ein Ruhebette für einen faulen Kopf iſt. Aus eben dem Grunde ſondern wir die comparativen Wunder (*miracula comparativa*), nehmlich den Einfluſs der Geiſter mit aller Sorgfalt von der Erklärung der Phänomene ab, weil ſonſt der Verſtand, bei einer völligen Unbekanntſchaft mit der Natur derſelben, zu ſeinem groſsen Nachtheil ſich vom Lichte der Erfahrung, die ihn allein zum Erwerb der zum Urtheilen nöthigen Geſetze in Stand ſetzet, ab, und zu Schattenbildern von uns unbekannten Dingen und Urſachen wenden würde.

b) Man muſs die Principien nicht ohne die gröſste Nothwendigkeit vermehren (*principia*

Digitized by Google

non eſſe multiplicanda praeter ſummam neceſſitatem). Dieſer Satz iſt eine Begünſtigung der Einheit (*favor unitatis*), die dem philoſophiſchen Geiſte, von dem dieſer bekannte Kanon ausfloſs, eigen iſt. Wir geben dieſem Satze aber nicht darum unſere Stimme, weil wir eine Einheit der Urſachen in der Welt entweder durch Vernunft oder Erfahrung erkennen, ſondern weil wir dieſe Einheit allererſt auf Antrieb des Verſtandes aufſuchen, welcher bei der Erklärung der Erſcheinungen nur um ſo viel weiter gekommen zu ſeyn ſcheint, als es ihm von demſelben Princip zu der gröſsten Anzahl des Bedingten hinabzuſteigen vergönnt iſt.

c) Die Materie entſteht und vergeht nicht (*nihil omnino materiae oriri aut interire*), und, alle Veränderungen in der Welt betreffen nur die Form. Dieſes Poſtulat haben auf Empfehlung des gemeinen Menſchenverſtandes alle Schulen der Philoſophie angenommen, nicht als ob man es für ein erprobtes oder durch Gründe *a priori* erwieſenes gehalten hätte, ſondern darum, weil, ſobald man ein Entſtehen oder Vergehen der Materie zugiebt, ſogleich gar nichts Beſtändiges und Dauerndes mehr übrig bleiben würde, das zur Erklärung der Erſcheinungen nach allgemeinen und immerwährenden Geſetzen und folglich zum Gebrauche des Verſtandes dienen könnte. (S. III, §. 30).

Hierher gehört der gewöhnliche Fehler der Erſchleichung der Rechtslehrer, dasjenige rechtliche Princip, was ein Gerichtshof, zu ſeinem eigenen Behuf (alſo in ſubjectiver Abſicht) anzunehmen befugt, ja ſogar verbunden iſt, um über jedes Einem zuſtehende Recht zu ſprechen und zu richten, auch objectiv, für das, was an ſich ſelbſt recht iſt, zu halten; da das erſtere doch von dem letztern ſehr unterſchieden iſt (K. 141).

3. Ein ſolcher metaphyſiſcher Fehler des Erſchleichens und gleichſam eine optiſche Illuſion in dem Selbſtbewuſstſeyn deſſen, was man thut, zum Unterſchied deſſen, was man empfindet, die auch der Verſuchteſte nicht

Digitized by Google

völlig vermeiden kann, iſt auch die, daſs wir die moraliſche Triebfeder für ſinnlichen Antrieb nehmen (eine Täuſchung des innern Sinnes). Die unmittelbare Beſtimmung des Willens durch die Vernunft iſt der Grund eines Gefühls der Luſt, und nun ſcheint es uns, als wenn dieſes Gefühl der Luſt der Beſtimmungsgrund des Willens wäre, und das iſt eine Subreption oder Erſchleichung, ſ. Achtung. (P. 209 ff.).

Kant de mundi ſenſib. atque intellig. forma et princip. §. 24 — 30.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 109 ff.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. III. Hauptſt. §. 36. S. 141.

Fehltritte der Urtheilskraft,

falſche Beurtheilungen, *lapſus iudicii*, *iudicii eclipſes*. Eine Unrichtigkeit, welche ſich in der Subſumtion des Beſondern unter das Allgemeine findet. Einen ſolchen Fehltritt thut z. B. die Urtheilskraft, wenn ſie die reinen Verſtandesbegriffe auch auf Gegenſtände anwendet, auf die ſie nicht angewendet werden können; ſie ſubſumirt dann nehmlich einen Gegenſtand (des Beſondern) darunter, der nicht unter denſelben (dieſes Allgemeine) gehört. Dieſen Fehltritt thut die Urtheilskraft z. E., wenn ſie die ganze Welt, die kein Erfahrungsgegenſtand, ſondern eine Vernunftidee iſt, unter den reinen Verſtandesbegriff der Wirkung, und die Vernunftidee Gott unter den reinen Verſtandesbegriff der Urſach ſubſumirt, und dadurch die Entſtehung der Welt zu erkennen vermeint; weil alle Gegenſtände in der Welt unter dieſe reine Verſtandesbegriffe Wirkung und Urſache ſubſumirt, und ihre Entſtehung dadurch erkannt werden kann (B. 174).

Digitized by Google

Feind,

ungerechter, *hoſtis iniuſtus*, *ennemi injuſte*. Ein Feind, deſſen öffentlich (es ſei wörtlich, oder thätlich) geäuſserter Wille eine Maxime verräth, nach welcher, wenn ſie zur allgemeinen Regel gemacht würde, kein Friedenszuſtand unter Völkern möglich, ſondern der Naturzuſtand verewigt werden müſste (K. 225). Ihm iſt der gerechte Feind entgegengeſetzt, welcher ein ſolcher iſt, dem zu widerſtehen ich unrecht thun würde. Eigentlich iſt jeder Feind ungerecht, oder der Begriff ungerecht iſt im Begriff Feind enthalten; denn ein Feind iſt der, welcher ſich fortgeſetzt bemühet, die Rechte des Andern mit Gewalt zu verletzen. Rechte verletzen heiſst aber ungerecht ſeyn, ſ. Recht.

2. Der gerechte Feind iſt alſo eigentlich nicht mein Feind, ſondern nur derjenige, der ſein Recht gegen meine fortgeſetzten Bemühungen, ihm unrecht zu thun, fortgeſetzt vertheidigt und durchzuſetzen bemühet iſt. Die Ausdrücke gerechter und ungerechter Feind ſind aber einmal gewöhnlich. Der Begriff Feind gehört überhaupt nur in die Lehre vom Recht im Naturzuſtande. Das Völkerrecht iſt nun, weil die Staaten bis jetzt keinen gemeinſchaftlichen Richter auf Erden über ſich erkennen, alſo gegen einander im Naturzuſtande leben, ein ſolches, in welchem ein jeder Staat in ſeiner eigenen Sache Richter iſt. Und in dieſem nennt man einen ungerechten Feind denjenigen, der ſein Recht nach ſolchen Maximen mit Gewalt durchzuſetzen bemühet iſt, die allen Frieden unmöglich machen (K. 226).

3. So iſt derjenige ein ungerechter Feind, der öffentliche Verträge verletzt; denn man kann von der Maxime, die eine ſolche Willensäuſserung verräth, ſicher behaupten, daſs ſie, als allgemeine Regel gedacht, allen Frieden unmöglich macht, der ſich immer auf Verträge gründen muſs. Von einer ſolchen Maxime kann

Digitized by Google

man auch vorausſetzen, daſs ſie die Sache aller Völker betrifft, deren Freiheit dadurch bedrohet wird, und die dadurch aufgefordert werden, ſich gegen einen ſolchen Unfug zu vereinigen und ihm die Macht dazu zu nehmen. Doch wäre es wiederum ungerecht, wenn die Völker ihre Bemühungen, einem ungerechten Feinde ſeine Macht zu nehmen, ſo weit treiben wollten, daſs ſie ſich in ſein Land zu theilen, und ſo gleichſam einen Staat auf der Erde verſchwinden zu machen, ſuchen wollten. Denn das wäre eine Ungerechtigkeit gegen das Volk, welches ſein urſprüngliches Recht, ſich in ein gemeines Weſen zu verbinden, nicht verlieren kann. Sondern die verbündeten Völker können dieſes Volk nöthigen, eine neue Verfaſſung anzunehmen, die der Neigung zum Kriege ungünſtig iſt. Uebrigens iſt auch der Ausdruck, eines ungerechten Feindes im Naturzuſtande, pleonaſtiſch, d. h. er hat eine Beſtimmung zu viel. Denn der Naturzuſtand iſt ſelbſt ein Zuſtand der Ungerechtigkeit, folglich liegt der Begriff ungerecht ſchon in dem Begriff Naturzuſtand (K. 226).

Feld der Begriffe,

ſ. Gebiet.

Fertigkeit,

habitus, *habilité*. Ein gewiſſer Grad der Willkühr oder auch des Willens, der durch den oft wiederholten Gebrauch ſeines Vermögens zu handeln erworben wird (A. 35).

2. In der Tugendlehre (T. 49) erklärt Kant die Fertigkeit für eine Leichtigkeit zu handeln und eine ſubjective Vollkommenheit der Willkühr, und in der Anthropologie (A. 35) ſagt er doch: die Leichtigkeit etwas zu thun (*promtitudo*) muſs mit der Fertigkeit in ſolchen Handlungen nicht verwechſelt werden; wie läſst ſich das vereinigen? Kant nimmt in der erſtern Stelle das Wort Leichtigkeit für eine Be-

Digitized by Google

ſchaffenheit der Willkühr, hingegen in der Anthropologie für eine Beſchaffenheit des mechaniſchen Vermögens; daher iſt die Erklärung in der Anthropologie vorzuziehen. Kant hat in der erſtern Stelle eigentlich ſagen wollen: Fertigkeit iſt, als Leichtigkeit zu handeln, eine ſubjective Vollkommenheit der Willkühr. Beſſer aber iſt es, wenn das Wort Leichtigkeit für das mechaniſche Vermögen und das Wort Fertigkeit für die Willkühr vorbehalten bleibt. Wer das Clavier mit Leichtigkeit ſpielt, kann es, wenn er will; der aber iſt ein fertiger Clavierſpieler, der durch öfteres Clavierſpielen ſich daſſelbe zur Gewohnheit gemacht hat, ſo daſs es ihm nothwendig geworden iſt.

3. Die Fertigkeit iſt entweder eine natürliche, oder eine moraliſche, auch freie (*habitus libertatis*). Die natürliche beruht auf Angewöhnung (*aſſuetudo*), und iſt eine der Willkühr durch öfters wiederhohlte Handlung zur ſubjectiv praktiſchen Nothwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit des Handelns, d. i. Gewohnheit. Die moraliſche oder freie beruht auf Freiheit, und iſt eine Fertigkeit, nicht der Willkühr, ſondern des Willens (T. 49).

4. Der Wille iſt nehmlich ein Vermögen, ſich durch die Vorſtellung des Geſetzes im Handeln zu beſtimmen; bei ihm heiſst es: ich will, weil es die Pflicht gebietet. Daher kann man die Tugend nicht ſo erklären, ſie ſei die Fertigkeit in rechtmäſſigen freien Handlungen, denn da wäre ſie bloſs Mechanismus in der Kraftanwendung; ſondern Tugend iſt moraliſche Stärke in der Befolgung ſeiner Pflicht. Aber man kann ſagen: ſie beſteht in der Fertigkeit, ſich zu freien geſetzmäſsigen Handlungen durch die Vorſtellung des Geſetzes zu beſtimmen (A. 35. T. 49). Tugend iſt alſo nicht eine Fertigkeit der Willkühr durch Gewohnheit, ſondern eine Fertigkeit des Willens, (d. h. des Begehrungsvermögens, deſſen innerer Beſtimmungsgrund, folglich ſelbſt das Belieben, in der Vernunft des Subjects angetroffen wird (K. V.), in freien geſetz-

mäſsigen Handlungen ſich durch die bloſse Idee des Geſetzes zu beſtimmen. Die Pflicht ſoll niemals zur Gewohnheit werden, ſondern immer ganz neu und urſprünglich aus der Denkungsart hervorgehen (A. 36).

Kant. Anthropologie. §. 10. S. 35 f.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Tugendl. Einleit. XIV. Anmerk. S. 49.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. I. S. V.

Feſt,

ſtarre, *rigidum.* Der Cörper iſt feſt, deſſen Theile nicht durch jede Kraft an einander verſchoben werden können, die folglich mit einem gewiſſen Grade von Kraft dem Verſchieben widerſtehen (N. 88). So ſagt man, das Glas, das Eis iſt feſt, beſſer ſtarre, wenn ſich die Theile deſſelben nicht an einander verſchieben laſſen, ſondern ſich von einander trennen, wenn der Grad der Kraft, der das Verſchieben bewirken ſoll, zu groſs wird, ſ. flüſſig.

2. Man ſagt gewöhnlich, der Cörper iſt feſt, deſſen Theile ſo ſtark zuſammenhängen, daſs ſie der Trennung einen merklichen Widerſtand entgegen ſetzen, der ſich nicht durch das Gewicht der einzelnen Theile allein überwinden läſst. Allein das iſt unrichtig; im Flüſſigen kann man die Theile ohne alle Kraft an einander verſchieben, aber nicht ohne alle Kraft von einander trennen. Dem Flüſſigen iſt alſo das Starre oder Feſte entgegengeſetzt, dies iſt aber nicht das Solide, denn dieſes iſt dem Hohlen entgegengeſetzt, und auch das Flüſſige iſt ſolide, d. h. erfüllt den Raum oder iſt undurchdringlich (S. III, 565). Wie wenn man das Feſte dem Loſen, d. i. deſſen Theile nicht zuſammenhängen, das Starre dem Flüſſigen und das Solide dem Hohlen und Leeren entgegenſetzte? Das Eis, wenn es nicht in Staub zermalmt iſt, iſt feſte; aber auch das Waſſer iſt feſt, denn es

Digitized by Google

gehört eine Kraft dazu, die Theile deſſelben von einander zu reiſsen; das Eis iſt ſtarre, das Waſſer iſt flüſſig, das Eis iſt ſolide, aber auch das Waſſer iſt ſolide, wie jeder Cörper. Aber ein Cörper hat Poren, in welchen es an dem Soliden fehlt, das den Cörper ausmacht, dieſe ſind hohl; und der Raum, wenn ich die Materie, die ihn erfüllt, aus demſelben wegdenke, iſt leer.

Fetiſchdienſt,

Heidenthum. Dieſes Wort bedeutet eine Art Gottesdienſt. Man nimmt es für einen ſolchen Gottesdienſt, in welchem ſtatutariſche Gebote, Glaubensregeln und Obſervanzen (das Aeuſſerliche oder Auſserweſentliche der Religion) die Grundlage und das Weſentliche ausmachen (R. 276 f. F. 75). So ſagt man, der Judaismus iſt ein Fetiſchdienſt, weil der Jude durch Herplappern ſeiner Gebete, bei denen er ganz andere Gedanken hat, und wohl gar durch Zeichen mit andern Menſchen handelt, Gott zu dienen meint. Das Wort Fetiſſo oder Fetiſch iſt portugieſiſch, und bedeutet eine Bezauberung (Allgem. Hiſtorie der Reiſen zu Waſſer und zu Lande. 4. B. S. 177); man will nehmlich beim Fetiſchdienſt durch ganz natürliche Mittel (z. B. das Herplappern eines Gebets) übernatürliche Wirkungen (z. B. das Wohlgefallen Gottes) hervorbringen, welches, von der Einwirkung auf den Teufel gebraucht, Zaubern heiſst. Was alſo die Zauberei in Anſehung des Teufels iſt, das iſt der Fetiſchdienſt in Anſehung Gottes (R. 273), ſ. Heidenthum.

2. Handlungen, die für ſich ſelbſt nichts Gott wohlgefälliges (moraliſches) enthalten, doch als Mittel brauchen, das göttliche unmittelbare Wohlgefallen und hiermit die Erfüllung gewiſſer Wünſche zu erwerben, heiſst: Fetiſchmachen. Dieſer Ausdruck iſt von der Religion der Neger hergenommen, die insbeſondere die

Religion der Fetiſche heiſst, und eine Art von Götzendienſt iſt, welcher ſo tief ins Läppiſche ſinkt, als es nur immer von der menſchlichen Natur möglich zu ſeyn ſcheint. Eine Vogelfeder, ein Kühhorn, eine Muſchel, oder jede andre gemeine Sache, ſobald ſie durch einige Worte eingeweihet worden, iſt ein Gegenſtand ihrer Verehrung und Anrufung in Eidſchwüren (S. II, 372), ſ. Eid, 3. Das unmittelbare göttliche Wohlgefallen und die Erfüllung gewiſſer Wünſche durch daſſelbe wäre eine übernatürliche Wirkung, die nur dadurch in den Gedanken des Fetiſchmachenden möglich iſt, daſs er vermeintlich auf Gott wirkt, um jenes Wohlgefallen und dadurch die Erfüllung ſeiner Wünſche hervorzubringen, ſ. Afterdienſt, 11 ff.

3. Der Fetiſchglaube iſt die Ueberredung, daſs, was weder nach Natur, noch nach moraliſchen Vernunftgeſetzen etwas wirken kann, doch allein ſchon das Gewünſchte wirken werde, wenn man nur feſtiglich glaubt, es werde dergleichen wirken, und dann mit dieſem Glauben gewiſſe Förmlichkeiten verbindet (R. 300). So iſt alles Beginnen in Religionsſachen, wenn man es nicht bloſs moraliſch nimmt, ſondern für ein an ſich Gott wohlgefällig machendes, mithin durch ihn alle unſere Wünſche befriedigendes Mittel ergreift, ein Fetiſchglaube. Selbſt der beſſer überzeugte Menſch ſucht immer noch einen Schleichweg, die beſchwerliche Bedingung der göttlichen Gnade (das Sittlichgute zu thun) zu umgehen, und wähnt, daſs, wenn er nur die Weiſe (die Förmlichkeit) begeht, Gott das wohl für die That ſelbſt annehmen werde (R. 300). So iſt alſo der Fetiſchglaube der Wahn des Beſitzes einer Kunſt, durch ganz natürliche Mittel eine übernatürliche Wirkung zuwege zu bringen (R. 273). Dieſe übernatürliche Wirkung müſste dann freilich eine überſchwengliche Gnade Gottes genannt werden, wenn es nicht vielmehr eine im faulen Vertrauen erträumte Gnade, oder wohl gar ein erheucheltes Vertrauen ſelbſt wäre (R. 300 f.).

Digitized by Google

Fetiſchglaube,

ſ. Fetiſchdienſt, 3.

Fetiſchmachen,

ſ. Fetiſchdienſt, 2.

Figur,

logiſche, *figura logica*, *figure de Logique*. Die Sprache der Logik nennt die vier Fälle, nach welchen in einem Vernunftſchluſſe der Begriff, den die beiden Vorderſätze gemeinſchaftlich haben, in Anſehung der beiden andern, jedem Vorderſatze eigenthümlichen Begriffe, geſtellt werden kann, ſo daſs er entweder in beiden Vorderſätzen das Subject, oder das Prädicat, oder in dem einen das Subject und in dem andern das Prädicat iſt (welches zwei Fälle giebt), die Figur des Vernunftſchluſſes. Wenn nehmlich M den gemeinſchaftlichen Begriff, S aber das eigenthümliche Subject und P das eigenthümliche Prädicat bedeutet, ſo laſſen ſich, wenn der Platz zur Linken die Stelle des Subjects bedeutet, die vier Fälle ſo bezeichnen:

I	II	III	IV
MP	SM	MP	SM
SM	SM	MP	MP.

Von dieſer Figur haben dieſe vier Fälle auch allem Anſehen nach den Namen der vier Figuren; ſie heiſsen, nach der Ordnung der mit römiſchen Zifern bezeichneten Zahlen, die erſte, zweite, dritte und vierte Figur. Die drei Begriffe (S P M) hat man Glieder (*terminos*), den gemeinſchaftlichen Begriff (M) aber das Mittelglied (*medius terminus*) genannt. Z. B. in den beiden Vorderſätzen:

a) Alle Menſchen ſind ſterblich;
b) Cajus iſt ein Menſch;

iſt der Begriff Menſch beiden Vorderſätzen gemeinſchaftlich, und folglich das, was hier mit M bezeichnet iſt, und heiſst das Mittelglied; der Begriff ſterb-

lich ist das dem Vordersatze a, und der Begriff Cajus das dem Vordersatze b, eigenthümliche Glied. Folglich ist in dem Vordersatze a das Mittelglied das Subject und das eigenthümliche Glied das Prädicat. Im Vordersatze b ist es umgekehrt. Daher stehen nun diese beiden Vordersätze in der ersten Figur.

2. Von den beiden Vordersätzen hat man denjenigen, den man an die Spitze des Vernunftschlusses stellt, und der der Satz ist, aus dem man einen neuen Satz, den Schlufssatz, herleiten will, den Obersatz (*propositio maior*), und den andern Vordersatz den Untersatz (*propositio minor*) genannt. Der Vordersatz a in 1. ist der Obersatz, der Vordersatz b. der Untersatz.

3. Den eigenthümlichen Begriff des Obersatzes nennt man das Vorderglied (*terminus maior*), den eigenthümlichen Begriff des Untersatzes das Hinterglied *) (*terminus minor*), auch heifsen die Vordersätze (die beiden Sätze, aus welchen der Schluss gezogen wird) die Prämissen. Jeder Satz ist aber allgemein oder besonders bejahend, oder allgemein oder besonders verneinend, dies giebt für jeden dieser vier Fälle im Obersatze vier Fälle im Untersatze, folglich für jede Figur 16 Fälle. Nun sollen die vier Selbstlauter: A, E, I, O, die vier Fälle für jeden Vordersatz ausdrücken. Wir bezeichnen also mit allen Logikern einen

allgemein bejahenden Satz mit A;
allgemein verneinenden Satz mit E;
besonders bejahenden Satz mit I;
besonders verneinenden Satz mit O.

Folglich hat, wenn der Buchstabe zur Linken den Obersatz bedeutet, jede Figur folgende 16 Fälle:

---

*) Wolff (vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes 4. Cap. §. 6) nennt das Subject das Vorderglied und das Prädicat das Hinterglied. Obige Benennung ist nach Lamberts Organon Dianoiol. §. 197.

Digitized by Google

AA EA IA OA
AE EE IE OE
AI EI II OI
AO EO IO OO.

Da wir hier nur die Form betrachten, ſo werden dieſe 16 Fälle hier ſämmtlich für wahr angenommen; es können aber beide Sätze oder einer ganz oder zum Theil wahr oder falſch ſeyn, man muſs daher aus andern Gründen wiſſen, ob die beiden Glieder eines jeden Satzes von einander allgemein oder beſonders bejaht oder verneint werden müſſen. Lambert conſtruirt die Vernunftſchlüſſe auf folgende Art: man ſtelle ſich alle die Individuen, die unter einem Begriff enthalten ſind, in einer Linie vor, ſo wird die Länge dieſer Linie die Ausdehnung des allgemeinen Begriffs figürlich vorſtellen. Z. B. Alle M ſind P zeichne man ſo, wie in Fig. 28.

Man ſieht hier, daſs P eine gröſsere Ausdehnung hat als M. Euler conſtruirt eben dieſes durch Cirkel, wie in Fig. 29. Der Cirkel M ſtellt das Subject des Satzes vor, das gänzlich innerhalb des Cirkels P fällt, der das Prädicat bedeutet.

4. Die Conſtruction eines ganzen Schluſſes in der erſten Figur iſt nach Lambert in Fig. 30. und nach Euler in Fig. 31. vorgeſtellt.

Dieſe Conſtruction giebt uns auſser den beiden gezeichneten: alle M ſind P, und alle S ſind M, folgende 4 Sätze:

1. Etliche M ſind S; weil M weiter reicht als S, oder nicht unter allen Theilen der Linie Mm Theile der Linie Ss liegen;

2. Etliche P ſind M; aus eben den Gründen;

Digitized by Google

3. Etliche P ſind S; aus den nehmlichen Gründen.

4. Alle S ſind P; denn alle Theile der Linie S liegen unter P.

In den beiden letzten wird P mit S verglichen, und ſie werden daher Schlufsſätze genannt. Man hat aber feſtgeſetzt, dafs das eigenthümliche Glied des Unterſazzes ſtets zum Subject des Schlufsſatzes genommen werden ſoll, alſo gilt nur der vierte zum Schlufsſatze in der erſten Figur. Die beiden erſten Sätze ſind aber gar keine Schlufsſätze, weil ſie blofs die umgekehrten Sätze der beiden gezeichneten ſind, und ſich durch die Umkehrung finden laſſen, indem jeder allgemeine Satz ſich zu einem beſondern umkehren läſst. Und ſo haben wir nun in den conſtruirten Figuren (30 u. 31) einen vollkommenen Vernunftſchluſs *(ſyllogismus)* in der erſten Figur, nehmlich:

Oberſatz ..... Alle M ſind P.
Unterſatz ..... Alle S ſind M.
Schlufsſatz. folglich, Alle S ſind P.

Und ich kann die Richtigkeit des Schlufsſatzes in der Figur anſchauen. Es fragt ſich nun, ob man in allen 16 Fällen jeder der vier Figuren, aus jeglichen zwei Sätzen, die einen Begriff mit einander gemein haben, einen dritten Satz richtig folgern kann. Dieſe Frage kann man nach obiger Conſtruction auch ſo ausdrücken: Sind die beiden Sätze, die man annimmt, immer beſtimmt genug, ſo dafs, wenn man den einen gezeichnet hat, der Ort für den andern dadurch zugleich auch beſtimmt iſt?

5. Dieſe Frage beantwortet unſere Conſtruction.

a. Läſst ſich nichts ſchlieſsen, ſo oft beide Prämiſſen verneinend ſind. Z. B. die Sätze:

Digitized by Google

Kein M ist P.
Kein S ist M.

Der erste wird construirt nach Lambert wie Fig. 32. nach Euler wie Fig. 33.

Nun ist die Linie oder der Cirkel M für den zweiten Satz gezeichnet. Unter diese, oder in denselben soll nun die Linie oder der Cirkel S nicht gezeichnet werden; ob sie aber vor, oder nach, oder zwischen M und P, oder unter P gezeichnet werden sollen, geben die Sätze nicht an. Folglich läfst sich aus zwei verneinenden Sätzen kein Schluss ziehen. Hierdurch fallen nun schon von den 16 Fällen (der Figur in 3.) folgende 4 weg:

EE OE
EO OO

b. Folgt auch aus zwei besondern oder Particularsätzen kein Schluss. Z. B. die Sätze:

Etliche M sind P.
Etliche S sind M.

Von diesen wird der erste construirt nach Lambert, wie Fig. 34., nach Euler, wie Fig. 35.

Der zweite oder Untersatz läfst aber unbestimmt, wo ich einen Theil der Linie oder des Cirkels S unter oder in M hinzeichnen soll, so dafs er zum Theil oder ganz, oder gar nicht unter oder in P zu stehen kömmt. Hierdurch fallen wieder von jenen 16 Fällen (in 3) folgende weg:

II OI
IO OO

Aber OO fiel schon weg, weil es zwei verneinende Sätze sind, also fehlen an jenen 16 schon 7 Fälle, die nicht schliefsen, und es sind noch folgende 9 übrig:

Digitized by Google

AA	EA	IA	OA
AE	—	IE	—
AI	EI	—	—
AO	—	—	—

6. Von dieſen 9 Fällen fällt noch IE weg. Es iſt nehmlich die Regel, daſs der eigenthümliche Begriff des Unterſatzes das Subject des Schluſsſatzes werden muſs. Nun conſtruire man den Satz I, Einige M ſind P, z. B. wie Fig. 34. und 35.

Wollte man nun den Satz: Kein S iſt M, zeichnen, ſo weiſs man wieder nicht, ob auf der Seite, wo er unter oder in P käme, oder auf der andern; ſo daſs S nicht das Subject des Schluſsſatzes werden kann, wie es nach der Regel ſeyn ſollte. Aber da S gar nicht unter M kömmt, ſo ſieht man wohl, daſs

Einige P nicht S ſind,

nehmlich diejenigen, welche über M ſind. Dann wird aber S zum Prädicat gemacht, und alsdann iſt es der Fall EI in der Zeichnung. Denn der Satz E, z. B.

Kein M iſt P,

wird conſtruirt, wie in Fig. 32. und 33. oder der Satz:

Einige S ſind M,

wie Fig. 34 und 35, nur daſs P, S heiſsen, und unter M in Fig. 34. ſtehen muſs, ohne beſtimmen zu können, ob der übrige Theil, der nicht unter M ſtehet, ganz, oder zum Theil, oder gar nicht, unter P kömmt; aber es läſst ſich dann doch ſchlieſsen;

Einige S ſind nicht P,

nehmlich diejenigen, die unter M ſtehen. Folglich bleiben nur noch die 8 Fälle übrig:

Digitized by Google

AA	EA	IA	OA
AE	—	—	—
AI	EI	—	—
AO	—	—	—

Es ſei nun M das Mittelglied, C das eigenthümliche des Oberſatzes, B das eigenthümliche des Unterſatzes; ſo muſs B das Subject und C das Prädicat des Schluſsſatzes ſeyn. Wir wollen nun jeden der 8 Fälle nach den 4 Figuren durchgehen, um zu ſehen, ob ſie auch in jeder Figur möglich ſind oder nicht.

7. *a.* Der Fall AA. AA ſind zwei allgemein bejahende Prämiſſen, folglich ihre Conſtruction in der erſten Figur $\begin{matrix}MP\\SM\end{matrix}$ wie in Fig. 30 u. 31, nur B ſtatt S, und C ſtatt P geſetzt.

Die Prädicate C und M in den beiden Säzzen müſsten eigentlich, weil ihre Länge unbeſtimmbar iſt, punctirt werden. Aber es bleibt unbeſtimmt, ob die Puncte von M unter C kommen oder nicht. Daher werden C, M und B gleich groſs gemacht.

Aber nun ſchlieſsen auch AA in der zweiten Figur $\begin{matrix}SM\\PM\end{matrix}$ nicht. Denn dieſe Figur ſieht, mit unſern Buchſtaben bezeichnet, ſo aus: $\begin{matrix}CM\\BM\end{matrix}$, und CM conſtruirt wie Fig. 28 u. 29, nur ſtatt P und M, M und C geſetzt.

Aber wo zeichnen wir nun den Satz: Alle B ſind M, hin, ganz, oder zum Theil, oder gar nicht unter oder in C? Folglich ſchlieſsen AA nicht in der zweiten Figur. In den drei übrigen Figuren aber ſchlieſſen ſie.

Digitized by Google

8. *b.* Der Fall AE. AE giebt, in der erſten Figur $\frac{MP}{SM}$, und wenn es in unſere Zeichen $\frac{MC}{BM}$ überſetzt wird, Fig. 36 u. 37. Hier müſste in der erſten Figur M auf beiden Seiten punctirt werden, wie jedes Prädicat. Nun iſt aber unbeſtimmt, ob B unter die Puncte von C kömmt, oder nicht, oder ſo wie Fig. 38, oder wie Fig. 39; folglich ſchlieſst in der erſten Figur AE nicht.

In der dritten Figur $\frac{MP}{MP}$ oder $\frac{MC}{MB}$ iſt die Zeichnung dieſelbe, alſo auch die Folge. In der zweiten und vierten Figur ſchlieſst AE.

9. *c.* Der Fall AI. AI ſchlieſst in der erſten und dritten Figur. Allein in der zweiten Figur $\frac{CM}{BM}$ iſt die Conſtruction des Oberſatzes wie Fig. 28. und 29, nur ſtatt P u. M, M u. C geſetzt. Nun bleibt aber unbeſtimmt, unter welchen Theil von M der Theil von B zu zeichnen iſt, der unter M gehört, oder ob er unter das ganze M gehört; folglich ſchlieſst AI in der zweiten Figur nicht. In der vierten Figur $\frac{CM}{MB}$ iſt es wieder zweifelhaft, welcher Theil von M unter B gehört, der, unter welchen C gehört, oder der andere, oder das ganze M; folglich ſchlieſst AI nicht in der vierten Figur.

d. Der Fall AO. In der erſten Figur $\frac{MC}{BM}$ iſt die Zeichnung des Oberſatzes wie Fig. 28 u. 29. nur ſtatt P, C geſetzt. Der Unterſatz läſst es unbeſtimmt, ob B unter Theile von C kömmt, unter denen etwa C nicht ſteht, oder gar nicht unter C. In dieſer Figur ſchlieſst alſo AO nicht; aber wohl in der zweiten. In der dritten Figur $\frac{MC}{MB}$

Digitized by Google

Fig. 28 u. 29. ist es wieder unbestimmt, wohin B kömmt, ob unter C oder nicht; also schliefst AO auch nicht in der dritten Figur. In der vierten Figur $\frac{CM}{MB}$ ist die Zeichnung des Obersatzes blofs umgekehrt. Da heifst die obere unbestimmte Linie M und die untere C, und da bleibt es unbestimmt, welche Theile von M nicht B sind, die welche über C stehen, oder ob es noch andere giebt.

10. *e.* Der Fall EA schliefst in allen vier Figuren, in den ersten beiden bleibt er allgemein, in den letzten beiden wird er particular. Die Zeichnung von EA ist wie Fig. 36 u. 37. nur statt C, M u. B, B, M u. C gesetzt, welches den Schluss z. B. in der vierten Figur $\frac{CM}{MB}$ particular macht.

f. Der Fall EI schliefst in allen vier Figuren, und durchgängig particular verneinend. Die Zeichnung von EI ist nehmlich wie Fig. 36 u. 37., nur statt C, M u. B, B, M u. C, und was zur Rechten steht, zur Linken gesetzt, welches den Schluss in der vierten Figur $\frac{CM}{MB}$ particular verneinend macht.

g. Der Fall IA giebt in der ersten Figur $\frac{MC}{BM}$ den Obersatz wie Fig. 40 u. 35, nur in Fig. 35 statt M P, C M gesetzt. Es ist aber im Untersatze unbestimmt, unter welche Theile von M, B zu stehen kömmt, oder ob es unter das ganze M kömmt, wie Fig. 41, oder wie Fig. 42; folglich schliefst IA nicht für die erste Figur. In der zweiten Figur $\frac{CM}{BM}$ heifst die Linie M in Fig. 40 und die Puncte sind C, da ist es wieder unbestimmt, unter welche Theile von C das B kömmt, ob unter alle, oder nur unter einige, und im letzten Falle unter die, worunter C

ſtehet, oder nicht. Folglich ſchlieſst IA nicht für die zweite, aber wohl für die dritte und vierte Figur.

11. *h.* Der Fall OA giebt in der erſten Figur $\frac{MC}{BM}$ den Oberſatz wie Fig. 43. Hier bleibt es unbeſtimmt, ob B ganz, zum Theil, oder gar nicht unter C kömmt. Fig. 29, ſtatt P, M, nur C, B geſetzt; oder wie Fig. 35 ſtatt M, P, nur C, B geſetzt; oder wie Fig. 33 ſtatt M, P, auch C, B geſetzt. In der zweiten Figur $\frac{CM}{BM}$ heiſst nun C, was vorher M hieſs, und umgekehrt, und es bleibt wieder unbeſtimmt, wie B unter M zu ſteben kömmt. In der dritten Figur ſchlieſst OA. Allein in der vierten Figur $\frac{CM}{MB}$ bleibt wieder unbeſtimmt, unter welche Theile von B das M kömmt, unter die, unter welchen C ſtehet, oder unter welchen C nicht ſtehet, oder unter alle. Folglich ſchlieſst OA nicht in der vierten Figur.

12 Dies giebt für die erſte Figur 4 Fälle;
für die zweite Figur 4 Fälle;
für die dritte Figur 6 Fälle;
für die vierte Figur 5 Fälle;

für alle vier Figuren 19 Fälle.

Dieſe 19 Schluſsarten (*modos*) hat man nun mit ſoviel Wörtern benannt, welche ſo viel Sylben haben, als Sätze zum Schluſs gehören, und in welchen die Selbſtlauter A, E, I, O, die Beſchaffenheit der Sätze bezeichnen, nehmlich in der erſten Sylbe die Beſchaffenheit des Oberſatzes; in der zweiten Sylbe die Beſchaffenheit des Unterſatzes; in der letzten Sylbe die Beſchaffenheit des Schluſsſatzes. Es ſind folgende:

Digitized by Google

1. Figur: *Barbara*, *Celarent*, *Darii*, *Ferio*;
2. Figur: *Ceſare*, *Camejtres*, *Feſtino*, *Barocco*;
3. Figur: *Darapti*, *Felapton*, *Diſamis*, *Datisi*, *Bocardo*, *Ferijon*;
4. Figur: *Baralip*, *Calentes*, *Dibatis*, *Feſapo*, *Freſison*.

In dieſen Namen ſind auſser den Vocalen noch die Anfangsbuchſtaben, und ſodann auch die Conſonanten S, P, C, M von Bedeutung. Letztere zeigen an, welche Verwandlungen mit einer Schluſsart vorgenommen werden müſſen, um ihnen die Form eines Schluſſes der erſten Figur zu geben, nach folgendem lateiniſchen Vers:

S vult ſimpliciter verti, P verti per aecid.

M vult transponi, C per impoſſibile duci.

Das heiſst:

S bezeichnet die einfache Umkehrung (*converſio ſimplex*);

P bezeichnet die veränderte Umkehrung (*converſio per accidens*);

M bezeichnet eine Verſetzung der Prämiſſen (*metatheſis*);

C bezeichnet, daſs man anſtatt derjenigen Prämiſſe, welche die Sylbe, in der das C vorkömmt, bezeichnet, das Gegentheil des Schluſsſatzes (*contradictorium*) nehmen, und daſs ſtatt des Schluſsſatzes das Gegentheil derjenigen Prämiſſe, welche die Sylbe, in der C vorkömmt, bezeichnet, geſetzt werden muſs.

Wenn C aber zu Anfang des Worts ſtehet, ſo bezeichnet es etwas anders. Die Anfangsbuchſtaben der Worte B, C, D, F zeigen nehmlich an, auf welchen Fall der erſten Figur ſich der Schluſs zurückführen läſst,

Digitized by Google

welches ſich durch das Uebereinkommen dieſer Anfangsbuchſtaben erkennen läſst. Fängt ſich z. B. das Wort mit B an, ſo läſst ſich der Schluſs auf *Barbara* reduciren. Die übrigen Buchſtaben ſind blos zur Ergänzung und des Wohllauts wegen da. Geſetzt, man wollte den Schluſs in *Ceſare* in eine Schluſsart der erſten Figur umwandeln, ſo heiſst der Schluſs ſo:

Kein C iſt M	Kein Menſch iſt vollkommen;
Alle B ſind M	Gott *) iſt vollkommen;
Kein B iſt C	Alſo iſt Gott kein Menſch.

So zeigt das AnfangsC in *Ceſare* an, daſs es in die Schluſsart *Celarent* umgewandelt werden müſſe, das S hingegen, daſs der Oberſatz ſimpliciter oder einfach umgekehrt werden müſſe. Denn dieſe Wörter werden alle ſo getheilt, daſs die Sylben mit dem Vocal anfangen, z. B. *Ces-ar-e;* folglich gehört das S zur erſten Sylbe. Der Schluſs ſieht dann ſo aus:

Kein M iſt C	Was vollkommen iſt, das iſt kein Menſch;
Alle B ſind M	Gott iſt vollkommen;
Kein B iſt C.	Alſo iſt Gott kein Menſch.

13. Für die erſte Figur gelten folgende zwei Grundſätze:

a. Was von einem Begriffe allgemein bejahet wird, wird auch von allen dem bejahet, was unter ihm enthalten iſt. Dies nennt man das *Dictum de omni* (den Satz von Allem);

---

*) Es iſt zu merken, daſs in der Logik die einzelnen Urtheile, in denen das Subject ein Individuum iſt, gleich den allgemeinen behandelt werden. Gott iſt alſo hier ſo viel als alle B, weil es nicht mehr als einen giebt.

Digitized by Google

b. Was von einem Begriffe allgemein verneinet wird, wird auch von allem dem verneinet, was unter ihm enthalten ist. Dies nennt man das *Dictum de nullo* (den Satz von Keinem).

Weil nun diese Grundsätze sich auf die Schlufsarten der drei übrigen Figuren nicht unmittelbar anwenden lassen, so führte man die Verwandlung derselben in die Schlufsarten der ersten Figur ein.

Lamberts Theorie von den vier Figuren.

14. Die erste Figur hat unstreitig darin einen Vorzug vor den drei übrigen, dafs ihr Schlufssatz, A, E, I und O, folglich von allen Arten Sätze seyn kann; da hingegen die zweite Figur lauter verneinende, die dritte lauter particulare und die vierte keinen allgemein bejahenden Schlufssatz hat. Man mufs daher zugeben, dafs die besten Sätze (die allgemein bejahenden) nur durch die erste Figur aus der blofsen Form der Vordersätze gefolgert werden; daraus folgt aber nicht die Unbrauchbarkeit der drei übrigen Figuren.

15. Da jede Figur von der andern verschieden ist, und jede dennoch auf Schlüsse führt, so sind unsere Schlüsse von viererlei Art, und jede von der andern specifisch verschieden. Die specifische Verschiedenheit dieser Schlufsarten mufs sich daher noch anders, als durch die vier Figuren

MP	SM	MP	SM
SM	SM	MP	MP

ausdrücken lassen; es kömmt demnach darauf an, wie man den specifischen Unterschied dieser vier Figuren, auf eine an sich verständliche Art, noch anders angeben könne. Es ist aber zu bemerken, dafs der Erfinder der Schlüsse und ihrer Figuren etwas willkührlich festgesetzt hat, was auch anders hätte bestimmt werden können.

Digitized by Google

Er ſetzte nehmlich den Satz unter die andern, deſſen eigenthümliches Glied das Subject des Schlufsſatzes werden ſollte, um in allen Figuren ein gleiches Geſetz einzuführen.

16. Im Reden und im ſchriftlichen Vortrage ſind wir nun an das in 15. angegebene, willkührliche Geſetz nicht gebunden. Die Mathematiker, die vielleicht am meiſten förmliche Schlüſſe, und am ſeltenſten Fehlſchlüſſe machen, binden ſich auch nicht daran. Sie fangen z. B. in der erſten Figur nicht bei dem Oberſatze an, ſondern bei dem Unterſatze, weil dieſer in der Anſchauung vor Augen liegt. Sie laſſen oft den Oberſatz ganz weg, ſo oft er dem Leſer von ſelbſt einfallen, oder aus dem Unterſatze und Schlufsſatze gefunden werden kann, oder citiren ihn blofs, oder machen auch den Schlufsſatz gleich wieder zum Unterſatze, indem ſie einen neuen Oberſatz damit verbinden. Es beruhet nehmlich bei den Schlüſſen der erſten Figur alles darauf: dafs von dem Subject eines bejahenden Satzes alles kann geſagt werden, was man von ſeinem Prädicate weifs; oder, was ſich von der Eigenſchaft einer Sache ſagen läſst, gilt von der Sache ſelbſt. Wenn nun dieſer Grundſatz beobachtet wird, ſo kömmt auf die Ordnung im Schluſſe nichts an. Dieſer Grundſatz, der Schluſs von dem Allgemeinen auf das darunter enthaltene Beſondere, iſt das Eigenthümliche der erſten Figur. Man drückt es auch ſo aus: Was von der Gattung gilt, das gilt auch von jeder Art derſelben, und es iſt nichts anders als die beiden Grundſätze in B. oder die *dicta de omni et nullo*.

17. Die zweite und dritte Figur hat es aber gar nicht mit Gattungen und Arten zu thun. Die zweite Figur leugnet die Subjecte von einander, weil ſie in den Eigenſchaften verſchieden ſind, und jeder Unterſchied der Eigenſchaften iſt hierzu hinreichend. Dieſe Figur hebt alſo die Confuſion der Begriffe auf. Man wird auch finden, dafs ſie in dieſen Fällen immer gebraucht werde. Dieſe Figur wird

Digitized by Google

demnach vornehmlich gebraucht, wenn zwei Sachen nicht ſollen verwechſelt oder confundiret werden; dieſes wird dadurch nothwendig verhindert, daſs man in der Sache A etwas findet, das in B nicht iſt.

18. Die dritte Figur giebt Beiſpiele und Ausnahmen, z. B. die Schluſsart *Darapti*:

Alle M ſind C	Die Erde iſt bewohnt;
Alle M ſind B	Die Erde iſt ein Planet;
Etliche B ſind C;	Folglich iſt wenigſtens ein Planet bewohnt.

und wir tragen alle *Exempla in contrarium* (Beiſpiele vom Gegentheil) in dieſer Figur vor. Die beiden Formeln dieſer Figur ſind dieſe:

a. es giebt B, die C ſind; denn M iſt B und C. Hier geben alſo die beiden Vorderſätze das Beiſpiel zu der Behauptung des Schluſsſatzes, nehmlich das M. Dieſes wird jedesmal ſtatt finden, wo alle Dinge Einer Art zwei verſchiedene Beſchaffenheiten haben.

b. es giebt B, die nicht C ſind; denn M iſt B und nicht C. Z. B. die Schluſsart *Felapton*:

Kein M iſt C
Alle M ſind B
Etliche B ſind nicht C.

Auf dieſe Art tragen wir die Sätze der dritten Figur mehrentheils in Form copulativer Sätze vor, die nur compendiöſe Vorſtellungen von mehrerern einfachen Sätzen ſind, die man theils der Kürze wegen, theils um des ganzen Zuſammenhangs willen ſo vorſtellt, weil wir das Subject nicht beidemal wiederholen und zwei Sätze daraus machen wollen. Z. B. Alle M ſind B und nicht C, folglich ſind etliche B nicht C. Zuweilen wird der eine Satz ganz weggelaſſen, wenn er

nehmlich an ſich offenbar iſt. Z. B. Kein Menſch iſt unſterblich; folglich ſind etliche vernünftige Weſen nicht unſterblich. Es fällt nehmlich in die Augen, daſs alle Menſchen vernünftige Weſen ſind.

19. Die vierte Figur hat Aehnlichkeit mit der erſten. In derſelben kommen wieder Arten und Gattungen vor, doch iſt ſie auch wieder von der erſten weſentlich verſchieden. In den Schluſsarten *Baralip*, *Dibatis*, *Feſapo*, *Freſiſon*, zieht man nehmlich den Schluſs von der Art auf die Gattung. In *Calentes* aber läugnet man die Art von dem, was von der Gattung geläugnet wird. Z. B. *Baralip*:

Alle C ſind M;	Alle Menſchen ſind ſterblich;
Alle M ſind B;	Alles, was ſterblich iſt, hat einen Cörper;
Etliche B ſind C.	Alſo ſind manche cörperliche Dinge Menſchen.

d. h. die ganze Art C gehört unter die Gattung M, M aber gehört unter das Geſchlecht B, folglich ſind etliche vom Geſchlecht B, C. In *Calentes* aber ſchlieſst man, wo die Gattung nicht iſt, da iſt auch keine von ihren Arten, z. B.

Alle C ſind M,
Kein M iſt B,
Kein B iſt C.

Hier wird von der Gattung M geleugnet, daſs ſie B iſt, alſo wird von dieſem B auch die Art von M geläugnet; da die Gattung M nicht unter B gehört, ſo iſt B auch nicht ein höherer Begriff von C, einer der Arten von M. Dieſe letzte Schluſsart gebrauchen wir demnach, wenn wir verneinend *a minori ad maius* (von der Art auf die Gattung) ſchlieſsen, weil die Gattung eher und häufiger vorkömmt, als eine von ihren Arten. Die Sache iſt klar, und bedarf weiter keiner Erläuterung. Die vierte Figur iſt daher

Digitized by Google

gleichſam die umgekehrte erſte Figur; denn ſo wie dieſe von der Gattung auf die Art ſchlieſst, ſo ſchlieſst die vierte Figur von der Art auf die Gattung, oder leugnet die Art von dem, was von der Gattung geleugnet wird.

20. Die Schlufsarten der vier Figuren unterſcheiden ſich demnach, wie wir geſehen haben, in Abſicht auf ihren Gebrauch weſentlich von einander, und zwar folgendergeſtalt:

a. Die erſte Figur eignet der Sache zu, was wir von ihrer Eigenſchaft wiſſen, z. B.

Alle M (eine Eigenſchaft) ſind C (Eigenſchaft der Eigenſchaft M)
Alle B (die Sache) ſind M
Alle B ſind C.

Dieſe Figur ſchlieſst alſo von der Gattung auf die Art: da alle Menſchen ſterblich ſind, und ich ein Menſch bin, ſo bin ich, der ich zur Gattung gehöre, ebenfalls ſterblich.

b. Die zweite Figur führt auf den Unterſchied der Dinge, und hebt die Verwirrung, oder Confuſion, in den Begriffen auf.

c. Die dritte Figur giebt Beiſpiele und Ausnahmen an allgemein ſcheinenden Sätzen.

d. Die vierte Figur findet Arten zu der Gattung, in *Baralip* und *Dibatis*: da alle Menſchen Thiere, und alle Thiere ſinnliche Weſen ſind, ſo ſind etliche ſinnliche Weſen Menſchen. Die vierte Figur zeigt aber auch, daſs die Art die Gattung nicht erſchöpfe, in *Feſapo* und *Freſiſon*, und leugnet in *Calentes* die Art von dem, was von der Gattung geleugnet wird.

21. Dieſe Beſtimmung des Unterſchiedes der vier Figuren zeigt überhaupt nur an, wo wir ſie natürlicher Weiſe, und ohne auf eine Auswahl zu denken, gebrau-

Digitized by Google

chen. In Anſehung der künſtlichen Verwandlung derſelben in die Schlufsarten der erſten Figur fällt aber aller Unterſchied unter ihnen weg.

22. Wir gebrauchen alſo jede Schlufsart da, wo uns die Sätze bekannter und geläufiger ſind, die jede Figur erfordert. Demnach beruht der Unterſchied der Figuren nicht nur auf ihrer Form, ſondern er dehnt ſich in Abſicht auf ihren Gebrauch auch auf die Sache ſelbſt aus, und jede gebrauchen wir da, wo ſie natürlicher iſt:

Die erſte zur Erfindung oder zum Beweiſe der Eigenſchaften eines Dinges;

die zweite zur Erfindung oder zum Beweiſe des Unterſchieds der Dinge.

die dritte zur Erfindung und zum Beweiſe der Beiſpiele und Ausnahmen;

die vierte zur Erfindung und Ausſchlieſſung der Arten einer Gattung.

23. Ob ferner die drei letzten Figuren weniger evident ſind, als die erſte, iſt eine Frage, die man deswegen bejahet hat, weil dieſe allein ſich auf das *Dictum de omni et nullo* (13) gründet. Die übrigen hat man bisher durch Umwege daraus hergeleitet, indem man ſie in die Schlufsarten der erſten Figur verwandelt hat. Dies rührte daher, weil das *Dictum de omni et nullo* nur für die erſte Figur deswegen dient, weil ſich ſeine Wahrheit auf die Natur der Sätze gründet. Eigentlich aber kann jede Figur für ſich und ſchlechthin aus der Natur der Sätze erwieſen werden, wie die erſte, und dieſes ergiebt ſich auch aus der Zeichnung dieſer Schlufsarten. Das *Dictum de omni et nullo* iſt auch nicht der Grund der Schlufsarten in der erſten Figur, weil die vorgetragene Art, die Schlufsarten zu beſtimmen, ſich auf die Natur der Sätze gründet, von

welcher dieſes *Dictum* nur eine Folge iſt. In der erſten Figur beruht alles auf den Begriffen von Arten und Gattungen, in der zweiten auf dem Begriff der Verſchiedenheit, in der dritten auf dem Begriff von Exempel, Beiſpiel. Wenn wir daher für jede Figur beſondere *Dicta* haben wollen, ſo werden es folgende ſeyn:

a. Für die erſte Figur: *Dictum de omni et nullo*: Was von allen A gilt, gilt von jedem A.

b. Für die zweite Figur: *Dictum de diverſo*: Dinge, die verſchieden ſind, kommen einander nicht zu.

c. Für die dritte Figur: *Dictum de exemplo*: Wenn man Dinge A findet, die B ſind, ſo giebt es A, die B ſind.

d. Für die vierte Figur: *Dictum de reciproco*: I. Wenn kein M, B iſt; ſo iſt auch kein B dieſes oder jenes M. II. Wenn C dieſes oder jenes B iſt, oder nicht iſt; ſo giebt es B, die C ſind, oder nicht ſind.

24. Hieraus erhellet zugleich, daſs das Mittelglied des Schluſſes, für ſich betrachtet,

in der erſten Figur ein Grund,
in der zweiten Figur die Verſchiedenheit,
in der dritten Figur ein Beiſpiel,
in der vierten Figur der Grund des Reciprocirens

iſt. Aus den Sätzen in 23, deren jeder für ſich, ohne allen Beweis, wahr iſt, und deren Wahrheit auf bloſser Entwickelung der Begriffe im Subjecte beruhet, läſst ſich die Zuläſſigkeit jeder Figur beſonders beweiſen.

25. In der zweiten Figur nehmlich ſind die Subjecte M und nicht M, folglich verſchieden.

Digitized by Google

In der dritten Figur ist das Subject beider Prämissen ein Beispiel, welches die Eigenschaften A und B, oder A und nicht B u. s. w. hat.

In der vierten Figur reciprocirt man, weil das Prädicat des Untersatzes zum Subject, und das Subject des Obersatzes zum Prädicat des Schlusssatzes gemacht wird; und diese Figur giebt an, wie es geschehen könne.

Kants falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren.

26. Kant zeigt nun folgendergestalt die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren (S. II, 113 ff.).

§. 1. Allgemeiner Begriff von der Natur der Vernunftschlüsse. Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen heifst urtheilen, das Ding selbst ist das Subject, das Merkmal das Prädicat. Die Vergleichung wird durch das Verbindungszeichen ist oder seyn ausgedrückt. Das Urtheil ist bejahend, wenn dieses ist oder seyn das Prädicat als ein Merkmal des Subjects bezeichnet, ist das Prädicat ein dem Subject entgegengesetztes Merkmal, so ist es verneinend. So ist ein Geist das Ding, das ich denke; zusammengesetzt ein Merkmal. Das Urtheil: ein Geist ist nicht zusammengesetzt, stellt vor, dass das Prädicat als Merkmal dem Dinge selbst widerstreite. Was ein Merkmal von dem Merkmale eines Dinges ist, das nennt man ein mittelbares Merkmal desselben. So ist nothwendig ein unmittelbares Merkmal Gottes, unveränderlich aber ein Merkmal des Nothwendigen und ein mittelbares Merkmal Gottes. Man siehet leicht, dass das unmittelbare Merkmal zwischen dem entfernten und der Sache selbst die Stelle eines Zwischenmerkmals (*nota intermedia*) vertrete; weil nur durch dasselbe das entfernte Merkmal mit der Sache selbst verglichen wird. Man kann aber auch ein Merkmal mit einer Sache durch ein Zwischenmerkmal verneinend vergleichen, dadurch, dass man erkennet, dass etwas dem unmittelbaren Merkmal einer Sache widerstreite. Zufällig ist das Gegentheil vom Nothwendigen, und kann also, nach dem Satze des

Digitized by Google

Widerſpruchs, kein Merkmal deſſelben ſeyn; nothwendig aber iſt ein Merkmal von Gott, und man erkennet alſo vermittelſt eines Zwiſchenmerkmals, daſs zufällig kein Merkmal von Gott ſeyn könne, ſondern Gott widerſpreche.

27. Hieraus folgt nun dieſe Realerklärung des Vernunftſchluſſes: ein Vernunftſchluſs iſt ein jedes Urtheil durch ein mittelbares Merkmal, oder mit andern Worten, er iſt die Vergleichung eines Merkmals mit einer Sache vermittelſt eines Zwiſchenmerkmals. Dieſes Zwiſchenmerkmal (*nota intermedia*) in einem Vernunftſchluſſe heiſst auch das mittlere Glied, oder das Mittelglied (*terminus medius*), und iſt der beiden Vorderſätzen gemeinſame Begriff, welches die andern Glieder ſind, iſt genugſam bekannt. Z. B. die menſchliche Seele iſt ein Geiſt. Zur Erkenntniſs der Wahrheit dieſes Satzes bedient man ſich des Zwiſchenmerkmals vernünftig, ſo daſs man vermittelſt deſſen das Prädicat ein Geiſt als ein mittelbares Merkmal der menſchlichen Seele anſieht. Dies giebt folgende drei Urtheile:

a) ein Geiſt iſt ein Merkmal des Vernünftigen;

b) vernünftig iſt ein Merkmal der menſchlichen Seele;

c) ein Geiſt iſt ein Merkmal der menſchlichen Seele.

(S. II, 114 ff.).

28. §. 2. Von den oberſten Regeln aller Vernunftſchlüſſe. Aus dem angeführten erkennet man, daſs die erſte und allgemeine Regel aller bejahenden Vernunftſchlüſſe ſei: ein Merkmal vom Merkmal iſt ein Merkmal der Sache ſelbſt (*nota notae eſt etiam nota rei ipſius*). Die erſte und allgemeine Regel aller verneinenden Vernunftſchlüſſe iſt: was dem Merkmal eines Dinges widerſpricht, widerſpricht dem Dinge ſelbſt (*repugnans notae repugnat rei ipſi*). Keine dieſer Regeln, ſagt Kant, iſt

ferner eines Beweiſes fähig. Denn ein Beweis iſt nur durch einen oder mehr Vernunftſchlüſſe möglich; die oberſte Formel aller Vernunftſchlüſſe beweiſen wollen, würde heiſsen im Cirkel ſchlieſsen. Allein daſs dieſe Regeln den allgemeinen und letzten Grund aller vernünftigen Schluſsart enthalten, erhellet daraus, weil diejenigen, die bisher von allen Logikern für die Regeln aller Vernunftſchlüſſe gehalten worden, den einzigen Grund ihrer Wahrheit aus dieſen beiden Regeln entlehnen müſſen. Das *Dictum de omni*, dér oberſte Grund aller bejahenden Urtheile (13. a.) lautet alſo:

> Was von einem Begriffe allgemein bejahet wird, wird auch von einem jeden bejahet, der unter ihm enthalten iſt.

Folgendes iſt der klare Beweisgrund hievon (S. II, 118 f.).

29. Derjenige Begriff, unter welchem andere enthalten ſind, iſt allemal als ein Merkmal von dieſen abgeſondert worden; was nun dieſem Begriff zukommt, das iſt ein Merkmal eines Merkmals, mithin auch ein Merkmal der Sachen ſelbſt, von denen er iſt abgeſondert worden, d. i. er kommt den niedern zu, die unter ihm enthalten ſind. Ein jeder, der nur einigermaſsen in logiſchen Kenntniſſen unterwieſen iſt, ſieht leicht ein, daſs dieſes *Dictum* lediglich um dieſes Grundes willen wahr ſei, und daſs es alſo unter jener erſten Regel ſtehe. Das *Dictum de nullo* ſteht in eben ſolchem Verhältniſſe gegen jene zweite Regel. Was von einem Begriffe allgemein verneint wird, das wird auch von allen denjenigen verneint, die unter demſelben enthalten ſind; denn derjenige Begriff, unter welchem dieſe andern enthalten ſind, iſt nur ein von ihnen abgeſondertes Merkmal. Was aber dieſem Merkmal widerſpricht, muſs auch den niedern widerſtreiten, die unter ihm ſtehen (S. II, 119).

30. §. 3. Von reinen und unvermiſchten Vernunftſchlüſſen. Es iſt jedermann, der Logik verſtehet, bekannt, daſs es unmittelbare Schlüſſe giebt.

Digitized by Google

Unmittelbare Schlüſſe ſind ſolche, da aus einem Urtheil die Wahrheit eines andern, ohne einen Mittelbegriff, unmittelbar erkannt wird. Wenn man aus dem Urtheile: alle Menſchen ſind ſterblich, das Urtheil herleitet, einige Menſchen ſind ſterblich, ſo hat man geſchloſſen, aber dieſer Schluſs war unmittelbar, denn es wurde kein anderes vermittelndes Urtheil zu dieſem Schluſſe erfordert. Ferner iſt es ein unmittelbarer Schluſs, wenn man aus den tauſend angeſtellten Verſuchen, daſs die Luft ſich zuſammendrücken läſst, auf ihre Elaſticität ſchlieſst. Man nennt einen ſolchen unmittelbaren Schluſs (*conſequentia immediata*) auch einen Verſtandesſchluſs; es hat nehmlich der Verſtand bei der Verknüpfung der Begriffe des Urtheils: alle Menſchen ſind ſterblich, auch die Vorſtellung: einige Menſchen ſind ſterblich. Um deswillen ſind dergleichen Schlüſſe auch keine Vernunftſchlüſſe. Es giebt aber noch eine Art unmittelbarer Schlüſſe, nehmlich die Schlüſſe der Urtheilskraft (durch die Induction und durch die Analogie). Die Logiker zählen verſchiedene Arten ſolcher unmittelbaren Schluſsfolgen, z. B. wenn man von allen auf etliche ſchlieſst, wenn man den Satz umkehrt, u. m. dergl. Unter dieſen unmittelbaren Schluſsfolgen ſind ohne Zweifel die durch die logiſche Umkehrung, imgleichen durch die Contrapoſition die vornehmſten. Man ſchlieſst nehmlich unmittelbar, wenn man das Subject des erſten Urtheils zum Prädicat des zweiten, und umgekehrt, das Prädicat des erſten Urtheils zum Subject des zweiten macht. Die Logiker nennen dies *conſequentia immediata per converſionem* (einen unmittelbaren Schluſs durch Umkehrung). Sie iſt entweder *converſio ſimplex* (reine oder einfache Umkehrung), oder *converſio per accidens* (veränderte oder particulare Umkehrung). Man verſetzt (contraponirt) ein Urtheil, wenn man Subject zum Prädicat und Prädicat zum Subject macht, vom neuen Subject das gleiche Gegentheil nimmt, und dabei die Qualität (Bejahung oder Verneinung des Subjects) ändert (S. II, 121).

Digitized by

31. Wenn nun ein Vernunftſchluſs nur durch drei Sätze geſchieht, nach den Regeln, die von jedem Vernunftſchluſſe vorher vorgetragen worden, ſo nennt ihn Kant einen reinen Vernunftſchluſs (*ratiocinium purum*). Iſt aber der Vernunftſchluſs nur dadurch möglich, daſs mehr als drei Urtheile mit einander verbunden ſind, ſo nennt er ihn einen vermengten Vernunftſchluſs (*ratiocinium hybridum*). Und nun zeigt Kant, daſs eigentlich bloſs die Schluſsarten der erſten Figur reine Vernunftſchlüſſe geben, daſs hingegen alle Schlüſſe nach den Schluſsarten in den übrigen drei Figuren vermengte Vernunftſchlüſſe ſind, die einen Verſtandesſchluſs unter ihren Vorderſätzen haben, der nur nicht angegeben, aber doch verſteckt darunter enthalten iſt. Setzet nehmlich, daſs zwiſchen die drei Hauptſätze noch ein unmittelbarer Schluſs müſſe geſchoben werden, und alſo ein Satz mehr dazu komme, als ein reiner Vernunftſchluſs erlaubt, ſo iſt es *ratiocinium hybridum* (ein vermengter Vernunftſchluſs, Baſtardvernunftſchluſs). Z. B. gedenket euch, es ſchlöſſe Jemand alſo:

Nichts was verweslich iſt, iſt einfach;
Mithin iſt kein einfaches verweslich;
Die Seele des Menſchen iſt einfach;
Alſo iſt die Seele des Menſchen nicht verweslich;

ſo würde er zwar keinen eigentlich zuſammengeſetzten Vernunftſchluſs haben, weil dieſer aus mehrern Vernunftſchlüſſen beſtehet, aber der Oberſatz iſt ein Verſtandesſchluſs durch die Contrapoſition. Wenn aber auch wirklich nur drei Urtheile in dem Vernunftſchluſſe ausgedrückt würden, allein die Folge des Schluſsſatzes wäre nur möglich, vermöge einer erlaubten logiſchen Umkehrung, Contrapoſition oder einer andern logiſchen Veränderung eines dieſer Vorderſätze, ſo wäre gleichwohl der Vernunftſchluſs ein *ratiocinium hybridum;* denn es kömmt hier gar nicht darauf an, was man ſagt, ſondern was man unumgänglich nöthig hat, dabei zu denken, wenn eine richtige Schluſsfolge ſoll vorhanden ſeyn. Nehmet einmal an, in dem Vernunftſchluſſe:

Digitized by Google

Nichts verwesliches ist einfach;
Die Seele des Menschen ist einfach;
Also ist die Seele des Menschen nicht verweslich;

sei nur in so ferne eine richtige Folge, als ich durch eine ganz richtige Umkehrung des Obersatzes sagen kann,

Nichts verwesliches ist einfach;
Folglich nichts einfaches ist verweslich;

so bleibt der Vernunftschluss immer ein vermischter Schluss, wenn ich auch die unmittelbare Folge nicht ausdrücke (S. II, 121 f.).

32. §. 4. In der sogenannten ersten Figur sind einzig und allein reine Vernunftschlüsse möglich, in den drei übrigen lediglich vermischte. Wenn ein Vernunftschluss unmittelbar nach einer von den zwei vorher (28) angeführten obersten Regeln geführt wird, so ist er jederzeit in der ersten Figur. Die erste Regel heisst also: ein Merkmal B von einem Merkmal C einer Sache A ist ein Merkmal der Sache A selbst. Hieraus entspringen drei Sätze:

C hat zum Merkmal B;
A hat zum Merkmal C;
Also hat A zum Merkmal B.

Es ist sehr leicht, dieses auf alle Arten, und insbesondere auf die verneinenden, Schlüsse anzuwenden, um sich zu überzeugen, dass, wenn sie diesem gemäss sind, sie jederzeit in der ersten Figur stehen. Es würde aber zu weitläuftig seyn, dieses hier zu zeigen und mit Beispielen zu erläutern. Man wird auch leichtlich gewahr, dass diese Regeln der Vernunftschlüsse nicht erfordern, dass ausser den Vordersätzen noch irgend eine unmittelbare Schlussfolge aus einem derselben müsse eingeschoben werden, wofern das Argument soll bündig seyn; daher ist der Vernunftschluss in der ersten Figur von reiner Art.

Digitized by Google

33. In den drei übrigen Figuren ſind keine andern als vermiſchte Vernunftſchlüſſe möglich.

a. Beweis für die zweite Figur.

In der zweiten Figur iſt das Mittelglied in beiden Vorderſätzen das Prädicat, und eine Form derſelben iſt alſo dieſe:

Kein A iſt B;
Alle C ſind B;
Alſo iſt kein C, A. } *Ceſare.*

Die Regel dieſer Figur iſt folglich dieſe: Wem (A) ein Merkmal (B) eines Dinges (C) widerſpricht, das (A) widerſpricht dem Dinge (C) ſelbſt. Dieſe Regel iſt richtig aus folgenden Gründen:

a) weil das, was einem Merkmale eines Dinges widerſpricht, dem Dinge ſelbſt widerſpricht, nach dem Satze des Widerſpruchs; indem das, was das Merkmal eines Dinges aufhebt, etwas in dem Dinge aufhebt, ohne welches das Ding nicht mehr daſſelbe iſt;

b) weil der erſte Satz der Regel ſchlechthin umgekehrt werden kann:

Wem (A) ein Merkmal (B) widerſpricht, das widerſpricht auch dieſem Merkmal.

Dieſe Umkehrung aber wird ſtillſchweigend bei jedem Oberſatze in der zweiten Figur als eine unmittelbare Folgerung vorausgeſetzt.

Und alſo heiſst der Schluſs eigentlich ſo:

Oberſatz: Kein A iſt B
Unmittlb. Folger: Kein B iſt A } *Celarent* der erſten Figur.
Unterſatz: Alle C ſind B
Schlufsſatz: Kein C iſt A

Und eben darum iſt die Verwandlung der Schluſsart *Ceſare* der zweiten Figur in *Celarent* der erſten Figur ganz richtig, weil ſie ſich hierauf gründet. A widerſpricht nehmlich dem Merkmal B von C, alſo der Sache C

ſelbſt. Mit der Schlufsart *Feſtino* hat es dieſelbe Bewandniſs. Allein die Schlufsarten *Cameſtres* und *Barocco* haben keine verneinende Oberſätze, und Kants Beweis gilt daher für ſie nicht, welches man gleich daraus ſehen kann, daſs ihre erſten Sylben kein s haben; dahingegen trifft ſie die Abfertigung der vierten Figur.

b) Beweis für die dritte Figur.

In der dritten Figur iſt das Mittelglied in beiden Vorderſätzen das Subject, und eine Form derſelben iſt alſo dieſe:

Alle A ſind B;
Alle A ſind C; } *Darapti*
Folgl. Etliche C ſind B.

Die Regel dieſer Figur iſt folglich dieſe: Was (B) einer Sache (A) zukömmt oder widerſpricht, das kömmt auch zu oder widerſpricht einigen (C), die unter einem andern Merkmal dieſer Sache (A) enthalten ſind. Dieſe Regel iſt nun darum richtig, weil man das Urtheil, daſs dieſer Sache (A) noch ein anderes Merkmal (C) zukömmt, welches gemeiniglich im Unterſatze ausgeſagt wird, verändern (*per accidens*) oder einfach umkehren kann. Und alſo heiſst obiger Schluſs eigentlich ſo:

Oberſatz: Alle A ſind B;
Unterſatz: Alle A ſind C;
Unmittlb. Folger. Etliche C ſind A;
Folglich, Etliche C ſind B.

Nimmt man auf dieſe Weiſe die unmittelbare Folgerung zum Unterſatze, ſo hat man *Darii* in der erſten Figur, und der Schluſs iſt rein und richtig. Und gerade eben ſo verwandelt man auch *Darapti* und *Datiſi* in *Darii*, und *Feriſon* in *Ferio*, welches ſich hierauf gründet. Dieſe Umkehrungen des Unterſatzes werden eben durch das p oder s in den mittelſten Sylben von *Darapti* und *Felapton* und von *Datiſi* und *Feriſon* angezeigt. Allein dieſer Kantiſche Beweis trifft nicht die Figuren *Diſamis* und *Bo-*

Digitized by Google

cardo, welches man gleich daraus ſehen kann, daſs ihre mittelſten Sylben kein p haben. Sie werden alſo mit der vierten Figur abgefertigt werden.

c) Beweis für die vierte Figur.

Die Schluſsart in dieſer Figur (und eben ſo *Cameſtres* und *Barocco* der zweiten und *Diſamis* und *Bocardo* der dritten Figur)gründet ſich auf ſo viel mögliche Zwiſchenſchlüſſe, daſs die allgemeine Regel derſelben ſehr dunkel und unverſtändlich iſt (oder vielleicht für jede Schluſsart eine beſondere geben möchte). Um deswillen ſoll hier nur angegeben werden, um welcher Bedingungen willen eine Schluſskraft darin liegt. In den verneinenden Arten dieſer Vernunftſchlüſſe iſt darum eine richtige Folgerung möglich, weil man entweder durch logiſche Umkehrung (*per accidens*) oder durch Contrapoſition die Stellen der Begriffe in den Vorderſätzen verändern, und alſo nach jedem Vorderſatze ſeine unmittelbare Folgerung gedenken kann. So läſst ſich die Schluſsart *Feſapo* z. B. ſo darſtellen:

Oberſatz: Kein C iſt M;
Unmittlb. Folger. Kein M iſt C;
Unterſatz: Alle M ſind B;
Unmittlb. Folger. Einige B ſind M;
Schluſsſatz: Einige B ſind nicht C.

Die beiden unmittelbaren Folgerungen ſind aber die beiden Vorderſätze zur Schluſsart *Ferio* in der erſten Figur, in welche *Feſapo*, vermöge des Anfangs *F*, verwandelt werden kann. Die unmittelbare Folgerung des Oberſatzes iſt eine einfache Umkehrung, welches auch das s in *Fes* anzeigt; die unmittelbare Folgerung des Unterſatzes iſt eine logiſche Umkehrung (*per accidens*), welches auch das *p* in *ap* anzeigt. Die bejahenden Schlüſſe ſind in der vierten Figur eigentlich nicht möglich, obwohl *Baralip* und *Dibatis* dergleichen ſeyn ſollen. Die Schluſsart *Baralip* heiſst z. B. ſo:

Alle A ſind B;
Alle B ſind C;
Etliche C ſind A.

Dieſer Schluſs ſchlieſst nicht aus den Vorderſätzen; denn darum iſt C noch nicht A, weil es B iſt, indem ja einige B ſeyn können, die nicht A ſind. Folglich iſt der Unterſatz müſsig oder ohne Einfluſs auf den Schluſsſatz. Soll aber, wie p in *Baralip* anzeigt, der Schluſsſatz logiſch umgekehrt werden, und alle A ſind B heiſſen, dann iſt es *Barbara* der erſten Figur, weil das eigenthümliche Glied des Unterſatzes ſtets das Subject des Schluſsſatzes ſeyn muſs. Das Wort ſollte daher *Bamalip* oder *Baramip* heiſsen, weil dann die Vorderſätze verwechſelt werden müſſen. Mit *Dibatis* iſt es eben ſo. In *Cameſtres* der 2. und *Diſamis* der 3. Figur iſt ebenfalls eine Verſetzung der Vorderſätze nöthig, wie auch das m anzeiget. Mit *Barocco* in der 2. und *Bocardo* in der 3. Figur iſt es derſelbe Fall, wie mit *Baralip*.

34. §. 5. Die logiſche Eintheilung der vier ſyllogiſtiſchen Figuren iſt eine falſche Spitzfindigkeit. Es wird zwar in allen dieſen Figuren richtig geſchloſſen, aber nur durch eingemengte Zwiſchenſchlüſſe; als ſolche aber, die einen reinen und einfachen Schluſs enthielten, wie die Logiker bisher geglaubt haben, ſind ſie falſch. Daher iſt nun aller jener gelehrte Kram über die Schluſsarten, in den drei übrigen Figuren, mit ſammt den Kunſtwörtern und Verwandlungsregeln und Zeichen unnütz. Die erſte Veranlaſſung zu dieſer Spitzfindigkeit war, daſs man den Mittelbegriff auf ſo verſchiedene Art verſetzen konnte; für unſere Zeiten müſſen wir ſolche leere Spitzfindigkeiten um deſto eher verwerfen, da ſich die wiſſenswürdigen Dinge ſo ſehr häufen, und unſere Lebenszeit ſo kurz iſt (S. II, 133 ff.).

35. §. 6. Schluſsbetrachtung. Die oberſten Regeln aller Vernunftſchlüſſe führen alſo unmittelbar auf diejenige Ordnung der Begriffe, die man die erſte Figur nennet. Alle andere Verſetzungen des Mittelbegriffs geben nun eine richtige Schluſsfolge, indem ſie durch leichte unmittelbare Folgerungen auf ſolche Sätze führen, die in der einfachen Ordnung der erſten Figur ver-

knüpft ſind. Folgende Anmerkungen ſind übrigens noch wichtig:

a) Ein deutlicher Begriff iſt nur durch ein Urtheil ein vollſtändiger, aber nicht anders, als durch einen Vernunftſchluſs möglich; daher iſt es ein weſentlicher Fehler der Logik, ſo wie ſie gemeiniglich abgehandelt wird, daſs von den deutlichen und vollſtändigen Begriffen eher gehandelt wird, als von Urtheilen und Vernunftſchlüſſen, obgleich jene nur durch dieſe möglich ſind.

b) Verſtand und Vernunft (als logiſche Vermögen) ſind beide das Vermögen, deutlich zu erkennen, und folglich keine verſchiedenen Grundfähigkeiten.

c) Die obere Erkenntniſskraft beruhet demnach ſchlechterdings auf dem Vermögen zu urtheilen, unmittelbar durch den Verſtand, oder mittelbar durch die Vernunft.

(S. II, 138 ff.).

36. Dieſe weitläuftige Lehre von den vier ſyllogiſtiſchen Figuren betrifft übrigens nur die kategoriſchen Vernunftſchlüſſe, d. i. diejenigen Vernunftſchlüſſe, in denen die Vorderſätze ſchlechthin oder ohne alle Bedingung (kategoriſch) behauptet werden. Wir haben geſehen, daſs dieſe Lehre nichts weiter iſt, als eine Kunſt, durch Verſteckung unmittelbarer Schlüſſe oder ſtillſchweigende Einſchiebung unmittelbarer Folgerungen (*conſequentiae immediatae*) unter die Vorderſätze eines reinen Vernunftſchluſſes den Schein mehrerer Schluſsarten, als derer des Schluſſes in der erſten Figur zu erſchleichen. Dieſe Kunſt würde kein ſonderliches Glück gemacht haben, wenn es ihr nicht gelungen wäre, die kategoriſchen Urtheile, als die, worauf ſich alle andere müſſen beziehen laſſen, in ausſchlieſsliches Anſehen zu bringen, welches aber falſch iſt, ſ. Erfahrungsurtheil 11. (C. 141.*). Die vier ſyllogiſtiſchen Figuren ſind folglich, bei allem Anſchein der Gründlichkeit nichts als Schulfratzen, ſ. Fratzen.

Digitized by Google

Kant, die falfche Spitzfindigkeit der vier fyllogiftifchen Figuren, in I. Kants fämtl. klein. Schriften. 2. Band. S. 113 ff.

Deff. Critik der reinen Vernunft. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. B. II. H. II. Abf. §. 19. S. 141 *).

Lambert. Organon, I. Band. Dianoiologie. IV. Hauptft. §. 197 ff.

Euler. Briefe an eine deutfche Prinzeffin, 2. Band. 102. und 103. Brief.

Flächenkraft,

f. Kraft.

Fliefsende Gröfsen,

continuirliche Gröfsen, ftetige Gröfsen, *quanta continua*. So werden Gröfsen genannt, wenn an ihnen kein Theil der kleinftmögliche (kein Theil einfach) ift (C. 211). Den fliefsenden Gröfsen werden die discreten oder unftetigen Gröfsen (*quanta discontinua*) entgegengefetzt, f. Continuität.

2. Alle Erfcheinungen überhaupt find fliefsende Gröfsen, fowohl ihrer Anfchauung nach, als extenfive, als der blofsen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach, als intenfive Gröfsen. Wenn die Synthefis (Verknüpfung) des Mannichfaltigen der Erfcheinung unterbrochen ift, fo ift diefes ein Aggregat von vielen Erfcheinungen. Aber eine fliefsende Gröfse giebt ein Quantum. Man nennt zwar auch wohl 13 Thaler ein Geldquantum, und zwar ganz richtig, dann verfteht man aber darunter nicht die einzelnen Thaler, denn diefe machen zufammen ein Aggregat aus, fondern das Ganze, in fo fern es nicht unterbrochen ift, z. B. den Gehalt von einer Mark fein Silber. Die 13 runden Thaler aber, als folche, können nicht ein Quantum genannt werden, fondern heifsen ein Aggregat: d. i. eine Zahl (Anzahl) Geldftücke. Die Einheit bei

jeder Zahl ift jederzeit eine fliefsende Gröfse und folglich ein Quantum (C. 212. M. I, 249).

3. Auch der Satz, dafs alle Veränderung fliefsend ift, kann mit mathematifcher Evidenz bewiefen werden. Es ift ein Satz aus der allgemeinen Naturwiffenfchaft, und ift in dem Artikel: Abfprung erläutert und bewiefen worden (C. 212 f. M. I, 250).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfch. 2 S. 211 ff.

Flüffig,

fluidum, *fluide*. Ein Cörper heifst flüffig, deffen Theile von jeder noch fo kleinen bewegenden Kraft an einander können verfchoben werden, unerachtet ihres noch fo ftarken Zufammenhanges unter einander (N. 88). Jeder Punct eines flüffigen Cörpers beweget fich nach allen Directionen mit der ganzen Wirkung der drückenden Kraft hin (N. 91). Diejenige ftetige (continuirliche oder fliefsende) Materie ift flüffig, deren jeder Theil innerhalb des Raums, den fie einnimmt, durch die kleinfte Kraft aus ihrer Stelle bewegt werden kann. So ift das Waffer flüffig, und jedes noch fo kleine Waffertheilchen kann unter der Oberfläche Waffertheilchen aus der Stelle bewegen, f. Feft, (S. III, 565). Dem Flüffigen mufs eigentlich das Starre (Feffe, *rigidum*), wie es auch Euler im Gegenfatze mit dem erftern gebraucht, entgegengefetzt werden (S. III, 565 *). Es ift daher falfch, dafs die Flüffigkeit ein mittlerer Zuftand zwifchen der Feftigkeit und der gänzlichen Zertrennung der Theile fei. Die Flüffigkeit beftehet nicht darin, dafs die Theile des Cörpers in einem geringern Grade zufammenhängen. Im Zuftande der Flüffigkeit hängen die Theile des Cörpers nicht wenig zufammen, aber fie laffen fich ohne alle Kraft an einander verfchieben. Ein Beifpiel giebt das Waffer, welches in feinen Theilen weit ftärker zufammenhängt, als man gemeinig-

Digitized by Google

lich glaubt, wenn man ſich auf den Verſuch mit einer von der Oberfläche des Waſſers losgeriſſenen Platte verläſst, welcher nichts entſcheidet, weil hier das Waſſer nicht in der ganzen Fläche der erſten Berührung, ſondern in einer viel kleinern reiſst, zu welcher es nehmlich durch das Verſchieben ſeiner Theile endlich gelangt iſt, ſo wie etwa ein Stab von weichem Wachſe ſich durch ein angehängtes Gewichte erſtlich dünner ziehen läſst, und alsdann in einer weit kleinern Fläche reiſsen muſs, als man anfänglich annahm. Daſs übrigens ein Cörper, der mehr Gewicht hat, als ein anderer tiefer ſinkt, und alſo mehr Kraft zu haben ſcheint, die Waſſertheile aus ihrer Stelle zu treiben, iſt eine Subreption; denn der Cörper treibt das Waſſer nicht bloſs aus der Stelle, wenn er ſinkt, ſondern hebt das Waſſer auch in die Höhe, und muſs alſo nicht der Reibung der Theile, ſondern dem Gewicht derſelben entgegenwirken, ſ. übrigens Zuſammenhang. Allem Anſehen nach iſt das Flüſſige älter als das Feſte, und ſowohl die Pflanzen als thieriſchen Cörper werden aus flüſſiger Nahrungsmaterie gebildet, ſo fern ſie ſich in Ruhe formt; und es läſst ſich daher wohl denken, daſs die Schönheit der feſten Cörper der Natur und ihrem Vermögen, ſich ohne Zwecke nach ihren Geſetzen äſthetiſch zweckmäſsig zu bilden, zugeſchrieben werden könne (M. II, 768. U. 251), ſ. Configurationen, 8.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturlehre. Allg. Anmerk. zur Dynamik. 2. S. 88 ff.

Sömmering über das Organ der Seele. Kants Briefs. S. 84.

Flüſſige,

ſ. Flüſſig.

Folge.

Succeſſion, Wechſel, *ſucceſſio*, *ſucceſſion*. Dieſe Namen giebt man einer der Arten, wie das Beharrliche exiſtirt. Es ſind nehmlich zwei Zeitverhältniſſe möglich,

Digitized by Google

oder zwei Arten, wie das Beharrliche in der Zeit exiſtiren kann. Das Beharrliche exiſtirt theils ſo, daſs die Beſtimmungen deſſelben zu gleicher Zeit, theils ſo, daſs die Beſtimmungen deſſen zu verſchiedener Zeit oder nach einander ſind; die letztere Art zu exiſtiren nennt man die Folge, den Wechſel, oder die Succeſſion der Accidenzen an der Subſtanz (C. 226).

2. Die Folge kann allein in der Zeit vorgeſtellt werden. Der Wechſel der Erſcheinungen kann nur in der Zeit gedacht werden. Die Zeit ſelbſt aber wechſelt nicht, ſonſt müſste noch eine andere Zeit da ſeyn, in der ſie wechſelte; ſie iſt aber dasjenige, in welchem das Nacheinanderſeyn nur als Beſtimmung der Zeit vorgeſtellt werden kann, d, i. die Dinge ſind in der Zeit nach einander, und beſtimmen dadurch die Verſchiedenheit der Zeittheile. Die Zeit ſelbſt aber wird nicht wahrgenommen, daher muſs in den Gegenſtänden etwas Beharrliches als Subſtrat der Zeit ſeyn, das zu aller Zeit, und an dem aller Wechſel durch das Verhältniſs der Erſcheinungen zu dieſem Beharrlichen in der Apprehenſion wahrgenommen wird. Dies iſt nun die Subſtanz in der Erſcheinung, die als Subſtrat alles Wechſels immer dieſelbe bleibt. Dieſe kann im Daſeyn nicht wechſeln, daher kann auch ihr Quantum in der Natur weder vermehrt noch vermindert werden. Die Materie in der Welt iſt die Subſtanz, ſie kann tauſenderlei Geſtalten und Zuſtände bekommen, aber ſie kann nie vermehrt oder vermindert werden. Könnte ſie das, ſo wäre ſie ſelbſt dem Wechſel unterworfen, dann müſste ſie aber irgend woran wechſeln, und folglich ein Accidenz und keine Subſtanz ſeyn. Wenn ich Holz verbrenne, ſo wird dadurch die Menge meines Holzes vermindert, aber nicht ein Theil der Materie aus der Natur weggeſchafft, aus welcher das Holz beſtehet; ſondern ſie gehet nur in einen andern Zuſtand über, wird zu Kohle, Aſche und Rauch. Wäre das nicht, ſo müſste ſie zu nichts werden, und wieder andere Materie aus nichts entſtehen, wodurch alle Erfahrung unmöglich werden würde, indem die leere Zeit, in der die Subſtanz ihr Ende näh-

Digitized by Google

me, oder zu nichts würde, und die leere Zeit, aus der sie hervorträte, nicht wahrgenommen werden könnte, und folglich alle unsere Wahrnehmungen unterbrochen und ohne Zusammenhang, folglich keine Erfahrungsurtheile, sondern höchstens nur Wahrnehmungsurtheile möglich seyn würden (C. 225).

3. Unsere Apprehension des Mannichfaltigen ist jederzeit succeſſiv, d. i. die Vorstellungen folgen in ihr immer auf einander. Wir müssen nun bestimmen können, ob dieses auf einander folgen blos in unserm Gemüth oder auch in dem Gegenstande sei, darum muss nothwendig etwas Bleibendes (der Substanz) zum Grunde liegen, woran alles auf einander folget. Nur in dem Beharrlichen (der Substanz) ist also das Zeitverhältniss möglich, welches die Folge heisst, d. i. das Beharrliche ist das Substratum der Zeit selbst, an welchem aller Wechsel in der Zeit als eine Zeitbestimmung allein möglich ist. Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit, als das Correlatum aller Folge, aus. Denn der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht, sondern nur die Erscheinung in der Zeit; denn sonst müsste wieder eine andere Zeit zum Grunde liegen, in welcher die Zeittheile mit einander wechselten. Eben so wechseln nicht die Theile der Substanz mit einander, so dass der eine Theil verginge und der andere entstände, sondern nur die Bestimmungen der Substanz oder die Accidenzen. In der Folge ist das Daseyn immer verschwindend und anhebend, und hat niemals die mindeste Gröfse; erst durch das Beharrliche bekömmt das Daseyn eine Dauer oder eine Zeitlänge, deren beide Endpuncte nun das Anheben und Verschwinden werden, so dass nun ein Zeitverhältniss oder vielmehr ein Verhältniss in der Zeit erst möglich wird, weil durch die Dauer erst wirkliche Zeitgröfsen vorhanden sind. So ist also aller Wechsel in der Zeit nur ein *modus* (eine Art) der Existenz dessen, was bleibt und beharrt. Was wechselt gehört nur zu den Bestimmungen (Accidenzen) der Substanz (C. 225 ff. M. I, 266).

4. Selbst der gemeine Verstand hat zu allen Zeiten nur von den Accidenzen eine Folge vorausgesetzt. Aber

Digitized by Google

noch nie hat vor Kant ein Philoſoph den Satz bewieſen, daſs in allen Erſcheinungen etwas Beharrliches ſei, an welchem das Wandelbare nichts als Beſtimmung ſeines Daſeyns iſt. Nach Leibnitz (Tiedemann Geiſt der ſpekul. Philoſ. 6. Band. S. 384.) hat die Folge (ganz richtig) einen Anfang; bei zufälligen Dingen (ſagt er) geht die Analyſe ohne Aufhören fort, und man kann daher in der Succeſſion keinen erſten Augenblick annehmen. Ohngeachtet dieſer richtigen Vorſtellung von der Folge konnte er dennoch nicht die Nothwendigkeit der Subſtanz beweiſen, und leugnete ſogar die Subſtanzialität der Materie. (C. 227. M. I, 267).

5. Bei der Folge iſt die Identität des Subſtratums unentbehrlich, als woran aller Wechſel allein durchgängige Einheit hat. Die Subſtanz kann alſo nicht entſtehen und nicht vergehen; allein dieſe Beharrlichkeit iſt nichts weiter, als die Art, uns das Daſeyn der Dinge in der Erſcheinung vorzuſtellen. Eben ſo iſt es aber auch damit, daſs der Wechſel ohne Anfang und Ende iſt; dies iſt ebenfalls nichts anders, als wie es mit den Erſcheinungen im Felde der Erfahrung ſeyn muſs, deren Einheit bei einem Uebergange eines Zuſtandes in Nichts oder Anfange deſſelben aus Nichts nicht möglich ſeyn würde. Beides iſt alſo der Abhängigkeit der Welt von einer oberſten Urſache gar nicht entgegen; denn dieſe Abhängigkeit betrifft ja die Dinge an ſich und nicht die Erſcheinungen, welche nicht erſchaffen ſeyn können; nimmt man aber an, daſs die Sinnenweſen Dinge an ſich ſind, ſo iſt dieſer Widerſpruch unauflöslich. Fängt der Wechſel der Zuſtände der Dinge mit dieſen Dingen ſelbſt zuweilen an, und hört er zuweilen auf, ſo iſt dadurch aller Zuſammenhang unterbrochen, auch bin ich dann nie ſicher, ob nicht jeden Augenblick ein Zuſtand aus nichts hervorgeht und in nichts übergehet. Iſt aber der Wechſel der Zuſtände der Dinge mit dieſen Dingen ſelbſt ohne Anfang, ſo giebt es keinen Schöpfer der Welt, und man muſs folglich entweder auf alle Sicherheit der Erkenntniſs und alle Erfahrung oder auf einen Gott Verzicht thun. Dieſer Wi-

derſpruch verſchwindet, wenn die Schöpfung die Dinge an ſich, die Ewigkeit der Subſtanzen aber und ihres Wechſels die Erſcheinungen, als Gegenſtände der Erkenntniſs ſinnlicher Weſen, betrifft (C. 229).

6. Man kann dasjenige, was im Daſeyn einer Subſtanz wechſeln kann, nur logiſch abſondern. Suarez (Tiedemann a. a. O. 5. B. S. 455), der hiebei ſeiner Einbildungskraft unſtreitig zu viel nachgegeben hat, behauptete, ſolche Accidenzen, von welchen äuſsere Benennungen hergenommen werden, befänden ſich nicht in ihrem Subjecte. Welche Accidenzen nun an ſich, und verſchieden von der Subſtanz, eigene Realität (*entitatem*) haben, zu deren Weſen gehöre innere Fähigkeit, in einer Subſtanz zu ſeyn. Baumgarten hingegen (Metaphyſik §. 129) urtheilet ganz anders: „Die Accidenzen, ſagt er, können nicht anders, als in andern Dingen, wirklich ſeyn. Nun ſind auſſer den Subſtanzen und Accidenzen keine andern Dinge möglich; folglich können Accidenzen nur in Subſtanzen möglich ſeyn, oder kein Accidenz iſt auſser ſeiner Subſtanz wirklich. Da nun alle weſentlichen Stücke, Eigenſchaften, zufällige Beſchaffenheiten und Verhältniſſe der Dinge Accidenzen, das iſt Dinge ſind, die bloſs als Beſtimmungen anderer Dinge wirklich ſind, ſo können ſie nicht anders wirklich ſeyn, als in Subſtanzen.“ Dieſe Beſtimmung des Accidenz iſt auch ganz richtig, eigentlich kann man ſie realiter von der Subſtanz nicht trennen, weil ſie ſonſt ſelbſt Subſtanzen, oder für ſich beſtehende Dinge ſeyn würden. Das Befinden in einer Subſtanz ſtellt ſich Suarez auch ein wenig zu materiell vor, als ein Liegen in, ein mögliches Herausnehmen aus ihnen. Daher iſt es richtiger, wenn man dem Accidenz nicht ein beſonderes Daſeyn beilegt, ſondern es nur durch die Art bezeichnet, wie das Daſeyn einer Subſtanz poſitiv beſtimmt iſt (C. 230).

7. Nur der Zuſtand der Dinge folgt auf einander, die Dinge ſelbſt bleiben, ob ſie ſich wohl verändern,

Digitized by Google

und immer andere und andere Accidenzen haben. Da dieſer Wechſel alſo nur die Beſtimmungen trifft, die aufhören oder auch anheben können; ſo können wir ſagen, in einem etwas paradox ſcheinenden Ausdruck: das Wandelbare leidet keine Veränderung, ſondern einen Wechſel. Einige Beſtimmungen der Subſtanz hören nehmlich auf, und andere heben wieder an, alſo ſind es die Beſtimmungen, welche auf einander folgen, durch welche Folge das Beharrliche (die Subſtanz) verändert wird. Denn aller Wechſel (Succeſſion) der Erſcheinungen iſt nur Veränderung. Das Entſtehen und Vergehen der Subſtanz aber wären keine Veränderungen derſelben, weil der Begriff der Veränderung eben daſſelbe Subject als mit entgegengeſetzten Beſtimmungen exiſtirend vorausſetzt, mithin als beharrend (C. 233). Uebrigens iſt die Succeſſion des Mannichfaltigen, in ſo fern ſie einer Regel unterworfen iſt, das Schema der Urſache; denn die Folge des Mannichfaltigen im Gegenſtand iſt das, was es möglich macht, durch den Begriff der Urſache eine nothwendige Verknüpfung in die Folge zu bringen, und ſie dadurch von der ſubjectiven Folge in der Apprehenſion des Mannichfaltigen zu unterſcheiden, deren Verknüpfung durchs empiriſche Bewuſstſeyn nur zufällig iſt (C. 183). Die Folge iſt nehmlich in der Einbildungskraft der Ordnung nach (was vorhergehen und folgen müſſe) gar nicht beſtimmt, und die Reihe der einander folgenden Vorſtellungen kann eben ſowohl rückwärts als vorwärts genommen werden. Im Object aber muſs ein Theil des Mannichfaltigen nothwendig folgen, der andere nothwendig vorhergehen. In einem empiriſchen Urtheil muſs alſo die Folge beſtimmt ſeyn, d. i. jede Begebenheit ſetzt eine andere Erſcheinung der Zeit nach voraus, worauf ſie nothwendig folgt (C. 246. M. I. 290. C. 230. f.). Das Uebrige von der Folge ſ. im Artikel: Veränderung, wie auch in den Artikeln: Accidenz, Analogie der Subſtanzialität und Anfangen.

8. Uebrigens heiſst Folge auch zuweilen ſoviel als Bedingtes (*dependens*) überhaupt, d. i. dasjenige, was

ſich aus der Bedingung begreifen läſst. Nun kann eine Bedingung entweder eine ſolche ſeyn, aus der ſich das Daſeyn einer Erſcheinung begreifen läſst, dann iſt es eine Urſache und die Folge eine Wirkung, oder aus der ſich eine Erkenntniſs begreifen läſst, dann iſt es ein Grund und die Folge das Gegründete, das in dem Grunde oder der Bedingung gegründet iſt.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 183 — II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. A. S. 224. ff. — B. S. 232. ff.

Baumgartens Metaphyſik. §. 129.

Tiedemanns Geiſt der ſpekul. Philoſ. 5. Band. S. 455. — 6 Band. S. 384.

Fontanelle,

ſ. Wirbel.

Form,

ſ. Materie.

Formale,

ſ. Idealismus, Natur, Regel und Zweckmäſſigkeit.

Formel,

formula, *formule*. So nennt man eine Regel, die im Ausdrucke genau beſtimmt iſt. Aus den algebraiſchen Rechnungen, wenn ſie vollendet ſind, ergeben ſich Formeln, d. i. genau beſtimmte Regeln, wie ſich die Aufgabe in allen beſondern Fällen, die unter der Regel ſtehen, auflöſen läſst. Z. B. $\frac{\sqrt{(a^2 - c^2)}}{2}$ iſt eine Formel, die Puncte A und B in der Ellipſe (Fig. 4.), welche die Brennpuncte heiſsen, aus dem Mittelpunct, der hier

zwiſchen den Puncten A und B, in der Linie FG liegt, und mit einem Strichelchen bezeichnet iſt, zu finden. In dieſer Formel bedeutet nehmlich a die Linie FG, welche die groſse Axe heiſst; c eine Linie, die ſenkrecht auf FG in dem Punct, wo das Strichelchen iſt, ſteht, auf beiden Seiten dieſer Linie bis an die krumme Linie oder Ellipſe geht, die kleine Axe heiſst, und hier nicht gezeichnet iſt. Und ſo giebt nun die Formel folgende, durch den Ausdruck genau beſtimmte Regel: man multiplicire die Zahl, welche die Länge der groſsen Axe FG ausdrückt, mit ſich ſelbſt, wodurch man das Quadrat dieſer Zahl bekömmt, eben das thue man mit der Zahl c, welche die kleine Axe ausdrückt. Man ziehe nun das letztere Quadrat c^2 von dem erſtern a^2 ab, aus dem, was übrig bleibt, dem Reſt, ziehe man die Quadratwurzel, d. h. ſuche die Zahl, welche mit ſich ſelbſt multiplicirt dieſen Reſt giebt. Dieſe Quadratwurzel nehme man halb, oder dividire ſie mit der Zahl 2, ſo bekömmt man eine Zahl, welche die Länge der beiden gleich langen Stücke der Linie FG von dem Strichelchen oder dem Mittelpunct der Ellipſe bis A, oder bis B, ausdrückt. Alles das, was ich jetzt mit ſo vielen Worten geſagt habe, drückt nun die kleine Formel $\frac{\sqrt{(a^2 - c^2)}}{2}$ ganz beſtimmt aus.

2. Ein Recenſent der Critik der praktiſchen Vernunft wollte etwas zum Tadel dieſer Kantiſchen Schrift ſagen, und ſagt eben dadurch etwas zu ihrem Lobe. Er meinte nehmlich, Kant habe in derſelben kein neues Princip der Moralität aufgeſtellt, ſondern nur eine neue Formel. Kant wollte ja nehmlich nicht einen neuen Grundſatz aller Sittlichkeit einführen, und dieſen gleichſam zuerſt erfunden haben; denn damit würde er ja behauptet haben, die Welt ſei vor ihm, in dem, was Pflicht iſt, gänzlich unwiſſend, oder in durchgängigem Irrthume geweſen. Dieſe Behauptung wäre ja gleichgeltend mit der, es habe vor ihm noch kein Menſch irgend ſittlich gut gehandelt. Der Mathematiker nennt

nun, wie wir geſehen haben, diejenige Regel, welche das, was zu thun iſt, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau beſtimmt und nicht verfehlen läſst, eine Formel. Es kann alſo eine Formel, die dieſes in Anſehung aller Pflicht thut, wahrlich nichts Unbedeutendes und Entbehrliches ſeyn. Denn dieſe Formel beſtimmt ja ganz genau und läſst es nicht verfehlen, was ich zu thun habe, wenn ich der Aufgabe, worin meine Pflicht zu thun, genügen will. Dieſe Formel für alle Pflicht iſt:

> Handle ſo, daſs die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Geſetzgebung gelten könne.

(P. 14. 54.)

Forſcher der Begriffe,

ſ. Philoſoph.

Fratzen,

becceſelenae, *frasque*. Unnatürliche Dinge, in ſo ferne das Erhabene darinnen gemeint iſt, ob es gleich wenig oder gar nicht darinnen angetroffen wird. Denjenigen, der eine Neigung zu Fratzen hat, d. i. ſie liebt, nennt man einen Grillenfänger (S. II, 303).

2. Beiſpiele. Die Duelle, ein elender Reſt der alten Ritterſchaft aus einem verkehrten Begriffe des Ehrenrufes, ſind Fratzen; denn die Kühnheit des Duellanten ſoll das Duell erhaben machen, und die Unſittlichkeit dieſer unnatürlichen Sache macht ſie doch durchaus unedel. Klöſter und Gräber, um lebendige Heilige einzuſperren, Caſteiungen, Gelübde, Stundenlange Gebete, Gottesdienſt in der Nacht, ein bloſs beſchauliches Leben führen ſind Mönchstugenden und Fratzen. Hei-

Digitized by Google

lige Knochen, heiliges Holz, und aller dergleichen Plunder, den heiligen Stuhlgang des grofsen Lama von Thibet nicht ausgeschlossen, unter dem Namen der Reliquien, sind Fratzen. Die Verwandlungen des Ovid sind Frazzen, denn sie sind unnatürlich, und können daher das Gefühl des Erhabenen in uns nicht mehr erwecken; die Feenmährchen des französischen Aberwitzes, tausend und eine Nacht und dergl. sind die elendesten Fratzen, die jemals sind ausgeheckt worden (S. II, 305).

3. Die Werke des Verstandes und des Scharfsinnes können ebenfalls Fratzen seyn oder enthalten, in so fern in ihnen selbst oder in ihren Gegenständen etwas für das Gefühl ist. So wird z. B. die Philosophie durch viele leere Spitzfindigkeiten entstellt, und der Anschein der Gründlichkeit hindert nicht, dafs die vier syllogistischen Figuren nicht zu Schulfratzen gezählt zu werden verdienten. Denn diese Figuren sind wirklich nicht in der Vernunft und in so fern unnatürlich. Der Scharfsinn, der darauf verwendet ist, und der Gegenstand selbst, der die ganze Operation der Vernunft vollständig darzustellen scheint, würde erhaben seyn, aber das Erhabene fällt dadurch gleich weg, wenn man weifs, dafs jener Scharfsinn Spitzfindigkeit und die ganze Lehre falsch ist (S. II, 306). s. Figur.

4. Wenn ein Verstand, der das Abentheuerliche liebt, noch schwächer wird, so geräth er auf Fratzen, und glaubt dann z. B. an bedeutende Träume, Ahndungen und Wunderzeichen (S. II, 317). Die Indianer haben einen herrschenden Geschmack an Fratzen von derjenigen Art, die ins Abentheuerliche einschlägt. Ihre Religion besteht aus Fratzen. Götzenbilder von ungeheuerer Gestalt, der unschätzbare Zahn des mächtigen Affen Hanumann, die unnatürlichen Büfsungen der Fakirs (heidnischen Bettelmönche) u. s. w. sind in diesem Geschmacke. Die willkührliche Aufopferung der Weiber, in eben demselben Scheiterhaufen, der die Leiche ihres Mannes verzehrt, ist ein scheusliches Abentheuer dieser Art. Welche läppische Fratzen enthalten nicht die

weitschichtigen und ausstudirten Complimente der Chinesen; selbst ihre Gemählde sind fratzenhaft und stellen wunderliche und unnatürliche Gestalten vor, dergleichen nirgends in der Welt anzutreffen sind. Sie haben auch ehrwürdige Fratzen, darum, weil sie von uraltem Gebrauche sind, und keine Völkerschaft hat deren mehr als diese. Man begeht z. B. noch in Peking die Ceremonie, bei einer Sonnen- oder Mondfinsternifs den Drachen zu verjagen, der diese Himmelscörper verschlingen will, und behält einen elenden Gebrauch aus den ältesten Zeiten der Unwissenheit bei, ob man gleich jetzo besser belehrt ist (S. II, 371). Die Barbaren, die in das römische Reich einfielen, und den Untergang desselben verursachten, führten einen gewissen verkehrten Geschmack in die Baukunst ein, den man den Gothischen nennt, und der auf Frazzen hinausläuft. Auch in den Wissenschaften und den übrigen Gebräuchen sah man nur Fratzen. Das verunartete Gefühl, da es einmal durch falsche Kunst geführt ward, nahm eher eine jede andere unnatürliche Gestalt, als die alte Einfalt der Natur an, und war entweder beim Uebertriebenen, oder beim Läppischen. Auch die Wissenschaften und Sitten wurden durch elende Fratzen entstellt, und man bemerkte, dafs der Geschmack nicht leicht auf einer Seite ausartet, ohne auch in allem übrigen, was zum feineren Gefühle gehört, deutliche Zeichen seiner Verderbnifs darzulegen. Die Klostergelübden machten aus einem grofsen Theile nutzbarer Menschen zahlreiche Gesellschaften emsiger Müfsiggänger, deren grüblerische Lebensart sie geschickt machte, tausend Schulfrazzen auszuhecken, welche von da in die gröfsere Welt ausgingen und ihre Art verbreiteten (S. II, 376. ff.).

Kant. Beob über das Gef. des Schön. u. Erhab. 2. Abschn. S. 16. — S. 18. f. — S. 34. — 4. Abschn. S. 101. f. — S. 108. ff.

Freigeisterei.

Diesen Namen führt die Denkungsart, oder der Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu er-

kennen (S. III, 302.) Sie führt den Namen der Freigeiſterei davon, daſs das ſelbſtthätige Princip in dem Menſchen, der dieſe Denkungsart hat, der Geiſt, ſich von aller Abhängigkeit frei machen will, und die wahre Freiheit, die moraliſche, ſelbſt für Abhängigkeit hält, weil dieſe Freiheit ſeiner Neigung entgegen iſt, die doch, wenn ſie ihn beherrſcht, eine wahre Feſſel iſt.

Freiheit,

abſolute Selbſtthätigkeit, *libertas*, *liberté*. Man giebt dieſen Namen einer Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt (U. 174), oder einer unbedingten Vernunftcauſalität (U. 342). Sie iſt eine der drei unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft. Der Begriff der Freiheit iſt ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretiſche Philoſophie transſcendent, d. i. ein ſolcher iſt, für den kein angemeſſenes Beiſpiel in irgend einer Erfahrung zu finden iſt; ein Begriff, deſſen Gegenſtand auſser dem Felde aller Erfahrung liegt (C. 7. K. XVIII) Man ſ. hiervon den Artikel: *A priori* 22. f.

2. Man kennt in der Metaphyſik dreierlei Arten der Freiheit, die transſcendentale, die praktiſche und die geſetzliche Freiheit, welche letztern beiden man auch die moraliſche und juridiſche Freiheit nennen kann, von welchen wir das nöthigſte unter eigene Abſchnitte bringen wollen.

Transſcendentale Freiheit, oder Freiheit im ſtrengſten Verſtande. (P. 51).

3. Betrachten wir Erſcheinungen als gegeben, ſo fordert die Vernunft jederzeit die abſolute Vollſtändigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, ſo fern dieſe eine Reihe ausmachen, mithin eine ſchlechthin (d. i. in aller Abſicht) vollſtändige Syntheſis, wodurch die Er-

Digitized by Google

ſcheinung nach Verſtandesgeſetzen exponirt werden könne (C. 443). Ein ſolches abſolut Erſtes der Reihe in Anſehung der Reihe der Cauſalbedingungen oder Urſachen heiſst die transſcendentale Freiheit oder abſolute Selbſtthätigkeit *(libertas transſcendentalis, ſ. ſpontaneitas abſoluta)* (C. 446). Sie iſt eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft in der, reihenweiſe, und zwar regreſſiv, fortgeſetzten Syntheſis der Urſachen ſucht (C. 443. f.). Jede Wirkung hat nehmlich eine Urſache und dieſe wieder eine Urſache, und das ſo fort; die Vernunft ſucht nun die Vollſtändigkeit dieſer Reihe in der Zeit zurückgehender oder aufſteigender (regreſſiver) Urſachen, das heiſst, die letzte im Aufſteigen oder die erſte im Abſteigen, d. i. diejenige, die weiter keine andere vorausſetzt. Wenn man ſich dieſe Reihe der Urſachen in der Einbildung vorſtellt, ſo hat man eine abſolut totale Reihe von Urſachen, d. i. eine ſolche, in der in aller Abſicht keine Urſache fehlt, in der alſo auch die erſte, d. i. diejenige, welche keine Urſache weiter hat, oder die unbedingte Urſache mit enthalten iſt. Allein dieſe ſchlechthin vollendete Syntheſis iſt nur eine Idee, d. i. die Forderung unſerer Vernunft, welche ſtets Vollſtändigkeit ſucht, macht, daſs wir uns auch eine ſolche Vollſtändigkeit der Urſachen durch die Einbildungskraft, und alſo auch die Vernunftidee einer unbedingten oder abſolut erſten Urſache vorzuſtellen ſuchen; aber man kann, wenigſtens zum voraus, nicht wiſſen, ob eine ſolche unbedingte Urſache bei Erſcheinungen auch möglich ſei. Wenn man ſich alles durch die bloſsen reinen Verſtandesbegriffe der Urſache und Wirkung vorſtellt, ſo kann man allerdings geradezu ſagen, daſs zu einer gegebenen Wirkung auch die ganze Reihe der einander ſubordinirten Urſachen gegeben ſei (C. 444).

4. Die transſcendentale Freiheit iſt alſo nichts anders, als die (empiriſch) unbedingte Cauſalität der Urſache in der Erſcheinung (C. 447. 589)[6] d. i. eine ſolche Cauſalität, die von keiner Cauſalität irgend einer andern Urſache in der Er-

ſcheinung weiter abhängig iſt, und folglich als Urſache abſolut iſt.

5. Es ſei ein Sohn eine ſolche Wirkung in der Erſcheinung, die Urſache dieſes Sohnes iſt ſein Vater, dieſer Vater hat wieder einen Vater, dieſer Vater wieder einen Vater und ſo fort; da dieſe Väter aber alle Erſcheinungen ſind, ſo ſind ſie alle als Urſachen von einander in der Zeit, das iſt als Urſachen nach einander vorhanden, hierdurch entſteht nun eine Reihe auf einander folgender und von einander abhängiger Urſachen, welche angeſchauet werden können, und die ſucceſſive Syntheſis dieſer Urſachen in der Anſchauung ſoll nun im Regreſſus oder im Rückgang vom Sohn zum Vater vollſtändig ſeyn, ſ. Unbedingtes. Die Möglichkeit der Vollſtändigkeit dieſer Reihe von Söhnen und Vätern, d. i. ob man in der Natur, wenn man in der Anſchauung vom Sohn zum Vater zurückgehen könnte, endlich auf einen abſolut erſten Vater kommen würde, d. h. auf einen ſolchen Vater, der keinen Vater weiter hätte, und folglich kein Sohn wäre, iſt uns, die wir jetzt keine Facta annehmen, ſondern aus Gründen dieſe Sache unterſuchen wollen, noch ein Problem (eine unentſchiedene Aufgabe). Allein die Idee dieſer Vollſtändigkeit liegt doch in der Vernunft, die Vernunft macht ſich eine Vorſtellung von der Vollendung dieſer Reihe von Söhnen und Vätern; es mag nun übrigens möglich ſeyn, oder nicht, in der Natur eine ſolche Erſcheinung zu finden, von der man ſagen könnte, es iſt wirklich ein abſolut erſter Vater, der kein Sohn von einem andern Vater iſt (C. 444).

6. Es ſtellt alſo die Vernunft die Reihe von Urſachen zu einer gegebenen Wirkung ſo vor, als ſei das Unbedingte (hier eine Urſache, die keine Wirkung von einer andern Urſache iſt) in dieſer Reihe nothwendig enthalten. Wie dieſe Totalität (Vollſtändigkeit der Reihe) zu Stande zu bringen ſei, und ob ſie zu Stande gebracht werden könne, d. i. ob es in jener Reihe von Söhnen und Vätern wirklich einen abſolut erſten Vater ge-

Digitized by Google

be, und wie das möglich ſei, wollen wir jetzt unausgemacht laſſen. Soviel aber ſehen wir ein, daſs die Vernunft hier den Weg nimmt, daſs ſie von der Idee der Vollſtändigkeit der Reihe ausgehet, ob ſie gleich eigentlich die unbedingte Urſache (die keine Wirkung weiter iſt) zur Endabſicht hat. Kant nennt alle ſolche tranſcendentalen Ideen, d. i. Vernunftvorſtellungen, die uns die Möglichkeit unſrer Vorſtellungen von überſinnlichen Gegenſtänden, dergleichen die tranſcendentale Freiheit iſt, ſo fern ſie die abſolute Vollſtändigkeit in der Syntheſis der Erſcheinungen betreffen, Weltbegriffe; theils wegen eben dieſer unbedingten Vollſtändigkeit (die man ſich in dem Begriff Welt denkt), worauf auch der Begriff des Weltganzen beruht, der ſelbſt nur eine Idee iſt, theils weil ſie lediglich auf die Verknüpfung der Erſcheinungen, mithin die Syntheſis in der Erfahrung gehen (C. 434). Die Idee der tranſcendentalen Freiheit iſt alſo ein Weltbegriff (oder, welches daſſelbe ſagen will, eine kosmologiſche Idee); theils darum, weil unter Welt der Inbegriff aller Erſcheinungen verſtanden wird, und die Idee der tranſcendentalen Freiheit auch nur auf das Unbedingte unter den Erfahrungsurſachen gerichtet iſt, theils auch, weil das Wort Welt hier die abſolute Vollſtändigkeit des Inbegriffs exiſtirender Dinge bedeutet, und der Begriff der Freiheit eben dieſe Vollſtändigkeit bei den Erfahrungsurſachen möglich machen ſoll. Da ferner die Freiheit ein tranſcendenter Begriff iſt, d. i. ein ſolcher, der die Syntheſis der Erfahrungsurſachen bis über alle mögliche Erfahrung hinaus treibt, ſo kann ſie auch ſchon darum ganz ſchicklich ein Weltbegriff genannt werden. Die Weltbegriffe theilen ſich aber wieder in zwei Arten, in Weltbegriffe in engerer Bedeutung, d. i. ſolche, welche die Vorſtellung der Vollſtändigkeit der Anſchauung ſelbſt, und in tranſcendente Naturbegriffe, welche die Vorſtellung der Vollſtändigkeit des Daſeyns der Erſcheinungen möglich machen; die Idee der tranſcendentalen Freiheit iſt ein tranſcendenter Naturbegriff, denn er macht die Vor-

ſtellung der Vollſtändigkeit der Natururſachen, alſo des Daſeyns der Erſcheinungen möglich, obwohl nicht der Wirklichkeit ſolcher abſoluten Erſcheinungen ſelbſt (C. 444. 447. f.).

7. Nimmt man, gegen Kants kritiſchen Idealismus, an, daſs die Dinge in der Natur nicht Erſcheinungen, ſondern Dinge an ſich ſind, ſo kann man eben ſo unumſtöſslich beweiſen, daſs es in der Welt Urſachen nach Freiheitsgeſetzen, oder abſolut erſte Urſachen giebt, als daſs es keine giebt (C. 472. ff. M. I, 530. 533).

8. Der Beweis nehmlich dafür, daſs es abſolut erſte Urſachen, oder Urſachen nach Freiheitsgeſetzen in der Welt geben muſs, iſt kürzlich dieſer: Gäbe es keine ſolche abſolut erſte Urſache in der Welt, ſo wären alle Wirkungen ohne hinreichend beſtimmte Urſache, denn alsdann wäre jede Urſache immer wieder die Wirkung von einer andern Urſache, folglich gäbe es keine Vollſtändigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abſtammenden Urſachen, folglich fehlte es alsdann an einer hinreichend beſtimmten Cauſalität (M. I, 531. C. 472. 474).

9. Soll demnach ein Sohn in jener Reihe der Söhne und Väter eine Urſache haben, die hinreichend beſtimmt iſt, ſo muſs es einen erſten Vater in dieſer Reihe geben, der nicht, wie die andern Väter, Sohn eines andern Vaters iſt. Frage ich nehmlich nach der Urſache des Sohnes, ſo bekomme ich zur Antwort, das iſt ſein Vater; aber, ſagt die Vernunft, das iſt mir noch nicht genug, welches iſt denn die Urſache des Vaters? Antwort, der Vater dieſes Vaters oder der Groſsvater, u. ſ. w. Aber, ſagt die Vernunft, das iſt alles nicht hinlänglich, ich will die hinreichend beſtimmte Urſache wiſſen von allen dieſen Vätern und Söhnen, denn ſonſt fehlt mir immer noch etwas, immer noch die hinreichende Urſache. Dieſer Forderung der Vernunft zu genügen, muſs alſo eine Urſache

in der Welt angenommen werden, die nicht weiter Wirkung, ein Vater, der nicht weiter Sohn ist, d. i. eine absolute Spontaneität der Ursachen, oder eine solche Beschaffenheit gewisser Ursachen in der Welt, dass sie eine Reihe von Erfahrungsgegenständen oder Naturveränderungen von selbst anfangen, ohne dass sie darin von einer andern Ursache abhängen. Das heisst, es muss transscendentale Freiheit geben, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Veränderungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist (M. I, 532. C. 474).

10. Der Beweis dafür, dass es keine absolut ersten Ursachen, oder Ursachen nach Freiheitsgesetzen in der Welt geben kann, ist folgender: Gesetzt, es gäbe eine Freiheit im strengsten d. i. transscendentalen Verstande (P. 51); so wäre das eine ganz besondere Causalität, nach welcher die Begebenheiten in der Welt erfolgen könnten, nehmlich ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von Folgen desselben, schlechthin (ohne weitere vorhergehende Ursache) anzufangen. Es wird also durch diese Selbstthätigkeit (Spontaneität) nicht nur eine Reihe schlechthin angefangen, sondern diese Selbstthätigkeit wird zur Hervorbringung dieser Reihe selbst schlechthin bestimmt, d. i. die Causalität derselben fängt an, ohne weitere Ursache, so dass keine die Causalität nach Gesetzen bestimmende Ursache weiter vorhergeht. Es setzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus. Aus diesem Zustande darf aber der Anfang des Handelns bei der transscendentalen Freiheit nicht erfolgen, sonst wäre es kein absolut erster Anfang. Folglich ist die transscendentale Freiheit dem Causalgesetze zuwider, denn es würde sonst etwas ohne alle Ursache erfolgen. Eine solche Verbindung der successiven Zustände wirkender Ursachen würde alle Einheit der Erfahrung aufheben, und ist also ein leeres Gedankending, d. i. eine Vorstellung ohne allen wirklichen Gegenstand, an dem sie angetroffen würde (C. 474. f. M. I. 534).

Digitized by Google

11. Der Zuſammenhang und die Ordnung der Weltbegebenheiten hängt alſo von Urſachen ab, die immer wieder von Urſachen abhängen, ohne daſs es möglich wäre, je auf eine abſolut erſte Urſache zu kommen. Transſcendentale Freiheit (Unabhängigkeit) von den Geſetzen der Natur iſt eine blinde Cauſalität, aus der ſich nichts begreifen läſst, und wir haben nichts als Natur oder Abhängigkeit von Urſachen. Die transſcendentale Freiheit iſt zwar eine Befreiung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln. Geſetze der Freiheit können nicht mit den Geſetzen der Cauſalität im Weltlaufe abwechſeln, weil die Freiheit nicht von einer vorhergehenden Urſache abhängt, und folglich den Zuſammenhang der Urſachen unterbrechen und Lücken machen würde. Natur alſo und transſcendentale Freiheit unterſcheiden ſich wie Geſetzmäſsigkeit und Geſetzloſigkeit, die erſtere bringt zwar das Forſchen nach der Abſtammung der Begebenheiten nie zur Ruhe, dahingegen das Blendwerk von Freiheit dem forſchenden Verſtande in der Kette der Urſachen dieſe Ruhe verheiſst, aber bloſs den Knoten durchhauet, den Leitfaden der Regeln dadurch zerreiſst, und alle zuſammenhängende Erfahrung unmöglich macht (C. 475. M. I. 535).

12. Anmerkungen zur Behauptung, es gebe eine transſcendentale Freiheit. Die transſcendentale Freiheit macht bei weitem nicht den ganzen Inhalt des Begriffs der pſychologiſchen Freiheit (Unabhängigkeit von äuſsern oder cörperlichen Willensbeſtimmungen) aus, welcher groſſen Theils aus der Erfahrung entſprungen iſt. Die Freiheit, von der hier geredet wird, iſt die abſolute Spontaneität der Handlungen überhaupt, oder die Unabhängigkeit von allen beſtimmenden Urſachen, und das hat in der Frage über die Freiheit des Willens von jeher die ſpeculative Vernunft in groſse Verlegenheit geſetzt. Von dieſer transſcendentalen Freiheit iſt nun die Frage, ob ſie angenommen werden müſſe. Denn die Möglichkeit einer Cauſalität kann nie gezeigt werden. Nun iſt in obigem Beweiſe (8) die Nothwendigkeit eines erſten Anfangs

Digitized by Google

einer Reihe von Erſcheinungen aus Freiheit zwar eigentlich nur in ſo fern dargethan werden, als ſie zur Begreiflichkeit eines Urſprungs der Welt erforderlich iſt, indeſſen daſs man alle nachfolgenden Zuſtände für eine Abfolge nach bloſsen Naturgeſetzen nehmen kann. Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz von ſelbſt anzufangen, bewieſen (obzwar nicht eingeſehen) wäre, ſo wäre es uns nunmehr auch erlaubt, den Subſtanzen in der Welt ein Vermögen aus Freiheit zu handeln beizulegen. Wenn ich jetzt z. B. völlig frei von meinem Stuhle aufſtände, ſo finge eine neue Reihe der Begebenheiten ſchlechthin an (C. 477. f. M. I. 536).

13. Die Beſtätigung von dem Bedürfniſſe der Vernunft, in der Reihe der Natururſachen ſich auf einen erſten Anfang aus Freiheit zu berufen, leuchtet daraus ſehr klar in die Augen, daſs (die Epikuriſche Schule ausgenommen) alle Philoſophen des Alterthums ſich gedrungen ſahen, zur Erklärung der Weltbewegungen einen erſten Beweger anzunehmen, d. i. eine freihandelnde Urſache. Denn aus bloſser Natur konnten ſie keinen erſten Anfang begreiflich machen (C. 478. M. I, 537).

14. Anmerkungen zur Behauptung, es gebe keine transſcendentale Freiheit (10). Die Vertheidiger der Allvermögenheit der Natur (transſcendentalen Phyſiokratie), im Widerſpiel mit der Lehre von der Freiheit, ſagen: wenn ihr kein mathematiſch Erſtes der Zeit nach in der Welt annehmt, ſo habt ihr auch nicht nöthig ein dynamiſch Erſtes der Cauſalität nachzuſuchen. Da die Subſtanzen in der Welt jederzeit geweſen ſind, wenigſtens die Einheit in der Erfahrung eine ſolche Vorausſetzung nothwendig macht, ſo hat es keine Schwierigkeit, auch anzunehmen, daſs der Wechſel ihrer Zuſtände, d. i. eine Reihe ihrer Veränderungen jederzeit geweſen iſt, ſ. Folge (C. 478. M. I, 538).

15. Es werde indeſſen auch ein transſcendentales Vermögen der Freiheit zugegeben, um die Welt-

veränderungen anzufangen, so würde dieses Vermögen doch wenigstens nur aufserhalb der Welt seyn müssen (eine anmafsende Vorausfetzung!). In der Welt felbft, den Subftanzen ein folches Vermögen beizumeffen, kann nimmermehr erlaubt feyn, weil alsdann der Zufammenhang der nach allgemeinen Gefetzen fich einander nothwendig beftimmenden Erfcheinungen, den man Natur nennt, und mit ihm das Merkmal empirifcher Wahrheit, welches Erfahrung vom Traum unterfcheidet, gröfstentheils verfchwinden würde. Denn es läfst fich nach einem folchen gefetzlofen Vermögen der Freiheit, das den Naturzufammenhang beftändig unterbricht, kaum mehr Natur denken; weil die Gefetze der letzteren durch die Einflüffe der erfteren unaufhörlich abgeändert, und das Spiel der Erfcheinungen, welches nach der blofsen Natur regelmäfsig und gleichförmig feyn würde, dadurch verwirret und unzufammenhängend gemacht werden würde (C. 479. M. I, 539).

16. Es ift übrigens merkwürdig, dafs der Begriff einer oberften Urfache bei einer blofs wirkenden Natur für Erfahrungsbegriffe zu grofs, und der Begriff einer tranfcendentalen Freiheit wiederum zu klein ift, d. i. beide nicht paffen wollen. Man nehme an, in allem, was in der Welt gefchieht, fei nichts, als Natur. Das heifst, es gefchehe alles durch Natururfachen, folglich fo, dafs nirgends ein abfolut erfter Anfang der Begebenheiten fei (11). Es gebe alfo in der Welt keine Urfachen durch Freiheit, und keine Reihe der Veränderungen hänge von einer folchen Urfache ab, fondern immer von Urfachen, die wieder ihre Urfachen haben. Es erfolge alfo alles nach Naturgefezzen. So ift die Caufalität der Urfache immer wieder etwas, das gefchieht, und folglich durch feine Urfache gefchieht. Man mufs alfo diefer Caufalität wegen immer weiter und weiter zurückgehen, feinen Rückfchritt (Regreffus) von Urfache zu Urfache, zu immer höhern und höhern Urfachen fortfetzen. Dies nimmt aber gar kein Ende, und eine Lebenszeit würde nicht zureichen,

Digitized by Google

alle Urſachen für eine einzige Veränderung zu erforſchen, wenn ſie auch kinderleicht zu entdecken wären. Kurz, die Reihe von Bedingungen *a parte priori* (oder in aufſteigender Linie) muſs ohne Aufhören verlängert werden. Der Begriff einer oberſten Urſache iſt alſo bei einer bloſs wirkenden Natur für allen unſern Begriff, wenn wir Einheit in die Weltbegebenheiten bringen, und ſie durch die Syntheſis der Wahrnehmungen zuſammenfaſſen wollen, zu groſs, wir können die oberſte Urſache nicht erreichen (C. 516. M. I, 587).

17. Eine ganz andere Bewandniſs hingegen hat es, wenn man das Gegentheil von dem Vorhergehenden zur Erklärung der Veränderung wählt, und eine transſcendentale Freiheit annimmt. Geſetzt alſo, es ereigneten ſich hin und wieder Begebenheiten, welche von ſelbſt gewirkt wären, ſo daſs keine vorhergehenden Natururſachen ſie hervorgebracht hätten. Das wären alſo Erzeugungen aus einer transſcendentalen Freiheit, welche die Begebenheiten von ſelbſt angefangen hätte, und alſo die abſolut erſte und unbedingte Urſache derſelben, ſo daſs dieſe mit gar nichts vorhergehenden in Anſehung dieſer Begebenheit zuſammenhinge. So verfolgt uns wieder das Warum nach einem unvermeidlichen Naturgeſetze, wir können es nicht laſſen, zu fragen, warum iſt die Reihe eben angefangen worden, was iſt die (wirkende) Urſache dieſer Begebenheit? Dieſes Warum nöthigt uns alſo, dennoch über dieſen Ruhepunct, den uns die transſcendentale Freiheit ſetzen will, hinauszugehen. Folglich iſt die Vollſtändigkeit der Verknüpfung der Weltveränderungen durch den transſcendentalen Begriff der Freiheit wieder zu klein (C. 516. M. 1, 588).

18. Auflöſung dieſes Widerſtreits. Man kann ſich nur zweierlei Cauſalität denken, in Anſehung deſſen, was geſchieht. Die eine iſt die Cauſalität nach der Natur, da eine Urſache der Naturbegebenheiten geſetzt wird, die immer wieder die Wirkung einer andern Urſache iſt, und das ſo fort. Hierdurch

Digitized by Google

werden zwei Zuſtände, die auf einander folgen, mit einander in eine nothwendige Verknüpfung nach einer Regel geſetzt. Nun beruht die Cauſalität auf Zeitbedingungen, d. i. die Urſache muſs, der Zeit nach, vor der Wirkung hergehen. Wäre aber dieſer vorhergehende Zuſtand immer geweſen, ſo hätte auch die Wirkung immer geweſen ſeyn müſſen. Nun iſt aber die Wirkung erſt in der Zeit entſtanden, folglich muſs auch der vor ihr hergehende Zuſtand, als ihre Urſache, in der Zeit entſtanden ſeyn. Folglich bedarf dieſe Urſache wieder eine Urſache, die vor ihr herging (C. 560. M. I, 647).

19. Die andere Cauſalität iſt die aus Freiheit. Dieſe Cauſalität, im transſcendentalen Verſtande, iſt das Vermögen, einen Zuſtand von ſelbſt anzufangen (C. 561). Sie iſt eine reine transſcendentale Idee, die

a. nichts von der Erfahrung entlehntes enthält;

b. deren Gegenſtand auch in keiner Erfahrung beſtimmt gegeben werden kann, weil die Cauſalität nach der Natur (18) ein allgemeines Naturgeſetz iſt.

(M. I, 648. C. 561.)

20. Die Aufgabe über die Freiheit iſt alſo transſcendental. Kant behauptet daher mit Recht, daſs die Auflöſung dieſer Frage lediglich die Transſcendentalphiloſophie beſchäftigen muſs, da dieſe Aufgabe auf dialektiſchen Argumenten der bloſs reinen Vernunft beruhet. Um nun die Transſcendentalphiloſophie zur Beantwortung dieſer Frage in Stand zu ſetzen, ſucht Kant zuvörderſt ihr Verfahren bei dieſer Aufgabe durch eine Bemerkung näher zu beſtimmen (C. 563. M. I, 651).

21. Die dynamiſchen Vernunftbegriffe haben es nur mit dem Daſeyn eines Gegenſtandes zu thun, folglich kann man bei ihnen auch von der Gröſse der Reihe der Bedingungen abſtrahiren. Mithin entſteht hier die

Frage, ob es ein richtig disjunctiver Satz ſei: daſs eine jede Wirkung in der Welt entweder aus Natur, oder aus Freiheit entſpringen müſſe? oder ob nicht vielmehr beides in verſchiedener Beziehung bei einer und derſelben Begebenheit zugleich ſtatt finden könne? Sind nun die Naturdinge Dinge an ſich ſelbſt, ſo iſt die transſcendentale Freiheit, und damit alle Freiheit überhaupt, die jederzeit die transſcendentale Freiheit vorausſetzt, nicht zu retten. Sind aber die Naturdinge Erſcheinungen, alsdann verhält es ſich anders. Dann kann es intelligibele Urſachen geben, welche nicht Erſcheinungen, ſondern der Grund der Erſcheinungen ſind; eine ſolche intelligibele Urſache aber wird in Anſehung ihrer Cauſalität nicht durch Erſcheinungen beſtimmt, ob zwar ihre Wirkungen erſcheinen. Die Erſcheinung als Wirkung einer intelligibeln Urſache kann nun frei ſeyn, und doch zugleich in Anſehung der Erſcheinungen, als Erfolg aus denſelben, nach der Nothwendigkeit der Natur angeſehen werden. Die Anwendung wird dieſe Unterſcheidung aufklären. Wollte man hingegen der Realität der Erſcheinungen (der Behauptung, ſie wären Dinge an ſich) hartnäckig anhängen, ſo müſste dieſes nothwendig alle Freiheit umſtürzen (C. 563 ff. M. I, 652 f. P. 174. M. II, 302).

22. Möglichkeit der Cauſalität durch Freiheit, in Vereinigung mit dem allgemeinen Geſetze der Naturnothwendigkeit. Sind die Naturdinge Erſcheinungen und nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſo kann daſſelbe Subject, als Erſcheinung, dem nothwendigen Naturgeſetze der ſinnlichen Welt unterworfen, und dennoch, als Noumenon oder Ding an ſich ſelbſt, von aller Naturnothwendigkeit frei und unabhängig ſeyn. Dann würde bei eben derſelben Handlung Freiheit und Nothwendigkeit ſeyn. Als Ding an ſich würde das handelnde Subject, das dann nicht in der Zeit iſt, die Handlung abſolut, ganz ſelbſtthätig oder abſolut zuerſt anfangen; aber dennoch würde die Handlung, als Erſcheinung oder Wirkung in

Digitized by Google

der Sinnenwelt, nicht blofs in ihm, ſondern das Subject ſelbſt wieder zu der Handlung durch eine Urſache in einer vorhergehenden Zeit beſtimmt ſeyn; und ſo die Handlung in der Sinnenwelt nur als eine Fortſetzung der Reihe der Natururſachen möglich ſeyn (C. 569. M. I, 656). Das Subject gehört alſo dann, als Urſache (*ſubſtantia phaenomenon*) in die Reihe der Bedingungen, und nur ſeine Cauſalität wird als intelligibel und frei gedacht (C. 589. P. 170 f. M. II, 300).

23. Erläuterung der kosmologiſchen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnothwendigkeit. Würden die Gegenſtände der Sinnenwelt für Dinge an ſich ſelbſt genommen, und die Naturgeſetze für Geſetze der Dinge an ſich ſelbſt, (die Täuſchung des transſcendentalen Realismus), ſo wäre der Widerſpruch unvermeidlich, und es bliebe dann weder Natur noch Freiheit übrig. Eben ſo, wenn das Subject der Freiheit gleich den übrigen Gegenſtänden als bloſse Erſcheinung vorgeſtellt würde (Pr. 151. C. 571). Es hilft nichts, wenn man ſich dadurch zu helfen ſucht, dafs man das frei nennen will, wovon der Beſtimmungsgrund innerlich im wirkenden Weſen liegt. Das wäre doch immer nothwendig, denn da der Beſtimmungsgrund eine Urſache in der verfloſſenen Zeit iſt, ſo wäre die ganze Reihe der daraus folgenden Wirkungen doch nicht mehr in unſerer Gewalt, weil die beſtimmende Urſache ſchon vergangen wäre (M. II, 301. P. 171 ff.). Dies iſt eine comparative Freiheit, nach welcher der Menſch vergleichungsweiſe frei iſt, nehmlich von äuſsern Gegenſtänden unabhängig. Man nennt dieſe Freiheit darum die pſychologiſche.

24. Die Frage iſt hier nun eigentlich: ob, wenn man in der ganzen Reihe aller Begebenheiten lauter Naturnothwendigkeit anerkennt, ſie doch auch ohne Widerſpruch als Wirkung aus Freiheit anzuſehen ſei (M. I, 659)? oder ob zwiſchen dieſen zweien Arten von Cauſalität ein gerader Widerſpruch angetroffen wer-

de? Unter den Urſachen in der Erſcheinung kann ſicherlich nichts ſeyn, welches eine Reihe ſchlechthin und von ſelbſt anfangen könnte (C. 573). Demungeachtet kann eine ſolche Urſache als Ding an ſich frei ſeyn. Wird nehmlich die Naturnothwendigkeit bloſs auf Erſcheinungen bezogen, und Freiheit bloſs auf Dinge an ſich ſelbſt, ſo entſpringt kein Widerſpruch zwiſchen beiden (Pr. 151).

25. Wie viel z. B. von einer moraliſchen Handlung reine Wirkung der Freiheit, und wieviel der bloſsen Natur und dem unverſchuldeten Fehler des Temperaments zuzuſchreiben ſei, kann Niemand ergründen. Jene (22 — 24) Theorie lehrt nur, daſs beides zuſammen ſeyn kann. Soll nehmlich Freiheit eine Eigenſchaft gewiſſer Urſachen der Erſcheinungen ſeyn, ſo muſs ſie ein Vermögen ſeyn, die Begebenheiten in der Erſcheinung von ſelbſt (*ſponte*) anzufangen (Pr. 152), oder ein Vermögen abſoluter Spontaneität (P. 84). Dann kann ſie aber nicht der Zeit unterworfen ſeyn, und zu einer gewiſſen Zeit anheben, ſonſt wäre dieſe Cauſalität Natur, und nicht Freiheit (C. 579 f.). Die Idee der Freiheit findet lediglich in dem Verhältniſſe des Intellectuellen zur Erſcheinung, als Urſache zur Wirkung ſtatt (Pr. 152). Denn hier iſt die Bedingung (die Urſache) auſser der Reihe der Erſcheinungen (im Intelligibeln) und mithin keiner ſinnlichen Bedingung und keiner Zeitbeſtimmung durch vorhergehende Urſache unterworfen (C. 580). Daher können wir der Materie in Anſehung ihrer unaufhörlichen Wirkung, dadurch ſie ihren Raum erfüllt, nicht Freiheit beilegen, ob ſchon dieſe Wirkung aus einem innern *) Princip geſchieht. Eben ſo wenig können wir einem Verſtandesweſen, ohne Beziehung auf die Erſcheinungen, als ihre

*) d. h. nicht durch Ausdehnung und Erfüllung des Raums vorhandenen; denn es ſoll die Erfüllung des Raums und die Ausdehnung im Raum erſt möglich machen.

Digitized by Google

Wirkungen, z. B. Gott, Freiheit beilegen. Denn nur in Beziehung auf die Reihen der Urſachen und Wirkungen in der Erſcheinung, oder als Urſache der Erſcheinungen, handelt das überſinnliche oder Verſtandesweſen frei, und dieſe ihre Freiheit kann man nicht nur negativ als Unabhängigkeit von empiriſchen Bedingungen, d. i. von dem Naturgeſetze der Erſcheinungen, nehmlich dem Geſetze der Cauſalität, beziehungsweiſe auf einander (P. 51) anſehen, ſondern auch poſitiv als ein Vermögen, eine Reihe von Begebenheiten von ſelbſt anzufangen, ſo, daſs in ihr ſelbſt nichts anfängt, ſondern ſie, als unbedingte Bedingung jeder willkührlichen Handlung, über ſich keine der Zeit nach vorhergehende Bedingungen verſtattet, indeſſen daſs doch ihre Wirkung in der Reihe der Erſcheinungen anfängt, aber darin niemals einen ſchlechthin erſten Anfang ausmachen kann (C. 581 f.). Ein jeder Anfang der Handlung eines Weſens aus objectiven Urſachen iſt reſpective auf dieſe beſtimmenden Gründe ein erſter Anfang; obgleich dieſelbe Handlung in der Reihe der Erſcheinungen nur ein ſubalterner Anfang iſt, vor welchem ein Zuſtand der Urſache vorhergehen muſs, der ſie beſtimmt, und ſelbſt eben ſo von einer nahe vorhergehenden beſtimmt wird (Pr. 156).

26. Der Begriff der transſcendentalen Freiheit iſt alſo, daſs die Urſache eine Wirkung (eine Reihe von Erſcheinungen (C. 831) anheben könne, ohne daſs ihre Cauſalität ſelbſt anfängt (Pr. 152*). Eine boshafte Lüge iſt z. B. dem empiriſchen Character des Menſchen oder der Urſache derſelben in der Erſcheinung nach in der ſchlechten Erziehung u. ſ. w. vollkommen gegründet, und dennoch tadelt man den Lügner, nehmlich ſeinem intelligibeln Character nach, oder als Urſache, die ihre Wirkung anheben konnte, d. i. frei iſt (M. I, 671. C. 582 f.). Dieſe Erklärung der Freiheit iſt alſo die richtige, daſs ſie das Vermögen, eine Begebenheit von ſelbſt anzufangen, iſt (Pr. 152*). Wir können alſo mit der Beurtheilung freier Handlungen, in Anſehung ihrer

Cauſalität, nur bis an die intelligibele Urſache kommen (C. 585). Dieſer wird allein Freiheit zugeſtanden, in ſo fern ſie die Urſache der Erſcheinungen iſt (Pr. 153). Das heiſst, dieſe allein kann von der Sinnlichkeit unabhängig beſtimmt und die ſinnlichunbedingte Bedingung der Erſcheinungen ſeyn (C. 585). Alsdann können Natur und Freiheit eben demſelben Dinge, aber in verſchiedener Beziehung, einmal als Erſcheinung in der ſinnlichen Welt, das andremal als einem Dinge an ſich ſelbſt, oder einem Noumenon in der überſinnlichen (intelligibeln) Welt, ohne Widerſpruch beigelegt werden. So iſt die Cauſalität unſrer Vernunft in Anſehung ihrer Wirkungen in der Sinnenwelt (praktiſche) Freiheit, ſo fern ſie durch objective Gründe (nicht durch die ſubjective Sinnlichkeit des Subjects, ſondern durch allgemeingeltende Vernunftgründe) beſtimmt wird (Pr. 154 f.). Und ſo iſt die Frage beantwortet: ob Freiheit und Naturnothwendigkeit in einer und derſelben Handlung ſich einander widerſtreite? Beide können unabhängig von einander und durch einander ungeſtört ſtatt finden (M. I, 673); alle Handlungen vernünftiger Weſen ſind nehmlich als Erſcheinungen Naturbegebenheiten, und folglich nothwendig, als Wirkungen intelligibeler, nicht in der Zeit befindlicher, Weſen aber ſind ſie frei (Pr. 154). Das Naturgeſetz bleibt, es mag nun das vernünftige Weſen aus Vernunft, mithin durch Freiheit Urſache der Wirkungen der Sinnenwelt ſeyn, oder es mag dieſe auch nicht aus Vernunftgründen beſtimmen. Im letztern Falle iſt die Wirkung den empiriſchen Geſetzen der Sinnlichkeit unterworfen; im erſtern Falle aber iſt Vernunft die Urſache dieſer Naturgeſetze (in Anſehung deſſen, was Beziehung der Vernunft auf die freien Handlungen hat (P. 77), und iſt alſo frei. Die Vernunft wird aber im letztern Fall nicht ſelbſt von der Sinnlichkeit beſtimmt; denn dieſe Beſtimmung der Vernunft durch die Sinnlichkeit iſt unmöglich, und die Vernunft iſt alſo in Anſehung der von ihr unabhängigen ſinnlichen Gegenſtände auch frei. Die Freiheit hindert alſo nicht das Naturgeſetz der Erſcheinungen, ſo wenig als dieſes

Digitized by Google

der Freiheit des praktiſchen Vernunftgebrauchs Abbruch thut (Pr. 155).

27. Hiermit hat aber nicht die Wirklichkeit der transſcendentalen Freiheit, als eines der Vermögen, welche die Urſache der Erſcheinungen unſerer Sinnenwelt enthalten, dargethan werden ſollen. Ferner hat auch nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit bewieſen werden ſollen. Beides würde nicht gelungen ſeyn, indem wir aus der Erfahrung niemals auf etwas ſchlieſsen können, was gar nicht nach Erfahrungsgeſetzen gedacht werden muſs, und wir die Möglichkeit von keiner Cauſalität aus bloſsen Begriffen *a priori* erkennen können. Die Freiheit wird hier nur als eine transſcendentale Idee behandelt, wodurch die Vernunft die Reihe der Bedingungen in der Erſcheinung durch das Sinnlichunbedingte ſchlechthin anzuheben denkt, dabei ſich aber in eine Antinomie mit ihren eigenen Geſetzen, welche ſie dem empiriſchen Gebrauche des Verſtandes vorſchreibt, verwickelt. Daſs nun dieſe Antinomie auf einem bloſsen Scheine beruhe, und Natur der Cauſalität aus Freiheit wenigſtens nicht widerſtreite, das war das einzige, was Kant zeigen konnte, und woran uns auch bei der transſcendentalen Freiheit einzig und allein gelegen ſeyn kann (C. 585. M. I, 674). Die objective Realität oder Wirklichkeit der transſcendentalen Freiheit kann die ſpeculative Vernunft alſo nicht ſichern, ſondern den Begriff dieſer Freiheit bloſs als problematiſch, d. i. als nicht unmöglich zu denken, aufſtellen; mit dem Vermögen der praktiſchen Vernunft aber ſtehet auch dieſer Begriff feſt, und zwar in derjenigen abſoluten Bedeutung genommen, worin die ſpeculative Vernunft beim Gebrauch des Begriffs der Cauſalität die Freiheit bedarf, um ſich wider die Antinomie zu retten, darin ſie unvermeidlich geräth, wenn ſie in der Reihe der Cauſalverbindung ſich das Unbedingte denken will. Dieſes ſoll nun in den beiden folgenden Abſchnitten dieſes Artikels gezeigt werden (P. 4. C. 831). Die transſcendentale Freiheit macht alſo keinen Gegenſtand einer uns möglichen theoretiſchen

Erkenntniſs aus, und kann ſchlechterdings nicht für ein conſtitutives, ſondern, wie alle Ideen im theoretiſchen Gebrauch, lediglich als ein regulatives und zwar nur negatives Princip der ſpeculativen Vernunft (welches gebietet, bei keiner Natururſache, als ſei ſie die abſolut erſte ſtehen zu bleiben) gelten (K. XVIII).

Praktiſche oder moraliſche Freiheit.

28. Auf die transſcendentale Idee der Freiheit gründet ſich nun der praktiſche Begriff derſelben, und es iſt eigentlich jene, welche in dieſer das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmacht, welche von jeher die Frage über die Möglichkeit der Freiheit umgeben haben. Die transſcendentale Freiheit iſt nehmlich ein ganz reiner Begriff *a priori*, dahingegen die praktiſche Freiheit etwas Empiriſches, nehmlich eine eigene Art von Cauſalität iſt, die das Begehrungsvermögen beſtimmt. So wie nun die transſcendentale Freiheit die Unabhängigkeit von aller Cauſalität überhaupt iſt, ſo iſt die praktiſche Freiheit nur die Unabhängigkeit von einer gegebenen Cauſalität des Begehrungsvermögens. Die Freiheit im praktiſchen Verſtande (*libertas practica*, *liberté morale*) iſt die Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit (C. 562. M. I, 649). Wir haben nehmlich ein Vermögen in uns, welches nicht bloſs mit ſeinen ſubjectiv beſtimmenden Gründen (den Antrieben der Sinnlichkeit), welche die Natururſachen ſeiner Handlungen ſind, in Verknüpfung ſteht. Das iſt die menſchliche Willkühr, die zwar eine ſinnliche (*arbitrium ſenſitivum*, aber keine thieriſche (*arbitrium brutum*), die nicht anders, als durch ſinnliche Antriebe, d. i. pathologiſch beſtimmt werden kann (C. 830), ſondern eine freie Willkühr (*arbitrium liberum*) iſt, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht nothwendig macht, ſondern dem Menſchen ein Vermögen beiwohnt, ſich von ſelbſt (durch Bewegurſachen, welche nur von

der Vernunft vorgeſtellet werden) zu beſtimmen. Alles, was mit dieſer freien Willkühr, es ſei als Grund oder Folge, zuſammenhängt, wird praktiſch genannt (C. 830). Die praktiſche Freiheit iſt alſo nichts anders, als das Vermögen, ſich durch objective (für jede Vernunft geltende) Gründe, die bloſs Ideen oder Vernunftbegriffe ſind, zu beſtimmen; welche Verknüpfung durch Sollen ausgedrückt wird. (Pr. 153. C. 561 f.). Dieſe praktiſche Freiheit kann durch Erfahrung bewieſen werden. Denn, nicht bloſs das, was reizt, d. i. die Sinne unmittelbar afficirt (angenehme oder unangenehme Eindrücke auf ſie macht), beſtimmt die menſchliche Willkühr; ſondern wir haben ein Vermögen, durch Vorſtellungen von dem, was ſelbſt auf entferntere Art nützlich oder ſchädlich iſt, die Eindrücke auf unſer ſinnliches Begehrungsvermögen zu überwinden. Dieſe Ueberlegungen aber von dem, was in Anſehung unſeres ganzen Zuſtandes begehrungswerth, d. i. gut und nützlich iſt, beruhen auf der Vernunft (C. 830). Wir erkennen alſo die praktiſche Freiheit durch Erfahrung, als eine von den Natururſachen, nehmlich als eine Cauſalität der Vernunft in Beſtimmung des Willens (C. 831).

29. Die objectiven Gründe, welche die Willkühr des Menſchen beſtimmen, heiſsen Geſetze der Freiheit oder moraliſche Geſetze im Gegenſatze gegen Geſetze der Natur (G. V. 2). Dieſe moraliſchen Geſetze heiſsen auch, in ſo fern ſie die Antriebe der Sinnlichkeit einſchränken, Imperativen oder Gebote. Sie ſagen, was geſchehen ſoll, ob es gleich vielleicht nie geſchieht, und unterſcheiden ſich darin von Naturgeſetzen, die nur von dem handeln, was geſchieht, weshalb ſie auch praktiſche Geſetze genannt werden (C. 830). Die Cauſalität der Vernunft iſt nun in Anſehung ihrer Wirkungen in der Sinnenwelt wirklich Freiheit, ſo fern objective Gründe, die ſelbſt Ideen ſind, in Anſehung jener Cauſalität als beſtimmend angeſehen werden (Pr. 154). Die Wiſſenſchaft von dieſen objectiven Gründen oder Freiheitsgeſetzen heiſst Ethik,

Digitized by Google

oder Sittenlehre (G. V. 2). Freiheit im praktiſchen Verſtande iſt alſo diejenige Eigenſchaft der Cauſalität des Willens, da dieſe unabhängig von fremden ſie beſtimmenden Urſachen wirkend ſeyn kann (G. 97). Ihre Handlungen hängen nicht von ſubjectiven Gründen, mithin auch von keinen Zeitbedingungen und alſo auch nicht vom Naturgeſetze ab, welches die Zeit zu beſtimmen dient, weil Gründe der Vernunft allgemein ihren Handlungen die Regel geben (Pr. 154). Die angeführte Erklärung der Freiheit iſt negativ (verneinend), denn ſie hat lauter verneinende Merkmale, ſie ſagt bloſs, was die Freiheit nicht iſt, nehmlich keine Abhängigkeit von ſubjectiven Gründen, d. i. ſinnlichen Antrieben (K. V). Es iſt ein inneres, dem Menſchen ſelbſt nicht einmal recht bekanntes Vermögen, und heiſst auch die innere Freiheit, um ſie von der äuſsern oder geſetzlichen zu unterſcheiden. Sie iſt ein Vermögen, ſich von der ungeſtümen Zudringlichkeit der Neigungen dermaſsen loszumachen, daſs gar keine, ſelbſt die beliebteſte nicht, auf eine Entſchlieſsung, zu der wir uns jetzt unſerer Vernunft bedienen ſollen, Einfluſs habe (P. 287). Dieſe Erklärung iſt aber unfruchtbar, das Weſen der Freiheit aus ihr einzuſehen; weil wir daraus bloſs lernen können, was die Freiheit nicht iſt, nicht aber, was ſie eigentlich iſt.

30. Allein es fliesſt aus dieſer Erklärung ein poſitiver (bejahender) Begriff der Freiheit, der deſto reichhaltiger und fruchtbarer iſt. Der Begriff der Cauſalität führt nehmlich den Begriff von Geſetzen bei ſich, indem ſie darin beſtehet, daſs etwas, was wir Wirkung nennen, durch etwas anders, was Urſache heiſst, ſo geſetzt wird, daſs das erſtere aus dem letzteren nach einem Geſetze folgen muſs. Die Freiheit iſt nun nicht etwa geſetzlos, ſondern muſs vielmehr auch eine Cauſalität nach unwandelbaren Geſetzen ſeyn, aber dieſe ſind von beſonderer Art. Die Freiheit des Willens iſt nehmlich die Eigenſchaft deſſelben, ſich ſelbſt ein Geſetz zu ſeyn, d. i. Autonomie.

Bei der Naturnothwendigkeit ist jede Wirkung nur nach dem Gesetze möglich, dass etwas anderes die wirkende Ursache zur Causalität bestimme. Bei der Freiheit hingegen ist jede Wirkung nur durch eine sich selbst bestimmende Causalität möglich, und daher gebietet das Gesetz der Freiheit auch unbedingt, oder ein freier Wille oder ein Wille unter sittlichen Gesetzen (deren Wesen es ist, einem sinnlichen Begehrungsvermögen unbedingt oder kategorisch zu gebieten) ist einerlei (M. II, 128. G. 97 f.). Man kann übrigens diese positive Erklärung auch so ausdrücken: Freiheit ist das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu seyn (K. VI).

Rechtfertigung des Transscendentalen in dem Begriff der praktischen Freiheit.

31. Es ist nun die Frage, ob die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heisst, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur seyn möge (C. 831). Das heisst, es fragt sich, ob es eine solche Autonomie des Willens gebe? Wenn Freiheit des Willens voraus gesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit (oder Moralität, d. i. das Verhältniss der Handlungen zur Autonomie des Willens) sammt ihrem Princip daraus, durch blosse Zergliederung ihres Begriffs. Wenn man die Möglichkeit der Freiheit einer wirkenden Ursache einsähe, so würde man auch, nicht etwa blos die Möglichkeit, sondern sogar die Nothwendigkeit des moralischen Gesetzes, als obersten praktischen Gesetzes vernünftiger Wesen, denen man Freiheit der Causalität ihres Willens beilegt, einsehen. Indessen ist das doch immer ein synthetischer Satz: dass ein absolut guter Wille (der nicht wozu nützlich, sondern an sich, ohne allen Vergleich, gut, oder sittlich gut sei)

Digitized by Google

ein ſolcher ſei, deſſen Maxime (Handlungsregel) jederzeit ſich ſelbſt, als allgemeines Geſetz betrachtet, in ſich enthalte, d. h. daſs die Handlungsregel jederzeit die Beſchaffenheit enthalte, daſs man mit derſelben zugleich wolle, ſie ſolle allgemeines Geſetz ſeyn, und nicht etwa bloſs eine Privatregel für unſer ſubjectives Begehren. Durch Zergliederung des Begriffs von einem abſolut guten Willen kann aber dieſe Eigenſchaft der Maxime nicht gefunden werden. Solche ſynthetiſche Sätze ſind aber nur dadurch möglich, daſs beide Erkenntniſſe (die Begriffe im Subject und Prädicat) durch die Verknüpfung mit einem dritten (Erkenntniſs) mit einander verbunden werden, in welchem ſie beiderſeits anzutreffen ſind. Wir haben hier nun zwei ſolche Erkenntniſſe, erſtlich, den Begriff im Subject, ein abſolut guter Wille; zweitens, den Begriff im Prädicat, derjenige Wille, deſſen Maxime ſich jederzeit ſelbſt als allgemeines Geſetz in ſich enthält. Der poſitive Begriff der Freiheit verſchafft nun das dritte Erkenntniſs. Dies dritte kann hier nicht die Möglichkeit der Erfahrung ſeyn, wie bei den phyſiſchen Urſachen, ſ. Analogie der Urſache und Wirkung. Was dieſes dritte Erkenntniſs ſei, worauf uns die Freiheit hinweiſet, läſst ſich hier ſo fort noch nicht anzeigen. Es bedarf erſt noch einiger Vorbereitung, um die Deduction des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktiſchen Vernunft, und mit ihr die Möglichkeit obigen ſynthetiſchen Satzes (oder des kategoriſchen Imperativs) begreiflich zu machen (G. 98 f. M. II, 129).

32. Freiheit muſs als Eigenſchaft des Willens aller vernünftigen Weſen vorausgeſetzt werden. Da Sittlichkeit für uns bloſs als für vernünftige Weſen zum Geſetze dient, und lediglich aus der Eigenſchaft der Freiheit abgeleitet werden muſs, ſo muſs die letztere ſowohl, als die erſtere, von allen vernünftigen Weſen gelten. Ein jedes Weſen hat nun wirklich praktiſche Freiheit, wenn es nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann. Das iſt aber der Fall mit allen vernünftigen Weſen, weil ſie ſonſt die

Digitized by Google

Beſtimmung der Urtheilskraft nicht ihrer Vernunft zuſchreiben würden, ſondern einem Antriebe (M. II, 130. G. 99 ff.).

33. Wir können alſo die Realität der transſcendentalen Freiheit in uns und der menſchlichen Natur zwar nicht beweiſen, ſondern müſſen ſie bloſs vorausſetzen, wenn wir ein Weſen als vernünftig und mit Bewuſstſeyn ſeiner Cauſalität in Anſehung der Handlungen uns denken wollen; aber wir müſſen doch jedem mit Vernunft und Willen begabten Weſen die Eigenſchaft beilegen, ſich unter der Idee ſeiner Freiheit zum Handeln zu beſtimmen. Ein Weſen, das ſich nicht unter dieſer Idee zum Handeln beſtimmt, wird bloſs durch Antriebe in Bewegung geſetzt, und iſt ein bloſses Thier ohne Vernunft und Willen (G. 101 f. M. II, 131).

34. Es zeigt ſich hier, man muſs es frei geſtehen, eine Art von Cirkel, aus dem nicht heraus zu kommen iſt, wie es ſcheint. Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Urſachen als frei an, weil wir uns ſonſt nicht in der Ordnung der Zwecke unter ſittlichen Geſetzen denken könnten, und wir denken uns nachher als dieſen Geſetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben, denn Freiheit und eigene Geſetzgebung des Willens ſind beide Autonomie. Sie ſind Wechſelbegriffe, d. i. ſolche, die man für einander ſetzen und gebrauchen kann, davon aber eben darum der eine nicht gebraucht werden kann, um den andern zu erklären und von ihm Grund anzugeben. Solche Wechſelbegriffe können höchſtens nur dazu dienen, um verſchieden ſcheinende Vorſtellungen von eben demſelben Gegenſtande auf einen einzigen Begriff zu bringen. Dies iſt aber eine logiſche Abſicht und dem Verfahren in der Arithmetik ähnlich, wenn man verſchiedene Brüche gleiches Inhalts auf den kleinſten Ausdruck bringt (G. 104. M. II, 135). Wenn nehmlich unſer Wille unabhängig von ſinnlichen Gegenſtänden, als der Materie des Wollens, durch die bloſse Form, daſs eine Lebensregel Geſetz ſeyn könne, beſtimmt werden

kann, so ist er im strengsten oder transscendentalen Verstande frei, denn die blosse Form des Gesetzes gehört nicht unter die Erscheinungen, und er ist daher von denselben ganz unabhängig. Umgekehrt, ist der Wille frei, so kann ihn allein die gesetzgebende Form bestimmen; denn die Materie des Gesetzes wird dazu nicht tauglich seyn, weil sie zu den Erscheinungen gehört, von welchen er unabhängig seyn soll. Eine solche Freiheit oder Bestimmung des Willens durch die Form des Gesetzes ist aber Autonomie, die Bestimmung des Willens durch die Materie des Gesetzes aber Heteronomie (M. II, 196 - 199. 205. P. 51 f. 58 f.).

35. Eine Auskunft bleibt uns aber noch übrig; wir nehmen nehmlich vielleicht einen andern Standpunct ein, wenn wir uns als *a priori* durch Freiheit wirkende Ursachen denken, als wenn wir uns als *a posteriori* nach dem Causalgesetze entspringende, in die Sinne fallende Wirkungen wahrnehmen (M. II, 136. G. 105). Wenn wir den Menschen betrachten, so finden wir auch wirklich, dass er, wie jeder sinnliche Gegenstand, zwei Seiten hat. Als Sinnenwesen ist er eine Erscheinung, als ein vernünftiges Wesen muss er sich als Intelligenz ansehen, und als solche ist er ein Ding an sich. Mithin hat der Mensch zwei Standpuncte, daraus er sich selbst betrachten und die Gesetze seiner Handlungen erkennen kann:

a. als zur Sinnenwelt gehörig, unter Naturgesetzen (Heteronomie);

b. als zur intelligibeln Welt gehörig, unter Freiheitsgesetzen (Autonomie).

(M. II, 140. G. 108 f.).

36. Als ein vernünftiges, mithin zur intelligibeln Welt gehöriges Wesen (Intelligenz) kann der Mensch die Causalität seines Willens niemals anders, als unter der Idee der Freiheit, denken. Denn Freiheit ist Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Welt, und diese muss die Vernunft jeder-

Digitized by Google

zeit ſich ſelbſt beilegen. Mit der Idee der Freiheit iſt nun der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden, mit dieſem aber das allgemeine Princip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen vernünftiger Weſen zum Grunde liegt. Als eine Erſcheinung (Phänomen), mithin als ein zur Sinnenwelt gehöriges Weſen (welches der Menſch wirklich auch iſt), ſteht die Cauſalität des Begehrungsvermögens des Menſchen unter dem Naturgeſetze; als ein ſolches iſt der Menſch nicht frei, ſondern, wie alle Naturdinge, der Nothwendigkeit unterworfen, denn er findet die Beſtimmungsgründe einer jeden Handlung in dem, was nicht mehr in ſeiner Gewalt ſteht, da es mit der Zeit, worin es vorhanden iſt, längſt vergangen iſt (P. 174. M. II, 302). Als Erſcheinung wirkt folglich der Menſch nach Naturgeſetzen, ſteht alſo unter einer fremden Geſetzgebung (Heteronomie), und kann nicht als ſittlich beurtheilt werden, ſondern ſeinen Wirkungen liegt, ſo wie allen Erſcheinungen, das Naturgeſetz zum Grunde (G. 109. 117. M. II, 141).

37. Hierdurch iſt nun der Verdacht, den wir oben (34) rege machten, gehoben, als wäre ein geheimer Cirkel in unſerm Schluſſe aus der Freiheit auf die Autonomie und aus dieſer aufs ſittliche Geſetz enthalten; daſs wir nehmlich vielleicht die Idee der Freiheit nur um des ſittlichen Geſetzes willen zum Grunde legten, um dieſes nachher aus der Freiheit wiederum zu ſchlieſsen, mithin von jenem gar keinen Grund angeben könnten. Wir erbetteln nicht etwa das ſittliche Geſetz, als ein Princip, das uns gutgeſinnte Seelen wohl gern einräumen werden, welches wir aber niemals als einen erweislichen Satz aufſtellen könnten. Hier hat alſo Kants Theorie von der Sinnenwelt, als einem Inbegriff von Erſcheinungen, einen groſsen Einfluſs. Denn nach derſelben kann, ja muſs beides zugleich ſtatt finden, der Menſch muſs beides zugleich, ein intelligibeles Weſen (Ding an ſich und auch eine Erſcheinung ſeyn (G. 117). Denn denken wir uns als frei, ſo verſetzen wir uns als Glieder in die Verſtandeswelt (intelligibele Welt, Welt der Din-

ge an ſich ſelbſt oder Noumenen, und erkennen die Autonomie des Willens. Aus der Autonomie des Willens entſpringt aber eine wichtige Folge, nehmlich die Moralität. Denn die Moralität iſt ja nichts anders, als das Verhältniſs der Handlung zur Autonomie des Willens (G. 85). Folglich erkennen wir dadurch, daſs wir uns als Glieder in die Verſtandeswelt ſetzen, die Moralität, als Folge der Autonomie des Willens, an. Wir denken uns aber auch als verpflichtet. Dann betrachten wir uns als zur Sinnenwelt gehörige Weſen, die aber zugleich zur Verſtandeswelt gehören, und ihre Beſchaffenheit als Sinnenweſen ihrer Beſchaffenheit als Verſtandesweſen unterordnen ſollen (G. 115 f. M. I, 142). Dies enthält nicht den mindeſten Widerſpruch; daſs wir uns aber auf dieſe zweifache Art vorſtellen und denken müſſen, beruht, was das erſte betrifft, auf dem Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt, als durch Sinne afficirter Gegenſtände, was das zweite anlangt, auf dem Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt als Intelligenzen, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von ſinnlichen Eindrücken, mithin als zur Verſtandeswelt gehörig (G. 117. M. II, 151).

38. Das vernünftige Weſen nennt ſeine Cauſalität einen Willen, bloſs als ein Glied der Verſtandeswelt. Nun enthält aber die Verſtandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Geſetze derſelben; ſie iſt alſo und muſs auch in Anſehung meines Willens, der ganz zur Verſtandeswelt gehört, als unmittelbar geſetzgebend gedacht werden. Folglich werde ich mich als Intelligenz (Verſtandesweſen), obgleich andererſeits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Weſen, oder als Erſcheinung (Sinnenweſen), dennoch dem Geſetze der Verſtandeswelt unterworfen erkennen. Die Geſetze der Verſtandeswelt ſind aber die Geſetze der Vernunft, nach welchen etwas nicht nothwendig geſchehen muſs. Die Vernunft iſt es nehmlich, welche in der Idee (dem Vernunftbegriff) der Freiheit das Geſetz der Verſtandeswelt enthält, d. i. eines Geſetzes, nach welchem wir unabhängig ſind von den Urſachen der Sinnenwelt, wenn wir Handlungen hervorbringen, oder

Digitized by Google

als vernünftige Wesen wirken. So erkenne ich mich also der Autonomie des Willens unterworfen, d. i. blofs von dem Gesetze meines eigenen Willens abhängig. Folglich mufs ich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen, d. i. als Gebote, welche die sinnlichen Antriebe (Ursachen der Sinnenwelt) beschränken, und die diesem Princip gemäfsen Handlungen als Pflichten ansehen (M. II, 143. G. 110 f.). *)

39. Das moralische Gesetz verbindet uns also dadurch, dafs die Idee der Freiheit uns zu Gliedern einer intelligibeln Welt macht, wodurch, wenn wir solches allein wären, alle unsere Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäfs seyn würden, da wir uns aber zugleich als Glieder der Sinnenwelt anschauen, gemäfs seyn sollen, welches kategorische Sollen einen synthetischen Satz *a priori* (den kategorischen Imperativ) vorstellt. Dieser kategorische Imperativ wird also dadurch möglich, dafs zu dem durch sinnliche Antriebe afficirten Begehrungsvermögen noch die Idee eines durch sich selbst (sein eigenes Gesetz) bestimmten und zur Verstandeswelt gehörigen Willens hinzukömmt, welcher die unbedingte Bedingung jenes sinnlich afficirten Begehrungsvermögens enthält (M. II, 144. G. 111 f.).

40. Der praktische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft, d. i. der Vernunft, in so ferne sie bei ihren Wirkungen (den Handlungen) nicht auf ein wissenschaftliches System Rückficht nimmt, bestätigt die Richtigkeit dieser Deduction. Denn selbst der ärgste Bösewicht wünscht zuweilen von den ihn bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt frei zu seyn, und versetzt sich

---

*) Daher erklärt Kant die Freiheit, in praktischer Bedeutung, auch, als das Vermögen des Menschen, die Befolgung seiner Pflichten gegen alle Macht der Natur zu behaupten (Berl. Monatsch. J. 1796. S. 496).

Digitized by Google

alſo in den Standpunct eines Gliedes der Verſtandeswelt, das nach einem Geſetze handeln möchte, dem er jene beſtimmenden Urſachen der Sinnenwelt unterwürfe (M. II, 145. G. 112 f.). Der Rechtsanſpruch aber, ſelbſt der gemeinen Menſchenvernunft, auf Freiheit des Willens gründet ſich auf das Bewuſstſeyn und die zugeſtandene Vorausſetzung der Unabhängigkeit der Vernunft von bloſs ſubjectiv beſtimmenden Urſachen (von Neigungen, wenigſtens als beſtimmenden, wenn gleich nicht als afficirenden, Bewegurſachen unſeres Begehrens (P. 212), die insgeſamt das ausmachen, was bloſs zur Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit gehört, welches eben der negative Begriff von Freiheit iſt. Der Begriff der Freiheit der Willkühr gehet nicht vor dem Bewuſstſeyn des moraliſchen Geſetzes in uns her, ſondern wird nur aus der Beſtimmbarkeit unſerer Willkühr durch dieſes, als ein unbedingtes Gebot geſchloſſen. Hiervon kann man ſich bald überzeugen, wenn man ſich fragt: ob man auch gewiſs unmittelbar ſich eines Vermögens bewuſst ſey, jede noch ſo groſse Triebfeder zur Uebertretung (z. B. in Phalaris Ochſen gebraten zu werden, wenn man nicht einen falſchen Eid thun wolle) durch feſten Vorſatz überwältigen zu können. Jedermann wird zwar eingeſtehen müſſen: er wiſſe nicht, ob, wenn ein ſolcher Fall einträte, er nicht in ſeinem Vorſatze wanken würde; gleichwohl aber gebietet ihm die Pflicht unbedingt: er ſolle ihm treu bleiben; und hieraus ſchlieſst er mit Recht: er müſſe es auch können, und ſeine Willkühr ſei alſo frei (R. 58 *. G. 117).

41. Uebrigens hieſse es, die Grenzen der Vernunft überſchreiten wollen, wenn man erklären wollte, wie Freiheit (und folglich Moralität) möglich ſei; denn erklären heiſst, aus ſeinen Urſachen ableiten, aber transſcendentale Freiheit iſt ja die Unabhängigkeit vom Geſetze der Cauſalität überhaupt, welches alles nothwendig macht, und alle Freiheit in der Natur aufhebt, indem Freiheit in der Natur Geſetzloſigkeit und die Vernichtung aller Erfahrung,

d. i. der gesammten Natur, als solcher, seyn würde (M. II, 154. G. 120). Freiheit ist eine blosse Idee, deren objective Realität (Gültigkeit als eines wirklich vorhandenen Objects) auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer möglichen Erfahrung dargethan werden kann; die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beispiel untergelegt werden mag, niemals begriffen, oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als nothwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, das sich eines Willens, d. i. eines vom blossen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens (nehmlich sich als Intelligenz zum Handeln, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von Naturinstincten zu bestimmen) bewusst zu seyn glaubt. Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf, und es bleibt nichts übrig, als Vertheidigung, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben, und darum die Freiheit dreist für unmöglich erklären. Die Freiheit ist nehmlich keine Eigenschaft der menschlichen Seele, in so fern uns diese in unserm innern Sinne in Begehrungen erscheint; denn wir können von der Freiheit des Willens nie eine Erfahrung machen. Sondern sie ist ein transscendentales Prädicat des Vermögens eines Sinnenwesens zu wirken, d. i. ein solches Prädicat, aus welchem die Möglichkeit einer Erkenntniss *a priori*, nehmlich die des Sittengesetzes abgeleitet werden kann (P. 168). Man kann den Gegnern der Behauptung eines freien Willens nur zeigen, dass sie entweder den Menschen (auch so, wie er erscheint, oder als Naturwesen) als Ding an sich selbst betrachten; alsdann aber fällt für ihn die Nothwendigkeit des Causalgesetzes weg, und es wird alles zufällig. Denn wie ein Ding an sich selbst, in Ansehung seiner Wirkungen, dem Causalgesetze unterworfen seyn müsse, ist schlechterdings nicht einzusehen, weil ich nichts von einem Dinge an sich *a priori* wissen kann, folglich nie der Begriff der Nothwendigkeit in die Bestimmungen desselben hineinkommen könnte, wenn ich es anders erkennen und bestimmen könnte. Und doch ist der Begriff der Nothwendigkeit die Hauptsache im Begriff der Causalität. Am

allerwenigſten aber können dann die Handlungen dieſer Weſen nothwendig und frei zugleich ſeyn (M, II. 299, P. 169 f.) Betrachten ſie aber den Menſchen als Erſcheinung, ſo kann doch etwas ſeyn, was da erſcheint, und wir müſſen uns ſo etwas, der Natur unſers Verſtandes gemäſs wirklich auch denken. Die Wirkungen deſſen, was da erſcheint (des Intelligibeln oder Noumens) können aber nicht nach dem Geſetze der Cauſalität der Natur aus dem Noumen entſpringen, weil dieſes ſonſt als Erſcheinung wirken, folglich nicht Noumen ſeyn würde. Daher müſſen wir ſie als unabhängig von der Cauſalität, d. i. als frei im ſtrengſten oder transſcendentalen Verſtande denken (G. 120 f. M. II, 155). Die ſubjective Unmöglichkeit, die Freiheit des Willens zu erklären, iſt aber mit der Unmöglichkeit, begreiflich zu machen, wie es zugeht, daſs uns das Daſeyn des moraliſchen Geſetzes nicht gleichgültig iſt, einerlei; und dieſes iſt doch die Wirkung, die das Geſetz auf den Willen ausübt (M. II, 156. G. 121).

42. In (27) wurde zugegeben, daſs der Vernunftbegriff (die Idee) der Freiheit, als ein wirkendes Vermögen bloſs problematiſch ſei, d. i. daſs über die Wirklichkeit des Gegenſtandes deſſelben nichts entſchieden werden könne. Aber das Daſeyn des Sittengeſetzes entſcheidet nun auch über die Wirklichkeit der Freiheit, und macht den Vernunftbegriff derſelben aſſertoriſch, oder weiſet ihm einen wirklichen Gegenſtand an (P. 188). Die Freiheit, poſitiv betrachtet, als die Cauſalität eines Weſens, in ſo fern es zur intelligibeln Welt gehört, iſt nehmlich ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft, das iſt eine in praktiſcher (moraliſcher) Rückſicht nothwendige Vorausſetzung. Giebt es nehmlich, wie nicht zu leugnen iſt, ein moraliſches Geſetz, das, als eine Cauſalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empiriſchen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt) die Willkühr beſtimmt, und einen reinen Willen in uns beweiſet, in welchem die ſittlichen Geſetze und Begriffe ihren Urſprung haben (K. XVIII. f.); iſt folglich die Moralität kein Hirngeſpinſt: ſo muſs die Un-

Digitized by Google

abhängigkeit von der Sinnenwelt und das Vermögen der Beſtimmung ſeines Willens, nach dem Geſetze einer intelligibeln Welt, d. i. die Freiheit nothwendig dabei vorausgeſetzt werden (P. 238. f.). Das moraliſche Geſetz zeigt alſo, daſs die Freiheit etwas wirkliches ſei. Da nun die Freiheit nicht Geſetzloſigkeit, ſondern nur eine Cauſalität nach einem Geſetze iſt, das nicht unter Zeitbedingungen ſteht, ſo iſt damit zugleich das Geſetz einer intelligibeln Welt dargelegt, worauf die ſpeculative Vernunft nur hinweiſen, ihren Begriff aber weder beſtimmen, noch ſeine Wirklichkeit durch irgend etwas darthun konnte (P. 240). Uebrigens erkennen wir dadurch weder die intelligibele Welt, noch die Freiheit, noch ſehen wir damit ein, wie die Freiheit möglich ſei, und wie man ſich dieſe Art von Cauſalität theoretiſch und poſitiv vorzuſtellen habe. Sondern durchs moraliſche Geſetz und zu deſſen Behuf wird bloſs poſtulirt, d. i. als nothwendig vorausgeſetzt, daſs eine Freiheit ſei (P. 240. f.). Die Freiheit iſt alſo dadurch nicht ein Erkenntniſs geworden, ſondern ſie iſt ein (transſcendenter) Gedanke, in dem nichts Unmögliches iſt, und der durch ein apodiktiſches praktiſches Geſetz objective Realität bekommen hat, weil es ſonſt dem Menſchen nicht möglich ſeyn würde, ſich dasjenige zum Gegenſtande ſeines Strebens zu machen, was das Moralgeſetz ihm dazu vorſchreibt. Das heiſst, das Moralgeſetz verſichert uns, daſs die Freiheit kein leerer Begriff ſei, ſondern einen Gegenſtand habe, ohne doch anzeigen zu können, wie ſich der Begriff auf einen Gegenſtand beziehet (P. 243).

43). Die Freiheit, in praktiſcher Bedeutung, kann nun in zweierlei Rückſicht betrachtet werden:

a. in ſo fern ſich ethiſche Geſetze auf ſie beziehen, d. i. ſolche, welche fordern, daſs ſie ſelbſt Beſtimmungsgründe der Handlungen ſeyn ſollen; dann iſt es die Freiheit ſowohl im äuſsern als innern Gebrauche der Willkühr; oder

b. in ſo fern ſich bloſs juridiſche Geſetze auf ſie beziehen, d. i. ſolche, die nur auf bloſse äuſsere Handlungen und deren Geſetzmäſsigkeit (nicht auf Geſinnungen) gehen; dann iſt es die Freiheit bloſs im äuſsern Gebrauche der Willkühr, die man auch, zum Unterſchiede von der erſtern (der ethiſchen), die juridiſche Freiheit nennen könnte. So wäre denn die praktiſche Freiheit entweder die ethiſche oder die juridiſche (K. VI. f.).

44. Die Freiheit der Willkühr kann endlich nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Geſetz zu handeln (*libertas indifferentiae*, Freiheit der Gleichgültigkeit), erklärt werden. Die Willkühr, als Phänomen, giebt zwar in der Erfahrung häufige Beiſpiele davon. Allein wir kennen die Freiheit (ſo wie ſie uns durchs moraliſche Geſetz allererſt kundbar wird) nur als negative Eigenſchaft in uns. Wir kennen ſie nehmlich nur als die Eigenſchaft in uns, durch keine ſinnlichen Beſtimmungsgründe zum Handeln genöthigt zu werden (K. XXVII).

45. Wie hingegen die Freiheit, als Vermögen des Menſchen, in ſo fern er eine Intelligenz iſt, oder als eines Noumens (Dinges an ſich ſelbſt), in Anſehung der ſinnlichen Willkühr nöthigend iſt, oder ihre poſitive Beſchaffenheit, können wir theoretiſch, d. i. zum Erkenntniſs derſelben, gar nicht darſtellen. Die Handlungen des Menſchen, wenn wir ſie moraliſch beurtheilen, ſind zwar dem geſetzgebenden Willen entweder angemeſſen oder zuwider. Aber daſs ſie dieſe Beſchaffenheit haben, erklärt uns nicht, was Freiheit an ſich ſelbſt ſei. Denn die freie Willkühr iſt ein überſinnliches Vermögen, welches Erſcheinungen nicht verſtändlich machen können. Um alſo zu behaupten, Freiheit ſei das Vermögen der Wahl, für oder wider das Geſetz zu handeln, müſsten wir dieſes Merkmal aus der Einſicht in die Freiheit ſelbſt hernehmen. Die Freiheit kann alſo nimmermehr darin geſetzt werden, daſs das vernünftige

Digitized by Google

Weſen auch eine wider ſeine (geſetzgebende) Vernunft ſtreitende Wahl treffen kann, wenn gleich die Erfahrung oft genug beweiſet, daſs es geſchieht. Wir können gar nicht einmal begreifen, wie dieſes möglich iſt. Es iſt ein Anderes, einen Satz der Erfahrung einräumen, und wieder ein Anderes, ihn zum Erklärungsprincip (wie hier, des Begriffs der freien Willkühr) und allgemeinen Unterſcheidungszeichen (wie hier, von der thieriſchen, oder knechtiſchen Willkühr) machen. Denn das erſtere behauptet nicht, daſs der eingeräumte Satz ein zum Begriff gehöriges Merkmal enthalte. Dies iſt aber doch zum Unterſcheidungsmerkmal erforderlich. Die praktiſche oder moraliſche Freiheit iſt eigentlich allein ein Vermögen, die Möglichkeit, von dieſer abzuweichen, ein Unvermögen; obige Erklärung (in 44) iſt alſo eigentlich eine Baſtarderklärung, denn ſie thut, über den praktiſchen Begriff, noch die Ausübung deſſelben hinzu, wie ſie die Erfahrung lehrt, wodurch der Begriff ein falſches Licht bekommt (K. XXVII).

Geſetzliche Freiheit.

46. Die juridiſche Freiheit (in 43) giebt den Begriff der geſetzlichen Freiheit des Staatsbürgers, und es iſt eigentlich jene, welche hier nur noch eine beſondere Beſtimmung bekommt, und dadurch ein der juridiſchen Freiheit untergeordneter Begriff wird. Die juridiſche Freiheit nehmlich in Beziehung auf die Geſetzgebung in einem Staate iſt die geſetzliche Freiheit. Die geſetzliche Freiheit beſtehet nehmlich darin, daſs der Staatsbürger keinem andern Geſetze gehorcht, als zu welchem er ſeine Beiſtimmung gegeben hat. Dieſe geſetzliche Freiheit iſt ein rechtliches, von dem Weſen eines Staatsbürgers (als ſolchem) unabtrennliches Attribut deſſelben, d. i. ohne ſie kann Niemand ein Staatsbürger ſeyn. Ein Staatsbürger iſt aber ein ſolches Glied des Staats, welches mit den übrigen Gliedern deſſelben zur Geſetzgebung vereinigt iſt (K. 166).

Digitized by Google

47. Die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualification zum Staatsbürger aus; wer nehmlich diese Fähigkeit hat, der ist selbstständig im Volke. Ein solcher ist nicht blos Theil des gemeinen Wesens (Staats), sondern auch Glied desselben, d. i. ein Theil desselben, der aus eigener Willkühr in Gemeinschaft mit andern handelt. Ein blos passiver (nicht Stimmgebender) Staatsbürger scheint ein Widerspruch zu seyn. Folgende Beispiele können dazu dienen, diese Schwierigkeit zu heben: der Kaufmannsdiener, der Geselle, der Dienstbote u. s. w. entbehren der bürgerlichen Persönlichkeit und haben nicht die Fähigkeit zur Stimmgebung. Wer nicht nach eigenem Betrieb genöthigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, ist als Theil des Staats nur eine einem andern Staatsbürger anklebende Bestimmung (inhärirt demselben als Accidenz). Denn er hängt von der Verfügung eines Andern (nicht der des Staats) ab. Stelle ich auf meinem Hofe eine Holzhacker an, so ist er mein (eines Staatsbürgers) Handlanger, wird von mir befehligt und muss von mir beschützt werden, mithin besitzt er keine bürgerliche Selbstständigkeit. Dieser ist nicht Staatsbürger, sondern blos Staatsgenosse; obwohl dieses nicht der Freiheit desselben als Menschen entgegen ist, denn kein Gesetz muss ihn hindern, sich aus diesem passiven Zustande zum activen (zum Staatsbürger) empor zu arbeiten (K. 167).

Kant. Crit. der rein. Vern. Einleit. III. S. 7. — Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. S. 434 — I. Abschn. S. 443. ff. — 3. Antinomie S. 472. ff. — V. Abschn. S. 516. ff. — IX. Abschn. III. S. 560. ff — IV. S. 589. — Methodenl. II. Hauptst. I. Abschn. S. 830. ff.

Dess. Prolegom. §. 53. S. 151. f.

Dess. Grundleg. zur Metaph. der Sitt. Vorrede. S. 2. — III. Abschn. S. 97. ff.

Dess. Crit. der pract. Vern. Vorr. S. 4. — I. Th. I. B. I. Hauptst. §. 5 S. 51. f. — § 6. S. 51. f. — §. 8. S. 58. f. — I. S. 77 — S. 84. — III. Hauptst. S. 167. ff.

— *.*. S. 188. — II. B. II. Hauptſt. S. 212. — VI. S. 238. ff. — VII. S. 243. — II. Th. S. 287.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 43. S. 174. — II. Th. §. 76. S. 342.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit I S. V. ff. — IV S. XVIII. f. S. XXVII f. — II. Th. §. 46. S. 166. ff.

Deſſ. Religion. I. Stück. Allgem. Anmerk. S 58. *)

Freiheitsbegriff,

Freiheitsidee, *conceptus libertatis, idea libertatis, idée de la liberté.* Man giebt dieſen Namen demjenigen Begriff, welcher die Möglichkeit von Gegenſtänden nach einer Cauſalität zuläſst, die von keiner andern Cauſalität abhängt. Er führt alſo eigentlich in Anſehung der Erkenntniſs nur ein negatives Princip (einer nicht abhängigen Cauſalität) bei ſich; aber in Anſehung der Willensbeſtimmung hat er ein poſitives Princip (eine durch bloſse Vernunftbegriffe den Willen beſtimmende Cauſalität). (U. XI). Der Freiheitsbegriff beruhet auf der Geſetzgebung der Vernunft (U. XXI), und iſt die Vorſtellung von einer aller Luſt am Gegenſtande vorhergehenden Beſtimmung des obern Begehrungsvermögens durch reine Vernunft (U. XLV). Man ſehe hievon den Artikel: Freiheit.

Freimüthigkeit.

Dieſes Wort bedeutet: das Zutrauen zu ſich ſelbſt, in Anſehung des Urtheils Anderer. Man kann aber dieſe Freimüthigkeit in zweierlei Rückſicht haben. Einmal kann man freimüthig ſeyn, weil man ſich bewuſst iſt, daſs man kein nachtheiliges Urtheil verdient. Dies iſt die beſcheidene Freimüthigkeit, ſich andern Menſchen zur Beurtheilung aufzuſtellen, und heiſst Dreiſtigkeit, ſ. Dreiſtigkeit.

2. Dann aber kann man auch freimüthig ſeyn, weil man Andrer Urtheil nicht für wichtig genug hält. Dies

Digitized by Google

ist die unbescheidene Freimüthigkeit, sich andern Menschen zum Beifall aufzudringen, und heifst auch Dummdreistigkeit. Diese ist eine beleidigende Dreistigkeit, von der und der Verschämtheit die Freimüthigkeit gleich weit entfernt ist. Die Dreistigkeit wird durch die Gewohnheit bewirkt, allmählich von der vermeinten Wichtigkeit des Urtheils Anderer über uns abzukommen, und sich hierin innerlich auf den Fuss der Gleichheit mit ihnen zu schätzen (A. 218).

Freude,

s. Vergnügen.

Freundschaft,

φιλια, *amicitia*, *familiaritas*, *amitié*. Diesen Namen führet die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung. Dies ist die Freundschaft in ihrer Vollkommenheit betrachtet. Sie ist ein Ideal der Theilnehmung und Mittheilung zweier durch den moralisch guten Willen Vereinigten an dem Wohl eines jeden derselben. Dass sie eine blosse (aber doch praktisch-nothwendige) Idee ist, folgt daraus, dass man die Gleichheit der wechselseitigen Liebe und Achtung in zwei Menschen nicht ausmitteln kann, und eben so wenig, ob in beiden das Verhältnifs zwischen der Liebe und Achtung das nehmliche ist (T. 152. f.).

2. Die Freundschaft wird, nach der Quelle derselben, in die ästhetische und moralische eingetheilt. Die ästhetische Freundschaft, oder Freundschaft des Geschmacks, entspringt blos aus den Gefühlen der Liebe und Achtung, und hat in der Erscheinung *(amicitia phaenomenon)* mehrere Grade, erreicht aber auch im höchsten Grade noch nicht das (in 1. angegebene) Ideal, die höchste Liebe und unbegränz-

te Achtung im vollkommenſten Verhältniſſe zu einander und in der vollkommenſten Gleichheit in beiden Perſonen.*) Dieſe Freundſchaft in ihrer Reinigkeit, oder Vollſtändigkeit (*amicitia noumenon*), als erreichbar (zwiſchen Oreſtes und Pylades,**) Theſeus und Pyrithous***)) gedacht, iſt das Steckenpferd (ſ. Steckenpferd) der Romanenſchreiber. Ariſtoteles ſagt hingegen: meine Freunde (in der Sinnenwelt), es giebt keinen Freund (nach jenem Ideal)! Die folgenden Anmerkungen können auf die Schwierigkeiten in der Freundſchaft aufmerkſam machen (T. 153).

3. Daſs ein Freund dem andern ſeine Fehler bemerklich mache, iſt freilich Pflicht. Man nennt die Pflicht, die Zwecke Anderer (ſo fern dieſe nur nicht unſittlich ſind) zu den ſeinen zu machen, Liebespflicht (T. 119). Dem Freunde ſeine Fehler bemerklich zu machen, iſt nun eine ſolche Liebespflicht. Denn es geſchieht zur Beförderung ſeiner Moralität, und dieſe ſoll ſein Zweck ſeyn. Der Freund aber ſiehet hierin einen Mangel der Achtung, ſ. Achtung. Die Bemerkung über ſeine Fehler wird ihn beleidigend zu ſeyn dünken (T. 154). Der Menſch kann nehmlich alles eher vertragen, als Mangel der Achtung; dieſer regt

---

*) *Sintque pares in amore, et aequales. Cic. Lael.* 9.

**) Als Oreſtes ſollte hingerichtet werden, gab ſich Pylades für den Oreſtes aus. *Cic. Lael.* 7.

Unus erat Pylades, unus qui mallet Oreſtes
Ipſe mori. Lis una fuit per ſaecula, mortis
Alter quod raperet fatum, non cederet alter

Manil. lib. 2.

***) Man kann noch hinzuſetzen: Damon und Pythias; von welchen der eine, vom Tyrannen Dioniſius zum Tode verurtheilt, die Erlaubniſs erhielt, vor ſeiner Hinrichtung noch eine Reiſe zu thun, weil der andere ſich für ſeine Zurückkunft mit ſeinem Leben verbürgte, und ſich auch in ſeinem Vertrauen auf die Redlichkeit ſeines Freundes nicht getäuſcht fand.

Digitized by Google

feindſelige Leidenſchaften auf, und verwandelt oft die beſten Freunde in die wüthendſten Feinde. *)

4. Ein Freund in der Noth, wie erwünſcht iſt er nicht? Aber es iſt doch auch eine groſse Laſt, ſich an Anderer Schickſale angekettet und mit fremdem Bedürfniſſe beladen zu fühlen. Die Freundſchaft kann alſo nicht eine auf wechſelſeitigen Vortheil abgezweckte, ſondern muſs eine rein moraliſche Verbindung ſeyn, und der Beiſtand muſs nicht als Zweck und Beſtimmungsgrund zu derſelben gemeint ſeyn, obwohl jeder der zwei Freunde im Fall der Noth auf den Beiſtand des Andern rechnen darf. Denn derjenige, der bloſs um dieſes Vortheils willen in eine ſolche Verbindung träte, würde von dem Andern unmöglich als Freund geachtet werden (gegen 1.). Der Beiſtand kann alſo nur als äuſſere Bezeichnung des innern herzlich gemeinten Wohlwollens angeſehen werden, ohne es doch auf die Probe ankommen zu laſſen, welche immer gefährlich iſt. Der Freund iſt vielmehr ſeine Laſt groſsmüthig für ſich allein zu tragen, ja ſie dem Freunde gänzlich zu verhehlen bedacht, ſchmeichelt ſich aber doch immer des Beiſtandes des Andern im Fall der Noth. Nimmt er aber von dem Freunde eine Wohlthat an, ſo fürchtet er, der Freund achte ihn nun wenig, und dieſes vermindert das Gefühl der Freundſchaft und erkaltet. Freundſchaft iſt daher etwäs ſo zartes (*teneritas amicitiae*), daſs ſie keinen Augenblick vor Unterbrechungen ſicher iſt, ob dieſe zwar darum nicht immer Trennung bewirken. Auf alle Fälle aber kann die Liebe in der Freundſchaft nicht Affect ſeyn (T. 154 f.).

5. Von der äſthetiſchen Freundſchaft, die auf Gefühlen beruhet, iſt die moraliſche, oder Freund-

---

*) *Obſequium amicos, veritas odium parit. Terent. Andr. Ut igitur et monere, et moneri, proprium eſt verae amicitiae, et alterum libere facere, non aſpere, alterum patienter accipere. Cic. Lael. 25.*

Digitized by Google

ſchaft der Geſinnung unterſchieden, die ſich auf Grundſätzen ſtützt. Die moraliſche Freundſchaft hat folgende Merkmale:

a. ſie beſtehet, wie die äſthetiſche, aus zwei Perſonen;

b. dieſe eröffnen ſich einander mit völligem Vertrauen ihre geheimen Urtheile und Empfindungen;

c. dennoch aber hat dieſe Eröffnung eine Grenze, nehmlich diejenige, ohne welche alle Freundſchaft (nach 1) unmöglich iſt, daſs nehmlich dieſe Eröffnung nicht weiter gehe, als es mit beiderſeitiger Achtung gegen einander beſtehen kann.

Die beiden Merkmale b und c ſind nun zwei Grundſätze, und ſie machen die Freundſchaft moraliſch. (T. 156). Die Unbeſonnenheit in der Uebertretung des Grundſatzes c. zerreiſst die meiſten Freundſchaften. Man erklärt ſich ohne Rückhalt, was man denkt, und wie man geſinnt iſt; alle Einfälle, die man hat. Dadurch werden beide Freunde zu gemein mit einander, als daſs ſie ſich einander noch achten könnten. Dieſe Beobachtungen ſind ſchätzbar, und beſtätigen, das man ſich in der Freundſchaft vor unvorſichtiger Geſchwätzigkeit hüten müſſe. Oft ſetzt der Eine auch die Achtung aus den Augen, welche ein Menſch dem Andern ſchuldig iſt: er betrachtet ſeinen Freund als ſich ſelbſt, aber er täuſcht ſich ſehr, denn ehe er ſichs verſieht, hat er durch irgend etwas die Eigenliebe des Andern gekränkt und die Freundſchaft vernichtet. Freunde dürfen weder zu oft mit einander umgehen, noch ſich mit einander zu gemein machen, und etwa die Ehrerbietung vor einander hintanſetzen. Sonſt iſt es um die Freundſchaft geſchehen.

6. Der Menſch iſt ein für die Geſellſchaft beſtimmtes Weſen, und in der Cultur des geſellſchaftlichen Zuſtandes fühlt er mächtig das Bedürfniſs, ſich Andern zu eröffnen; andererſeits aber auch von dem Miſsbrauch

Digitized by Google

ſeines Zutrauens beengt und gewarnt, ſieht er ſich genöthigt, einen guten Theil ſeiner Urtheile in ſich ſelbſt zu verſchlieſsen. Er möchte ſich gern über ſich ſelbſt und Andere mit irgend Jemand unterhalten, aber er darf es nicht wagen, theils weil der Andere davon zu ſeinem Schaden Gebrauch machen könnte, theils weil er dadurch in der Achtung des Andern einbüſsen möchte (T. 156). Keinen Freund zu haben, dem man ſein Herz öffnen kann, iſt ein herzfreſſender Zuſtand, und Baco von Verulam ſagt daher auch, man könne ſolche Menſchen, die das Bedürfniſs fühlen, einen Freund zu haben, und keinen finden können, Menſchen nennen, die an ihrem eignen Herzen nagen (*cordium ſuorum anthropophagi*) (*ſerm. fidel. XXVII. de amicitia*).

8. Dieſe, bloſs moraliſche (auf Grundſätzen und nicht auf Gefühlen beruhende), Freundſchaft iſt kein Ideal, ſondern der ſchwarze Schwan (*rara avis in terris, et nigro ſimilſima cygno*, d. i. ein ſeltener Vogel auf Erden, dem ſchwarzen Schwane am gleichſten) exiſtirt wirklich hin und wieder in ſeiner Vollkommenheit, (nehmlich in der continuirlichen Annäherung zu der Idee). Die äſthetiſche Freundſchaft hingegen, die ſich, obzwar aus Liebe, mit den Zwecken anderer Menſchen beläſtigt, exiſtirt nirgends. Man kann die letztere Freundſchaft auch die pragmatiſche nennen, weil ſie bloſs auf Wohlſeyn, durch das Gefühl der Liebe, gerichtet iſt; und ſie kann weder die Lauterkeit haben, die zu einer genau beſtimmenden Maxime erforderlich iſt, noch die Vollſtändigkeit, die eine ſolche Maxime vorausſetzt. Nicht die Lauterkeit, weil ſich der eigne Vortheil mit einmiſcht; nicht die Vollſtändigkeit, weil eine vollkommene Gleichheit der Liebe und Achtung nicht möglich iſt. Die äſthetiſche Freundſchaft iſt alſo ein Ideal des Wunſches, das im Vernunftbegriffe (in der Idee) keine Grenzen kennt, in der Erfahrung aber doch immer ſehr begrenzt werden muſs (T. 157).

9. Die moraliſche Freundſchaft unter Menſchen iſt eine Pflicht, denn ſie gründet ſich auf moraliſchen

Grundſätzen *), und macht diejenigen, die ſie in ihre Geſinnung aufnehmen, würdig, glücklich zu ſeyn, wenn ſie auch wenig zu ihrem Glücke beiträgt, wie es wohl zuweilen der Fall iſt. Sie iſt nehmlich die Idee von einem Maximum (dem höchſten Grade) der guten Geſinnung zweier Menſchen gegen einander, folglich iſt ſie eine Aufgabe der Vernunft, nach deren Erfüllung wir trachten ſollen. Sie iſt auch eine nicht gemeine, ſondern ehrenvolle Pflicht, weil ſie ſchon einen hohen Grad moraliſcher Cultur vorausſetzt. Wirkliche auf Gefühle ſich gründende Freundſchaft iſt keine moraliſche Pflicht, was unmöglich iſt, das iſt auch nicht moraliſch (Pörſchke Einleit. in die Moral. S. 345). Hingegen ſagt Baco von Verulam ſehr richtig: wem von Natur und ſeiner Neigung nach die Freundſchaft zuwider iſt, deſſen Hang iſt mehr thieriſch als menſchlich (*Serm. fidel. XXVII. de amicitia*). Dennoch hat es einen Philoſophen, Namens Theodor gegeben, der alle Freundſchaft verwarf, weil, wie er meinte, der Weiſe ſich ſelbſt genug ſei, und keines Freundes bedürfe (*Diog. Laert. lib. II. Ariſtipp.*).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Beſchl. der Elementarl. § 46. f. S. 152. ff.

Bergk Reflex. über I. Kants met. Anf. der Tug. LV. S. 231.

C. Chr. E. Schmid. Verſuch einer Moralphiloſophie. §. 605. Anm. 1. S. 761. f.

Friction,

ſ. Reibung.

---

*) *Sed hoc primum ſentio, niſi in bonis amicitiam eſſe non poſſe. Cic. Lael 5 — Virtus amicitiam et gignit, et continet; nec ſine virtute amicitia eſſe ullo pacto poteſt. Ibid. 6.*

Digitized by Google

Friede,

pax, *paix*. Das Ende aller Hoſtilitäten (I. 5). Hoſtilität aber iſt immerwährende wirkliche Befehdung (K. 216), folglich beſtehet der Friede darin, daſs zwei Völker, die ſich einander bisher immerfort angegriffen und wirklich bekämpft haben, dieſen Angriffen und Bekämpfungen ſo ein Ende machen, daſs ſie beide dieſelben von einander nicht mehr zu fürchten haben, ſondern vor einander in ſicherer Ruhe leben können. Das Recht des Friedens iſt das Recht

a. im Frieden zu ſeyn, wenn in der Nachbarſchaft Krieg iſt, oder das Recht der Neutralität;

b. ſich die Fortdauer des geſchloſſenen Friedens zuſichern zu laſſen, oder das Recht der Garantie;

c. zu wechſelſeitiger Verbindung mehrerer Staaten, ſich gegen alle äuſsere oder innere etwanige Angriffe gemeinſchaftlich zu vertheidigen (nicht ein Bund zum Angreifen und zu innerer Vergröſserung) oder das Recht der Bundsgenoſſenſchaft.

(K. 225).

2. So lange die Völker noch ihr Recht gegen einander durch den Krieg ausmachen, leben ſie in eben dem geſetzwidrigen Zuſtande, in welchem die einzelnen Menſchen ohne Obrigkeit leben würden; alles, was ſie als Staat beſitzen, iſt ſo lange proviſoriſches Eigenthum (d. h. ein ſolches, das nur in Conformität mit der Idee eines bürgerlichen Zuſtandes der Staaten, d. i. in Hinſicht auf ihn und ſeine Bewirkung, beſeſſen wird), und kann nur in einem allgemeinen Staatenverein (in welchem die Staaten die einzelnen Mitglieder ſind, ſo wie die einzelnen Mitglieder den Staat ausmachen) peremtoriſch (d. h. in einem ſolchen wirklich vorhandenen Zuſtande der Staaten, der allein auf

Digitized by Google

einem Gesetze des gemeinsamen Willens der Staaten, als Personen, gegründet ist) geltend, und erst so der Zustand der Staaten ein wahrer Friedenszustand werden. Da nun ein solcher Völkerstaat endlich zu gross werden und daher wieder mehrere solche Völkerstaaten, und so wiederum ein neuer Kriegeszustand entstehen würden, so ist der ewige Friede (das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts) freilich eine unausführbare Idee. Die politischen Grundsätze aber, die darauf abzwecken, nehmlich dass es Pflicht der Staaten ist, solche Verbindungen einzugehen, um sich dem ewigen Frieden (als einer Idee) continuirlich zu nähern, sind nicht unausführbar, sondern eine Aufgabe, die sich auf dem Recht der Staaten und der Menschen in denselben gründet (K. 226. f.). Man kann einen solchen Verein einiger Staaten den permanenten Staatencongress nennen, zu welchem sich zu gesellen jedem benachbarten Staat unbenommen bleibt. Ein solcher permanenter Staatencongress fand noch in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts in der Versammlung der Generalstaaten im Haag statt, der wenigstens die Erhaltung des Friedens zur Absicht hatte. Die Minister der meisten Europäischen Staaten brachten hier die Beschwerden derselben über die ihnen von andern Staaten wiederfahrnen Befehdungen an (K. 227.). Unter einem Congresse wird hier aber nur eine willkührliche, zu aller Zeit auflösliche Zusammentretung verschiedener Staaten verstanden. Man muss ihn daher nicht mit einer unauflöslichen Verbindung (so wie die der americanischen Staaten ist) verwechseln. Durch jenen permanenten Staatencongress kann allein die Idee eines zu errichtenden öffentlichen Rechts der Völker, ihre Streitigkeiten auf civile Art, gleichsam durch einen Process zu entscheiden, realisirt werden (K. 228). Der erste, der es unternahm, die Idee von einem ewigen Frieden zur Sprache zu bringen, obwohl nicht wie Kant, als ein Ziel, dem wir uns nur immer nähern können, sondern als einen wirklich gänzlich erreichbaren Zustand, war der Abbé von St. Pierre. Er schrieb: *Memoire pour rendre la paix perpetuelle en Europe*, d. i. Vorschlag, den

Frieden in Europa zu verewigen. Dieſes Werk kam, weiter ausgeführt, wieder heraus zu Lyon, 1715. 12. in 3 Bänden. Ein Auszug daraus erſchien zu Paris 1728. unter dem Titel: *Abregé du projet de la paix perpetuelle.* Auch Rouſſeau hat aus den hinterlaſſenen Manuſcripten des St. Pierre einen Auszug gemacht: *Extrait du projet de paix perpetuelle par M. l'Abbé St. Pierre, par J. J. Rouſſeau.* Rouſſeau hat aber den Gegenſtand aus einem andern Geſichtspunct betrachtet, als St. Pierre, und zuweilen ganz andere Gründe gegeben. Man hat eine Schrift von Kant unter dem Titel: Zum ewigen Frieden, in welcher er dieſe Idee ausführlich entwickelt hat, ſo daſs er zeigt, was dieſe Rechtsidee fordert. Dieſer ewige Friede iſt die Idee von einem ſolchen Zuſtande der Völker unter einander, in welchem zwiſchen ihnen das Recht eben ſo herrſchend wäre, wie zwiſchen den einzelnen Menſchen in einem Staate. Ich will hier die Hauptbegriffe aus dieſer Schrift aufſtellen.

3. I. Präliminarartikel zum ewigen Frieden:

a. Es ſoll kein Friedensſchluſs für einen ſolchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden (Z. 5.);

b. Es ſoll kein für ſich beſtehender Staat von einem andern Staate durch Erbung, Tauſch, Kauf oder Schenkung erworben werden können (Z. 6.);

c. Es ſollen die ſtehenden Heere mit der Zeit ganz aufhören (Z. 8.);

Denn durch die darauf verwandten Koſten wird der Friede endlich noch drückender, als ein kurzer Krieg; auch bedrohen ſie andere Staaten unaufhörlich mit Krieg u. ſ. w. (Z. 8).

d. Es ſollen keine Staatsſchulden in Beziehung auf äuſsere Staatshändel gemacht werden (Z. 9);

Denn ſie ſind ein groſses Hinderniſs des ewigen Friedens, und müſſen auch, wenn ſie immer

vergröſsert werden, einen Staatsbankerott nach ſich ziehen, der andere Staaten mit lädirt (Z. 9);

e. Es ſoll ſich kein Staat in die Verfaſſung und Regierung eines andern Staats gewaltthätig einmiſchen (Z. 11);

f. Es ſoll ſich kein Staat im Kriege mit einem andern ſolche Feindſeligkeiten erlauben, welche das wechſelſeitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müſſen, als da ſind, Anſtellung der Meuchelmörder u. dergl. (Z. 12).

4. II. Definitivartikel zum ewigen Frieden. Poſtulat: Alle Menſchen (und ſo auch alle Staaten, als Perſonen im Einfluſſe auf einander) müſſen zu irgend einer bürgerlichen Verfaſſung gehören, wenn ſie auf einander wechſelſeitig einflieſsen können (Z. 18 ff.).

5. a. Die bürgerliche Verfaſſung in jedem Staate ſoll republikaniſch ſeyn:

Unter einer republikaniſchen Verfaſſung wird aber weder eine Nichtmonarchiſche, noch eine demokratiſche verſtanden, ſondern bloſs eine ſolche, in der der Unterthan wirklicher Staatsbürger iſt, und folglich ſeine Stimme zum Kriege geben muſs, und in der das Oberhaupt Staatsgenoſſe und nicht Staatseigenthümer iſt.

(Z. 20. ff.)

6. b. Das Völkerrecht ſoll auf einem Föderalismus freier Staaten gegründet ſeyn.

Dieſer Föderalismus wäre eben ein Völkerbund (Staatenverein, permanenter Staatencongreſs), der aber kein Völkerſtaat ſeyn müſste, weil ein jeder Staat das Verhältniſs eines Obern (Geſetzgebenden) zu einem Untern (Gehorchenden, nehmlich dem Volk)

enthält, folglich alle dieſe Völker ſonſt nur Ein Volk ausmachen würden. Statt dieſes Völkerbundes ſetzt jeder Staat jetzt ſeine Majeſtät gerade darin, als Staat in einer geſetzloſen Freiheit zu leben. Demungeachtet zeigt das Wort Recht, das die Staaten noch immer zur Rechtfertigung ihrer Kriege gegen einander gebrauchen, daſs ſie es fühlen, wie nicht Gewalt, ſondern ein Rechtsausſpruch den Streit entſcheiden ſollte. Denn der Sieg kann das Recht nicht entſcheiden, und durch einen Friedensvertrag wird dem Kriege nicht auf immer ein Ende gemacht. Folglich kann nur die Idee einer Föderalität zum ewigen Frieden hinführen, und ein mächtiges und aufgeklärtes Volk, das zu einer Republik (die ihrer Natur nach zum ewigen Frieden geneigt ſeyn muſs) vereinigt iſt, kann ſehr gut der Mittelpunct einer ſolchen föderativen Vereinigung für andere Staaten ſeyn. Soll es ein Völkerrecht geben und keinen Krieg, ſo kann dieſes allein durch den freien Föderalismus möglich ſeyn. Eigentlich ſollten die Staaten einen (freilich immer wachſenden) Völkerſtaat bilden, da ſie das aber nicht wollen, ſo kann an die Stelle der poſitiven Idee einer Weltrepublik nur das negative Surrogat eines den Krieg abwehrenden, obwohl nicht ganz unmöglich machenden Völkerbundes kommen.

(Z. 30 ff.).

7. c. Das Weltbürgerrecht ſoll auf Bedingungen der allgemeinen Hoſpitalität eingeſchränkt ſeyn.

Hoſpitalität (Wirthbarkeit) bedeutet das Recht eines Fremdlings, ſeiner Ankunft auf dem Boden eines Andern wegen, von dieſem nicht feindſelig behandelt zu werden. Das inhoſpitale Betragen der geſitteten Staaten unſers Welttheils, das ſie in dem Beſuche fremder Länder und Völker (welches ihnen mit dem Erobern derſelben für einerlei gilt) beweiſen, geht bis zum Erſchrecken

weit. China und Japan haben daher weislich den Europäern den Zugang verſagt, oder ſie doch wenigſtens von der Gemeinſchaft mit den Eingebohrnen ausgeſchloſſen. Das Aergſte hierbei iſt, daſs die Europäiſchen Mächte ihrer Gewaltthätigkeiten nicht einmal recht froh werden. Da nun aber jetzt die Rechtsverletzung an einem Platze der Erde an allen gefühlt wird; ſo iſt die Idee eines Weltbürgerrechts keine phantaſtiſche und überſpannte Vorſtellungsart des Rechts, ſondern zum Frieden unentbehrlich.

(Z. 40 ff.).

8. Erſter Zuſatz. Von der Garantie des ewigen Friedens (I, b).

Die Natur iſt es, die hier die Garantie (Gewähr) leiſtet.

a. Proviſoriſche Veranſtaltungen derſelben zur Friedensſicherung.

α. Sie hat dafür geſorgt, daſs die Menſchen in allen Erdgegenden leben können;

β. Sie hat die Menſchen durch den Krieg allerwärtshin, ſelbſt in die unwirthbarſten Gegenden, getrieben, um ſie zu bevölkern;

γ. Sie hat die Menſchen durch den Krieg genöthigt, in mehr oder weniger geſetzliche Verhältniſſe zu treten.

b. Gewährleiſtung des Friedens ſelbſt.

α. Die Natur will unwiderſtehlich, daſs das Recht zuletzt die Obergewalt erhalte; indem ſie es ſo eingerichtet hat, daſs jedes Volk ein anderes jenes drängende Volk zum Nachbar vorfindet, gegen das es ſich innerlich zu einem Staate bilden muſs, um als Macht gegen daſſelbe gerüſtet zu ſeyn;

Digitized by Google

β. Die Natur will unwiderſtehlich, daſs ſich die Völker nicht mit einander vermiſchen ſollen, weil ſonſt die Geſetze ihren Nachdruck einbüſsen würden, und durch eine daraus hervorgehende Univerſalmonarchie ein ſeelenloſer Deſpotismus entſtehen müſste. Die Natur hindert aber die Miſchung der Völker durch die Verſchiedenheit der Sprachen und der Religionen.

γ. Die Natur vereinigt aber auch andererſeits Völker, die der Begriff des Weltbürgerrechts gegen Gewaltthätigkeit und Krieg nicht würde geſichert haben, durch den Handelsgeiſt.

(Z. 47 ff.).

9. Zweiter Zuſatz. *) Geheimer Artikel zum ewigen Frieden. Ein geheimer Artikel in Verhandlungen des öffentlichen Rechts iſt objectiv (d. i. ſeinem Inhalt nach betrachtet) ein Widerſpruch; ſubjectiv (d. i. nach der Qualität der Perſon beurtheilt, die ihn dictirt) aber kann gar wohl darin ein Geheimniſs ſtatt haben, daſs die Perſon, die den Frieden dictirt, es für ihre Würde bedenklich findet, ſich öffentlich als Urheberin deſſelben anzukündigen.

Der einzige Artikel dieſer Art iſt in dem Satze enthalten: Die Maximen der Philoſophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens ſollen von den zum Kriege gerüſteten Staaten zu Rathe gezogen werden.

Es ſcheint aber der Würde des Staats entgegen zu ſeyn, über die Grundſätze ſeines Verhaltens gegen andere Staaten bei Unterthanen (den Philoſophen) Belehrung zu ſuchen. Alſo wird der Staat die letztern ſtillſchwei-

*) Dieſer Zuſatz iſt in der zweiten Auflage hinzugekommen.

gend (alſo, indem er ein Geheimniſs daraus macht) dazu auffordern, d. i. er wird ſie frei und öffentlich über die allgemeinen Maximen der Kriegsführung und Friedensſtiftung reden laſſen (denn das werden ſie ſchon von ſelbſt thun, wenn man es ihnen nur nicht verbietet) und die Uebereinkunft der Staaten unter einander über dieſen Punct bedarf auch keiner beſondern Verabredung der Staaten unter ſich in dieſer Abſicht. Es iſt aber hiermit nur gemeint, der Staat ſolle den Philoſophen hören. Daſs Könige oder königliche (ſich ſelbſt nach Gleichheitsgeſetzen beherrſchende) Völker die Claſſe der Philoſophen nicht ſchwinden oder verſtummen laſſen, iſt beiden zur Beleuchtung ihres Geſchäfts unentbehrlich, und, weil dieſe Claſſe ihrer Natur nach der Rottirung und Clubbenverbündung unfähig iſt, wegen der Nachrede einer Propagande verdachtlos.

10. Anhang. Ueber die Mishelligkeit zwiſchen der Moral und der Politik, in Abſicht auf den ewigen Frieden. Die Politik ſagt: ſeid klug wie die Schlangen; die Moral ſetzt (als einſchränkende Bedingung) hinzu: und ohne Falſch wie die Tauben.*) Der Praktiker, (dem die Moral bloſs Theorie iſt), giebt aber vor, er ſehe aus der Natur des Menſchen vorher, dieſer werde dasjenige nie wollen, was erfordert wird, um jenen zum ewigen Frieden hinführenden Zweck zu Stande zu bringen; und es iſt auch in der That in der Ausführung jener Idee in der Praxis auf keinen andern Anfang des rechtlichen Zuſtandes der Staaten unter einander zu rechnen, als auf den durch Gewalt. Der ewige Friede muſs aber nicht als das Problem des politiſchen Moraliſten betrachtet werden, ſonſt wäre er eine bloſse Kunſtaufgabe, ſondern als das Problem des moraliſchen Politikers, welchem er eine ſittliche Aufgabe iſt; d. h. wir müſſen ihn nicht bloſs als ein phyſiſches Gut wünſchen,

*) Matth. 10, 16.

ſondern ihn als einen aus Pflichtanerkennung hervorgehenden Zuſtand herbeizuführen ſuchen. Aus dem erſten Geſichtspunct (als Staatsklugheitsproblem) betrachtet, iſt es ungewiſs, ob das, was wir thun, je dazu hinwirken wird; aus dem zweiten Geſichtspunct (als Staatsweisheitsproblem) betrachtet, dringt ſich die Auflöſung ſelbſt auf, und führt gerade zum Zweck. Da heiſst es: trachtet am erſten (vor allen Dingen) nach dem Reiche Gottes (der praktiſchen Vernunft) und nach ſeiner Gerechtigkeit, ſo wird euch euer Zweck (die Wohlthat des ewigen Friedens) von ſelbſt zufallen *) (Z. 71.).

11. Die moraliſch-praktiſche Vernunft ſagt:

es ſoll kein Krieg ſeyn;

alſo iſt nicht mehr die Frage, ob der ewige Friede ein Ding oder ein Unding ſei, und ob wir uns nicht in unſerm theoretiſchen Urtheile betrügen, wenn wir das erſtere annehmen; ſondern wir müſſen ſo handeln, als ob das Ding ſei, was vielleicht nicht iſt, auf Begründung deſſelben und diejenige Conſtitution, die uns dazu die tauglichſte ſcheint (vielleicht den Republikanismus aller Staaten ſamt und ſonders) hinwirken, um ihn herbeizuführen, und dem heilloſen Kriegführen, worauf, als den Hauptzweck, bisher alle Staaten, ohne Ausnahme, ihre innern Anſtalten gerichtet haben, ein Ende zu machen. Und wenn das letztere, was die Vollendung dieſer Abſicht betrifft, auch immer ein frommer Wunſch bliebe, ſo betrügen wir uns doch gewiſs nicht mit der Annahme der Maxime, unabläſſig dahin zu wirken; denn dieſe iſt Pflicht. Das moraliſche Geſetz aber in uns ſelbſt für betrüglich anzunehmen, würde den Abſcheu erregenden Wunſch hervorbringen, lieber alle Vernunft zu entbehren, und ſich, ſeinen Grundſätzen nach, mit den übrigen Thierclaſſen in einen gleichen Mechanismus der Natur geworfen anzuſehen (K. 233. f.)

*) Matth. 6, 33.

12. Man kann ſagen, daſs dieſe allgemeine und fortdauernde Friedensſtiftung nicht bloſs einen Theil, ſondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft ausmache. Denn der Friedenszuſtand iſt allein der unter Geſetzen geſicherte Zuſtand des Mein und Dein in einer Menge einander benachbarter Menſchen, mithin die in einer Verfaſſung zuſammen ſind, deren Regel durch die Vernunft *a priori* von dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menſchen unter öffentlichen Geſetzen überhaupt hergenommen werden muſs. Es iſt alſo falſch, wenn man die Regel für eine Staatsverfaſſung von der Erfahrung derer hernehmen will, die ſich bei derſelben bisher am beſten befunden haben, und daher dieſe ihre Wohlfahrtsmaxime auch als eine Norm für Andere betrachten will. Denn alle Beiſpiele (als die nur erläutern, aber nichts beweiſen können) ſind trüglich, und bedürfen ſo allerdings einer Metaphyſik, deren Nothwendigkeit diejenigen doch unvorſichtiger Weiſe ſelbſt zugeſtehen, die derſelben ſpotten. Sie ſagen z. B.: die beſte Verfaſſung iſt die, wo nicht die Menſchen, ſondern die Geſetze machthabend ſind. Was kann aber mehr metaphyſiſch ſublimirt ſeyn, als eben dieſe Idee, welche gleichwohl die bewährteſte objective Realität hat, nach jener ihrer eigenen Behauptung. Dieſe objective Realität läſst ſich auch in vorkommenden Fällen leicht darſtellen; auch kann jene Idee allein in continuirlicher Annäherung zum höchſten politiſchen Gut, zum ewigen Frieden, hinleiten. Nur muſs dieſe Idee nicht revolutionsmäſsig, durch einen Sprung, d. i. durch gewaltſame Umſtürzung einer bisher beſtandenen fehlerhaften Verfaſſung (denn da würde ſich zwiſchenin ein Augenblick der Vernichtung alles rechtlichen Zuſtandes ereignen) ſondern durch allmähliche Reform nach feſten Grundſätzen verſucht und durchgeführt werden (K. 254. f.).

13. Wenn es alſo Pflicht iſt, wenn zugleich gegründete Hoffnung da iſt, den Zuſtand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortſchrei-

tenden Annäherung wirklich zu machen, so ist der ewige Friede, der auf die bisher fälschlich so genannten Friedensschlüsse (eigentlich Waffenstillstände) folgt, keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden) beständig näher kommt (Z. 111. f.).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. 2. Abschn. §. 54. S 216 — §. 59 S. 225. — §. 60. S. 225. f. — §. 61. S. 226. ff. — 3 Abschn. Beschl. S. 233. ff.

Derſ. Zum ewigen Frieden (unter den Völkern). Ein philosophischer Entwurf, Königsberg. 1795. 8. — Neue verm Aufl., Königsberg. 1796. 8 Die letztere ist 8 Seiten stärker und ist mit dem geheimen Artikel (10) vermehrt. Im 5ten Stück des *Journal d'economie publique* von *Röderer* steht Nr. 3. ein Aufsatz von dem bekannten, witzigen, jungen Politiker *Adrien Lezay* über Kants Entwurf zum ewigen Frieden. *Röderer* selbst empfiehlt diesen Aufsatz mit folgenden Worten: *le jeune ecrivain a su netoyer les idées du philosophe de toute la scholastique, qui les defigure!!* Eine gut gerathene Englische Uebersetzung von Kants Entwurf ist: *Projet for a perpetual peace. A philosophical Essay by Emanuel Kant, translated from the German.* 1796. 8.

Frivolität,

s. Laune, französische.

Frömmigkeit,

pietas, pieté. Eine passive Verehrung des göttlichen Gesetzes. Die Verehrung des göttlichen Gesetzes ist aber passiv, wenn das Moralgesetz für den Willen Gottes erkannt, und als solcher geachtet wird; die Verehrung des göttlichen Gesetzes ist dagegen activ, wenn sie durch Gesinnungen und Handlungen wirksam ist, und heisst die Gottseligkeit. Die Gottseligkeit bestehet also aus zwei Stücken, aus der Tugend oder der Anwendung eigner Kräfte zur Erfüllung der von uns verehrten Pflicht, und aus der Frömmigkeit oder der passiven Verehrung dieser Pflicht als des Willens

Digitized by Google

Gottes; die letztere ohne die erſtere iſt ohne Werth (R. 313.).

Frohn- und Lohnglaube

fides mercenaria, ſervilis, foi mercenaire, ſervile. Der Glaube einer gottesdienſtlichen Religion. Unter dem Glauben iſt hier der Religionsglaube (*fides ſacra*) zu verſtehen, d. i. die Annehmung der Grundſätze einer Religion. Eine Religion iſt aber gottesdienſtlich, eine Religion der Gunſtbewerbung, wenn ſie ein bloſser Cultus iſt. Und ſo iſt nun der Frohn- und Lohnglaube die Annehmung der Grundſätze einer Religion, die in einem bloſsen Cultus beſtehet. Der Cultus iſt aber die Verehrung der Gottheit durch gewiſſe Förmlichkeiten, in der Abſicht, dadurch die Gunſt der Gottheit zu erhalten. Der Frohn- und Lohnglaube kann uns aber die Gunſt der Gottheit nicht erwerben, und noch weniger uns ſelig machen; das kann nur ein moraliſcher Glaube. Wir müſſen daher den Frohn- und Lohnglauben wohl unterſcheiden von dem ſeligmachenden Glauben; der letztre iſt die Annehmung der Grundſätze einer moraliſchen Religion, verbunden mit der Erfüllung unſrer Pflichten als des Willens Gottes, d. i. mit der Empfänglichkeit (Würdigkeit), ewig glückſelig zu ſeyn. Dieſer ſeligmachende Glaube muſs ein freier, auf lauter Herzensgeſinnungen gegründeter Glaube (*fides ingenua*) ſeyn. Er iſt ein freier Glaube, weil er ſich weder auf Furcht noch auf Hoffnung gründet, als ſinnlichen Triebfedern, ſondern auf den moraliſch guten, d. i. freien Willen (R. 168.).

2. Der Frohn- und Lohnglaube wähnt, durch Handlungen des Cultus Gott wohlgefällig zu werden; die Geſinnung, mit der er alſo verknüpft iſt, iſt Gottſeligkeit ohne Tugend, d. i. bloſse Frömmigkeit. Die Handlungen einer ſolchen Frömmigkeit ſind ein bloſser Cultus, der zwar mühſam ſeyn kann, aber doch an und für ſich keinen moraliſchen Werth hat, ſondern aus Handlungen beſteht, die auch ein böſer Menſch thun kann; dahingegen der ſeligmachende Glaube zur Erlangung des göttlichen

Digitized by Google

Wohlgefallens nothwendig vorausſetzt, daſs man moraliſch gute Geſinnungen habe. Der Frohn - und Lohnglaube wähnt, durch Annehmung einer Bezahlung für ſeine Schuld, einer Verſöhnung mit Gott, Gottes Wohlgefallen zu erlangen. Annehmung iſt nicht verwerflich, aber ſie allein kann uns das Wohlgefallen Gottes nicht verſchaffen, wie ſie denn auch kein Gebot iſt, ſo wie die Pflicht; aber es gehört zum ſeligmachenden Glauben noch nothwendig der Glaube, daſs wir in einem künftig zu führenden guten Lebenswandel Gott wohlgefällig werden können und ſollen (R. 168. f.).

Frohſeyn,

hilaritas, hilarité. Wenn eine Beſchwerde aufhört, ſo empfindet man eine Annehmlichkeit, welche das Frohſeyn heiſst. War die Beſchwerde eine Gefahr, von der man befreit worden iſt, ſo iſt das Frohſeyn gemeiniglich mit dem Vorſatze verbunden, ſich derſelben nie mehr auszuſetzen (U. 103.).

Fügung,

göttliche, *directio extraordinaria, direction extraordinaire.* Die Vorherbeſtimmung einzelner Begebenheiten, als göttlicher Zwecke, durch den Welturheber. Es wäre aber thörichte Vermeſſenheit des Menſchen, dieſe göttliche Fügung als ſolche erkennen zu wollen, da ſie in der That auf Wunder hinweiſet, ſ. Vorſehung. Denn es wäre ungereimt und wahrer Eigendünkel, ſo fromm und demüthig auch die Sprache hierüber lauten mag, wenn man aus einer einzelnen Begebenheit auf ein beſondres Princip der wirkenden Urſache ſchlieſsen wollte; daſs nehmlich dieſe Begebenheit Zweck, und nicht bloſs naturmechaniſche Nebenfolge aus einem andern ganz unbekannten Zwecke ſei (Z. 48.*).

Fürwahrhalten.

Die ſubjective Gültigkeit des Urtheils,

in Beziehung auf die Ueberzeugung, welche zugleich objectiv gilt. Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserm Verstande, die auf objectiven Gründen beruhen mag, aber auch subjective Ursachen im Gemüthe dessen, der da urtheilt, erfordert. Es hat drei Stufen:

a. das Meinen; ein Fürwahrhalten, von dem ich mir bewusst bin, dass es sowohl subjectiv als objectiv unzureichend ist;

b. das Glauben; ein Fürwahrhalten, von dem ich mir bewusst bin, dass es subjectiv zureichend, aber für objectiv unzureichend gehalten wird;

c. das Wissen; ein Fürwahrhalten, von dem ich mir bewusst bin, dass es sowohl subjectiv als objectiv zureichend ist.

Ist die Zulänglichkeit subjectiv, aber doch auf einem Grunde beruhend, der für Jedermann gültig ist, so fern er nur Vernunft hat, so ist der Grund auch objectiv zureichend, und das Fürwahrhalten heisst dann Ueberzeugung, und gilt für mich selbst, kann aber auch für Jedermann gelten, sobald der Grund eingesehen werden sollte. Hat aber das Fürwahrhalten in der besondern Beschaffenheit des Subjects seinen Grund, so wird es Ueberredung genannt. Eine objective Zulänglichkeit heisst Gewissheit und gilt für Jedermann. Wer eine Meinung für ein Wissen oder eine Ueberredung für Gewissheit hält, hat ein Vorurtheil (E. 848. 850. M. I., 981. 986.).

2. Ueberredung ist ein blosser Schein, weil der Grund des Urtheils für objectiv (in dem Gegenstande liegend) gehalten wird, und doch lediglich im Subjecte liegt. Daher hat ein solches Urtheil auch nur Privatgültigkeit, das Fürwahrhalten in der Ueberredung lässt sich nicht mittheilen. Wahrheit aber besteht aus der Uebereinstimmung unseres Urtheils mit dem dadurch beurtheilten Object, folglich müssen die (wahren) Urtheile eines jeden Verstandes mit einander übereinstimmen (*con-*

ſententia uni tertio, conſentiunt inter ſe, wenn zwei Dinge mit einem dritten übereinſtimmen, ſo ſtimmen ſie mit einander überein). Der Probirſtein des Fürwahrhaltens alſo, ob es nehmlich Ueberzeugung oder Ueberredung ſei, iſt äuſserlich (*criterium veritatis externum*), die Möglichkeit daſſelbe mitzutheilen und das Fürwahrhalten für jedes Menſchen Vernunft gültig zu finden; denn alsdann iſt wenigſtens eine Vermuthung da, dieſe Einſtimmung aller Urtheile, ungeachtet der Verſchiedenheit der urtheilenden Subjecte, werde auf dem gemeinſchaftlichen Grunde eines jeden einzelnen Urtheils, dem Objecte, beruhen (M. l., 982. C. 848.).

3. Der logiſche Egoiſt hält es für unnöthig, ſein Urtheil auch am Verſtande Anderer zu prüfen; gleich als ob er dieſes Probirſteins gar nicht bedürfe. Es iſt aber ſo gewiſs, daſs wir deſſelben zu unſrer eigenen Verſicherung der Wahrheit unſeres Urtheils nicht entbehren können, daſs dies vielleicht der wichtigſte Grund iſt, warum das gelehrte Volk ſo dringend nach der Freiheit der Feder ſchreiet; weil wir mit dem Verluſt derſelben ein wirkſames Mittel verlieren würden, die Richtigkeit unſrer eignen Urtheile zu prüfen. Die Mathematik ſelbſt kann nicht aus eigener Machtvollkommenheit abſprechen. Denn wäre nicht die wahrgenommene durchgängige Uebereinſtimmung der Urtheile des Meſskünſtlers mit dem Urtheile aller Andern, die ſich dieſem Fache mit Talent und Fleiſs widmeten, vorhergegangen, ſo würde ſelbſt die Mathematik der Beſorgniſs, irgendwo in Irrthum zu fallen, nicht entnommen ſeyn. Auch giebt es manche Fälle, wo wir Andere fragen müſſen, ob es ſie nicht auch ſo dünkt wie uns, und findet die öffentlich erklärte Meinung eines Schriftſtellers keinen Anhang, ſo kommt er in Verdacht des Irrthums (A. 6. f.).

4. Darum iſt es ein Wageſtück, eine der allgemeinen Meinung widerſtreitende Behauptung ins Publicum zu ſpielen. Dieſer Anſchein des logiſchen Egoismus hat einen eigenen Namen, er heiſst die Paradoxie, mit wel-

Digitized by Google

chem Wort die Griechen eigentlich das Wunderbare und Ungewöhnliche bezeichnen, das aber nach seiner Zusammensetzung sehr wohl die Neigung, in seinen Behauptungen von der allgemeinen Meinung abzuweichen, bezeichnen kann. Es ist eine Kühnheit, ein Urtheil auf die Gefahr zu wagen, dass es bey wenigen Eingang finden möchte (A. 7.).

5. Ist die Paradoxie nur nicht auf die Eitelkeit gegründet, sich blos unterscheiden zu wollen, so führt das Wort keine schlimme Bedeutung mit sich. Denn ein jeder Mensch muss doch auch seinen eigenen Sinn haben und behaupten, nicht blos andern nachdenken, nach jener Maxime des Abälard: ich bin dieser Meinung nicht, wenn auch alle Kirchenväter sie hätten (*si omnes patres sic, at ego non sic*). Dem Paradoxen ist das Alltägliche entgegengesetzt. Das Alltägliche ist diejenige Behauptung, die die gemeine Meinung auf ihrer Seite hat, und also in dem Munde aller ist. Aber bei diesem ist eben so wenig und vielleicht noch weniger Sicherheit, weil es einschlummert, statt dessen das Paradoxe das Gemüth zur Aufmerksamkeit und Nachforschung und dadurch oft zu Entdeckungen führt (A. 7.).

6. Ueberredung kann nun von der Ueberzeugung subjectiv nicht unterschieden werden, wenn das Subject das Fürwahrhalten in derselben blos als Erscheinung seines eigenen Gemüths vor Augen hat. Folglich giebt es kein anderes Mittel, zu entdecken, was in unserm Urtheil Ueberredung sei, als den Versuch, durch unsere Gründe auch Andere zu überzeugen. Hierdurch entdeckt sich, ob unser Urtheil blos Privatgültigkeit oder auch Allgemeingültigkeit hat (M. I., 983. C. 849.).

7. Zuweilen ist es möglich, die Subjectivität der Ursachen unseres Urtheils, welche wir für objective Gründe desselben nehmen, zu entwickeln, d. i. zu finden, dass sie blos in etwas liegen, was unserm Individuum oder unserer Gattung allein eigen ist. Dann ist

Digitized by Google

die Urſache unſeres trüglichen Fürwahrhaltens entdeckt, und wir können es erklären, wie wir etwas von einem Gegenſtande behaupten können, das doch nicht vom Gegenſtande gilt, oder in der Beſchaffenheit deſſelben liegt, ſondern bloſs in uns ſeinen Grund hat. Dann entblöſsen wir den Schein und werden dadurch nicht mehr hintergangen, obgleich immer noch in gewiſſem Grade zu demſelben Urtheile verſucht, wenn die ſubjective Urſache des Scheins unſerer Natur anhängt, ſ. Schein, transſcendentaler (M. I, 984. E. 849).

a.

Vom Meinen.

8. Im Transſcendentalen, d. i. dem Gebrauch der Vernunft von überſinnlichen Gegenſtänden (ſolchen, die nicht in die Sinne fallen) iſt das Meinen (1, a) zu wenig. Da aber auch das Wiſſen (1, c) zu viel iſt (weil dazu jederzeit eine Anſchauung gehört, die den Gegenſtand giebt, worauf das Wiſſen bezogen wird, als auf das, wovon ich etwas weiſs, oder das ich erkenne), ſo können wir in bloſs ſpeculativer Abſicht über jene Gegenſtände gar nicht urtheilen; weil ſubjective Gründe des Fürwahrhaltens, wie die in 1, b., bei ſpeculativen Fragen keinen Beifall verdienen, da ſie ſich ohne allen Beiſtand der Erfahrung nicht halten, und auch in gleichem Maaſse Andern nicht mittheilen laſſen (M. I, 988. C. 851). Vom Meinen über Erfahrungsgegenſtände und aus reiner Vernunft über Gegenſtände, aus denen die Sicherheit der Erfahrung ſelbſt oder die Gültigkeit der Handlungen entſpringt, ſ. Meinen.

b.

Vom Glauben.

9. Weil ſubjective Gründe des Fürwahrhaltens, wie die, ſo das Glauben bewirken können, bei ſpeculativen Fragen keinen Beifall verdienen; ſo kann überall bloſs in praktiſcher Beziehung das theoretiſch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden. Wer z. B. ei-

nen Weg verſucht, einen noch unbewieſenen Satz der reinen Mathematik zu beweiſen, der hat nicht etwa ſubjectiv hinreichende Gründe für dieſen Satz. Sondern er ſetzt ihn nur einen Augenblick als wahr voraus, weil er ſonſt nicht den Beweis dafür ſuchen könnte, der ihn erſt überzeugen ſoll. Die praktiſche Abſicht bei einem theoretiſch unzureichenden Fürwahrhalten, oder der einſtweiligen Vorausſetzung, daſs ein Satz wahr ſei, iſt nun entweder die der Geſchicklichkeit (z. B. die Aufſuchung des Beweiſes dafür), oder die der Sittlichkeit. Die erſtere Abſicht geht auf beliebigen oder zufälligen Zweck (denn es iſt nicht nothwendiger Zweck des Menſchen, den Satz zu beweiſen), die zweite aber auf einen nothwendigen Zweck (denn jeder ſoll bei ſeinen Handlungen die Abſicht haben, ſittlich gut zu handeln) (M. I. 989. C. 851).

10. Die Bedingungen zur Erreichung eines beliebigen Zwecks haben eine hypothetiſche ſubjective Nothwendigkeit (wer den Zweck will, der muſs auch die Mittel wollen, und es muſs *ihm* möglich ſeyn, das zum Zweck Nothwendige z. B. eine Wahrheit vorauszuſetzen), und dieſe Bedingungen ſind entweder *comparativ* (weil ich keine Andere kenne) oder *ſchlechthin* zureichend (weil Niemand Andere wiſſen kann). Im erſtern Falle iſt meine Vorausſetzung und das Fürwahrhalten gewiſſer Bedingungen ein bloſs *zufälliger*, im zweiten Falle ein *nothwendiger* Glaube. Der Arzt hat jederzeit einen bloſs *zufälligen* Glauben an die Geneſung ſeines Kranken. Kant nennt einen ſolchen zufälligen Glauben, der aber dem wirklichen Gebrauche der Mittel zu gewiſſen Handlungen zum Grunde liegt, den *pragmatiſchen* Glauben. Dieſen pragmatiſchen Glauben hat der juridiſche Sachführer, wenn er ſich bemühet, dem Richter die Ungerechtigkeit der Forderungen ſeines Gegners, und die Gerechtigkeit der Sache ſeines Clienten aufzudecken. Dieſen *pragmatiſchen* Glauben hat der Geiſtliche, wenn er an der Belehrung, Beſſerung und Tröſtung ſeiner Zuhörer zu arbeiten bemühet iſt. Auch ich kann nicht an dieſem Wörterbuche arbeiten, ohne den *pragmatiſchen* Glauben daran, daſs es mir glücken wer-

Digitized by Google

de, die einzelnen Lehren der kritiſchen Philoſophie verſtändlich und überzeugend vorzutragen (M. I 990. C. 851. f.) ſ. Glaube, pragmatiſcher.

11. Der pragmatiſche Glaube hat aber noch ein Analogon. Es giebt nehmlich einen zufälligen Glauben, in welchem das Fürwahrhalten bloſs theoretiſch iſt, weil wir in Beziehung auf das Object deſſelben gar nichts unternehmen können. Dennoch können wir dabei eine Unternehmung in Gedanken faſſen und uns einbilden, zu welcher wir hinreichende Gründe zu haben vermeinen, wenn nur die Gewiſsheit der Sache ausgemacht werden könnte. Es iſt nicht möglich, durch irgend eine Erfahrung auszumachen, daſs es wenigſtens in irgend einem Planeten (auſser der Erde) Einwohner gebe; aber ich würde alles das Meinige darauf verwetten, wenn es nur durch eine Erfahrung entſchieden werden könnte (und ein ſolches Wetten iſt der Probirſtein des Glaubens). Daher iſt es bei mir nicht bloſs Meinung, ſondern Glaube, daſs es Bewohner anderer Welten gebe, und einen ſolchen Glauben können wir den doctrinalen nennen (M. I, 992. C. 853).

12. Beiſpiele des doctrinalen Glaubens. Die Lehre vom Daſeyn Gottes gehört zum doctrinalen Glauben. Denn ob ich gleich verbunden bin, mich zur Erklärung der Erſcheinungen in der Welt meiner Vernunft ſo zu bedienen, als ob alles bloſs Natur ſei; ſo iſt doch die zweckmäſsige Einheit eine ſo unumgängliche Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur, daſs ich ſie gar nicht vorbei gehen kann, zumal da mir die Erfahrung reichlich Beiſpiele davon darbietet. Ich kenne aber keine andere Bedingung zu dieſer Einheit, als eine höchſte Intelligenz (vernünftiges Weſen), die alles nach weiſen Zwecken geordnet hat. Folglich muſs ich zu meiner Leitung in der Nachforſchung der Natur (einer zufälligen Abſicht) einen weiſen Welturheber vorausſetzen. Der Ausgang meiner Verſuche beſtätigt auch ſo oft die Brauchbarkeit dieſer Vorausſezzung, und nichts kann auf entſcheidende Art dawider angeführt werden, daſs mein Fürwahrhalten nicht ein

bloſses Meinen heiſsen kann, ſondern ein doctrinaler Glaube an Gott. Die Weisheit in der vortrefflichen Ausſtattung der menſchlichen Natur und die derſelben ſo ſchlecht angemeſſene Kürze des Lebens giebt uns ebenfalls genugſamen Grund zu einem doctrinalen Glauben des künftigen Lebens der menſchlichen Seele (M. I, 993. C. 854. f.)

13. Man ſieht leicht, daſs der Ausdruck des Glaubens in ſolchen Fällen in objectiver Abſicht ein Ausdruck der Beſcheidenheit, in ſubjectiver Abſicht aber zugleich ein Ausdruck der Feſtigkeit des Zutrauens iſt. Wenn wir das bloſs theoretiſche Fürwahrhalten hier auch nur Hypotheſe nennen wollten, ſo würden wir uns dadurch ſchon anheiſchig machen, mehr Begriffe von Gott und einer andern Welt zu haben, als wir wirklich aufzeigen können; denn was ich auch nur als Hypotheſe annehme, davon darf ich nicht den Begriff, ſondern nur ſein Daſeyn erdichten. Glaube hingegen iſt nur die Leitung durch eine Idee und der ſubjective Einfluſs derſelben auf die Beförderung meiner Vernunfthandlungen, von der ich aber in ſpeculativer Abſicht (zum Wiſſen) nicht Rechenſchaft geben kann (M. I, 994. C. 855), ſ. Glaube, doctrinaler.

14. Wenn die reine ſpeculative Vernunft in ihrem ſpeculativen Gebrauche das Bedürfniſs einer Vorausſetzung hat, ſo nennt man dieſe Vorausſetzung gemeiniglich eine Hypotheſe, obwohl man hierſelbſt den Begriff von dem vorausgeſetzten Gegenſtande erdichtet. Eine der reinen praktiſchen Vernunft unentbehrliche Vorausſetzung hingegen heiſst ein Poſtulat. Dieſe Poſtulate ſind ſchlechthin zureichende Bedingungen der Handlungen aus Pflicht; denn die dem Geſetze angemeſſene und durch daſſelbe ſchlechthin nothwendige Geſinnung ſetzt voraus, daſs das höchſte Gut (Sittlichkeit und Glückſeligkeit), und folglich auch die Bedingung deſſelben (Freiheit, eine künftige Welt und das Daſeyn Gottes), möglich ſei. Alſo iſt dieſes ein Bedürfniſs in ſchlechthin nothwendiger Abſicht, aus wel-

chem der Rechtſchaffene ſagen kann: ich will, daſs ein Gott, Freiheit des Willens und Unſterblichkeit ſei, weil ich von meinem Intereſſe daran nichts nachlaſſen darf. Ein ſolches Fürwahrhalten iſt nothwendig und heiſst der moraliſche Glaube, oder der Vernunftglaube, ſ. Glaube, moraliſcher (M. II, 362. P. 255. ff.).

15. Dieſer Vernunftglaube wird aber hier nicht etwa als ein Gebot angekündigt; denn ein gebotener Glaube iſt ein Unding. Allein ein Gebot dazu wäre auch ganz überflüſſig, weil die ſpeculative Vernunft ſelbſt nichts gegen eine ſolche Annahme einwenden kann. Die ſpeculative Vernunft muſs die Möglichkeit des höchſten Guts ohne Geſuch einräumen, weil die Möglichkeit der Sittlichkeit bezweifeln, ſoviel wäre, als das Sittengeſetz und alle Moralität bezweifeln, und in Anſehung der Glückſeligkeit giebt das moraliſche Intereſſe den Ausſchlag über die Harmonie der Naturgeſetze mit denen der Freiheit. Ohne höchſtes Gut wäre das Sittengeſetz eine Chimäre. (M. II, 363. P. 260. f.).

16. Im Artikel Antinomie, 5, a. iſt geſagt worden, daſs uns die Moralität nöthigt, zu glauben, daſs es einen in dem Willen des intelligibeln Urhebers der Welt gegründeten Zuſammenhang zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit gebe. Denn die Begierde nach Glückſeligkeit iſt weder die Bewegurſache der Tugend, noch die Tugend die wirkende Urſache der Glückſeligkeit; alſo kann das höchſte Gut nicht nach einem bloſsen Naturgange in der Welt möglich ſeyn. Folglich kann die Möglichkeit deſſelben nur unter der Vorausſetzung eines höchſten Weltregierers eingeräumt werden. Die Unmöglichkeit des höchſten Guts iſt freilich bloſs ſubjectiv, d. i. unſere Vernunft findet, daſs es ihr unmöglich ſei, ſich einen ſo genau angemeſſenen und durchgängig zweckmäſsigen Zuſammenhang zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeligkeit begreiflich zu machen. Die Tugend nehmlich allein zum Endzweck alles Wollens, oder zum höchſten Gut zu machen, iſt unmöglich; denn wir ſind der Glückſeligkeit

bedürftig, und ſind alſo durch unſere Natur genöthigt, ſiezu wollen; durch Tugend werden wir aber auch derſelben würdig, und können ſie alſo unbeſchadet unſrer Tugend wollen; hätten wir alſo die Gewalt dazu, ſo würden wir uns vernünftiger Weiſe glücklich machen. Dennoch kann die Begierde nach Glückſeligkeit nicht die Bewegurſache der Tugend ſeyn; weil dadurch, daſs man der Glückſeligkeit wegen die Tugend will, nie Tugend möglich iſt. Aber die Tugend kann auch nicht die wirkende Urſache der Glückſeligkeit ſeyn, weil die Tugend keine Natururſache iſt (M. II, 364. P. 261.).

17. Hier tritt nun eine ſubjective Bedingung der Vernunft ein, d. i. eine in unſrer Vernunft ſelbſt liegende nothwendige Vorausſetzung, ohne welche es uns unmöglich iſt, nach dem höchſten Gute zu trachten, wie es doch unſere Pflicht iſt. Dieſe Vorausſetzung zu machen, iſt die einzige der Vernunft theoretiſch mögliche, und zugleich der Moralität, die unter einem objectiven (allgemeingültigen) Geſetze der Vernunft ſtehet, allein zuträgliche Art, ſich die genaue Zuſammenſtimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Gnaden, oder der Moralität zu denken. Dies iſt die einzige Bedingung der Möglichkeit des höchſten Guts, unter welcher dieſer oberſte Endzweck mit den geſammten Zwecken zuſammenhängt, und dadurch praktiſche Gültigkeit hat. Dieſe Bedingung iſt nehmlich das Daſeyn Gottes und einer künftigen Welt. Die Vorausſetzung des höchſten Guts, nehmlich der Erreichbarkeit der Tugend und Glückſeligkeit, iſt objectiv nothwendig, weil es unſere Pflicht iſt, darnach zu trachten. Auch entſcheidet das praktiſche Intereſſe für die Annehmung eines weiſen Welturhebers, weil ohne ſie meine ſittlichen Grundſätze ſelbſt umgeſtürzt werden würden. Folglich iſt die Annehmung eines ſolchen weiſen Welturhebers ein reiner praktiſcher Vernunftglaube, der ſich auf die Vorausſetzung moraliſcher Geſinnungen (welche eben das Fürwahrhalten ſubjectiv zureichend und zum Glauben macht) gründet, (M. II, 365. P. 262).

Digitized by Google

S. übrigens Glaube, Vernunftglaube, und vom Wiſſen, den Artikel: Wiſſen.

Kant. Critik der reinen Vern. Methodenl. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 848 – 855.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. VIII. S. 255 — 263.

Deſſ. pragmat. Anthropol. §. 2. S. 6. f.

Function.

functio, *fonction*. Die Einheit der Handlung, verſchiedene Vorſtellungen unter eine gemeinſchaftliche zu ordnen. Die Function iſt das für den Verſtand, was die Affection für die Sinnlichkeit iſt. Die Sinnlichkeit iſt nehmlich etwas Leidendes, eine Fähigkeit, diejenigen Eindrükke zu empfangen, die den Stoff zu den Anſchauungen ausmachen. Der Verſtand hingegen iſt etwas Selbſtthätiges, ein Vermögen, verſchiedene Vorſtellungen unter eine gemeinſchaftliche zu ordnen. So können wir z. B. die Vorſtellungen des Menſchen, des Hundes, des Pferdes, des Vogels, des Fiſches, unter die ihnen allen gemeinſchaftliche des Thieres ordnen und ſagen, ſie ſind alle Thiere. Wenn der Verſtand dieſes thut, ſo leidet er nicht, er wird nicht etwa afficirt oder erhält Eindrücke, wie die Sinnlichkeit, wenn dieſe anſchauet; ſondern er iſt ſelbſtthätig, er wirkt ſelbſt, er verrichtet eine Handlung, bei der wir zwar unterſcheiden können, was durch ſie geſchieht, nehmlich daſs mehrere Vorſtellungen unter eine gebracht oder verbunden werden, aber in der ſelbſt wir weiter nichts mehr unterſcheiden können, und die alſo ſelbſt eine Einheit iſt und eine Einheit hervorbringt (C. 93).

2. Dieſe Handlung des Verſtandes nun, als eine Einheit, die wieder alle Einheit in unſre Vorſtellungen bringt, welche an ſich mannichfaltig und verſchieden

ſind, nennt Kant, im Gegenſatze gegen die Affectionen der Sinnlichkeit, Functionen des Verſtandes. So ſind alle Urtheile ſolche Functionen des Verſtandes, durch welche derſelbe Einheit in unſre Vorſtellungen bringt (C. 93).

3. Die Urtheile ſind nehmlich das Mittel, wodurch der Verſtand die Erkenntniſs des Gegenſtandes bewirkt. Wenn ich nehmlich eine unmittelbare Vorſtellung oder eine Anſchauung habe, ſo bin ich noch blind, ich weiſs noch nicht, was ich anſchaue. Aber nun fängt der Verſtand an zu wirken und denkt, d. h. findet Merkmale, durch die er den Gegenſtand ſich mittelbar, in Begriffen, vorſtellen kann, welche er ſodann wieder mit andern Begriffen unter einen höhern bringen, und ſo mehrere Erkenntniſſe in eine einzige zuſammen ziehen kann. Derjenige Actus des Verſtandes alſo, oder diejenige einfache Handlung deſſelben, durch welche die Vereinigung mehrerer Erkenntniſſe in eine einzige geſchieht, iſt keine andere als die, wodurch das Subject mit dem Prädicat zu einem Urtheile vereinigt wird. So vielerlei ganz von einander verſchiedene Arten von Urtheilen es alſo giebt, ſo viele Functionen des Verſtandes giebt es auch, Einheit in unſere Erkenntnis zu bringen, d. i. die Anſchauungen als Gegenſtände, die uns die Sinnlichkeit liefert, zu denken, und ſo eine Erkenntniſs derſelben zu erlangen (C. 94).

4. Wir dürfen uns alſo nur die verſchiedenen Arten der Urtheile vorſtellen, und ſie werden uns alsdann zum Leitfaden dienen, die Functionen des Verſtandes zu finden, oder die einfachen Handlungen deſſelben, die dazu nöthig ſind, und alſo auch die einfachen Begriffe, welche in dieſen verſchiedenartigen Verbindungen des Subjects mit dem Prädicat gedacht werden, und die folglich bei allen Erkenntniſſen vorkommen müſſen, weil alle Erkenntniſſe als Einheiten zu betrachten ſind, zu denen mehrere Erkenntniſſe mit einander verbunden ſind, z. B. die Cörper zu der, daſs ſie zuſammengeſetzt ſind, in welcher Erkenntniſs entweder die Hauptſache

ist, dass, wenn ich sage, die Cörper sind zusammengesetzt, ich damit behaupte, dass sie es alle sind; oder dass sie es sind, und nicht etwa nicht sind; oder dass die Cörper etwas sind, und nicht das Zusammengesetzte; oder dass sie es wirklich sind, und nicht blos seyn können. Ein Urtheil ist nun nichts anders, als die Art, wie mehrere gegebene Erkenntnisse zu einer einzigen Erkenntnis vereinigt werden. Wenn wir nun, wie es in der allgemeinen Logik geschieht, gar nicht auf den Inhalt der Erkenntnisse sehen, so bleibt uns nur noch die Form der Urtheile übrig, oder das, was ein Urtheil zum Urtheile macht. Es gehören nehmlich zu jedem Urtheil nothwendig wenigstens drei Vorstellungen:

a. ein Begriff, der für viele gilt, und unter dem eine andere Vorstellung mit jenen vielen begriffen werden soll. Dieser Begriff heisst das Prädicat; und

b. eine Vorstellung, es sei nun eine Anschauung, die blos durch den Begriff Gegenstand gedacht wird, oder auch schon ein Begriff, welcher unter dem Prädicat mit begriffen werden soll. Dieser Begriff heisst das Subject;

c. der Gedanke der Verknüpfung beider Vorstellungen mit einander oder der Unterordnung des Subjects unter das Prädicat. Man drückt diesen Gedanken durch das Bindewörtchen: ist, aus, welches auch mit der lateinischen Benennung die Copula genannt wird.

In dem Urtheil: die Cörper sind zusammengesetzt, ist Cörper das Subject, zusammengesetzt das Prädicat, und sind das Bindewörtchen. Die Vorstellungen a und b nennt man zusammen die Materie des Urtheils, weil es das ist, was zum Urtheil vereinigt wird; die Art, wie sie vereinigt werden, oder wie das Bindewörtchen bestimmt ist, heisst die Form des Urtheils (C. 95.)

5. Die Function des Denkens in Urtheilen, wenn wir gar nicht auf den Inhalt derſelben ſehen, ſondern bloſs auf die verſchiedene Form, die ihnen der Verſtand giebt, kann unter vier verſchiedene Titel gebracht werden, deren jeder wieder drei Momente oder verſchiedene Functionen des Denkens in ſich enthält, das heiſst, die Vereinigung des Subjects mit dem Prädicat zu einem Urtheil iſt ſo möglich, daſs in derſelben noch viererlei zu unterſcheiden iſt; folglich kann auch dieſes Viererlei bei einem Urtheile benannt werden.

Erſter Titel der Function des Denkens im Urtheile: Quantität der Urtheile. Bei jedem Urtheile kann man fragen, von wie viel Vorſtellungen im Subject gilt das Prädicat, von allen, oder von mehrern, oder von einer einzigen; und dies kann man die Quantität oder den Umfang des Urtheils nennen. Es giebt hiernach drei Momente der Quantität:

Erſtes Moment der Quantität der Urtheile: Allgemeine Urtheile. Da hier von allem Inhalt im Subject und Prädicat abſtrahirt werden ſoll, ſo kann ſtatt eines jeden Subjects A und ſtatt eines jeden Prädicats B gebraucht werden. Die Form des allgemeinen Urtheils iſt alſo:

Alle A ſind B
Alle Cörper ſind zuſammengeſetzt.

Die Function des Denkens beſtehet alſo in dieſen Urtheilen darin, daſs das Prädicat B von dem ganzen Umfange des A, oder der ganzen Sphäre des Begriffs im Subject behauptet wird; d. h. daſs die ganze Sphäre der A unter den Begriff ſo geordnet wird, daſs ich nun alle A ohne Ausnahme auch zu den Dingen, die B ſind, rechnen, und folglich auch B nennen kann. Man ſagt z. B. von allen Gliedern der Sphäre oder des Umfangs des Begriffs Menſch aus, daſs ihnen das Merkmal ſterblich zukomme, wenn man das allgemeine Urtheil fällt

alle Menſchen ſind ſterblich.

Man kann auch das Zeichen, das dieſe Quantität des Subjects, von der das Prädicat gilt, ausdrückt, mit dem Bindewort (dem Verknüpfungszeichen) verbinden, dann würde das Urtheil ſo heiſsen:

Die A ſind alle B

6. Zweites Moment der Quantität der Urtheile: Beſondere oder particulare Urtheile. Die Form dieſer Urtheile iſt:

Etliche A ſind B.
Etliche Cörper ſind flüſſig.

Die Function des Denkens beſtehet in dieſen Urtheilen darin, daſs mehrere Glieder der Sphäre oder des Umfangs des Begriffes A dem Begriff B untergeordnet werden, ſo daſs nun viele oder mehrere zu dem Dinge gehören, die B ſind, und daher auch B heiſsen können. So ſagt man auch von einigen Gliedern der Sphäre oder des Umfangs des Begriffs Menſch aus, daſs ihnen das Merkmal gelehrt nicht zukomme, wenn man das particulare, oder wie es noch beſſer heiſsen kann, plurative Urtheil fällt: Etliche Menſchen ſind nicht gelehrt.

Uebrigens kann man leicht einſehen, daſs man auch das Quantitätszeichen etliche mit dem Bindewort verbinden, und dem plurativen Urtheil dieſe Form geben kann: Von den A ſind etliche B.

7. Drittes Moment der Quantität der Urtheile: Einzelne oder individuelle Urtheile. Die Form derſelben iſt:

A iſt B.
Dies Waſſer iſt flüſſig.

Die Function des Denkens beſtehet in dieſem Urtheil in der Unterordnung der individuellen Vorſtellung A oder dies Waſſer unter den Begriff B oder flüſ-

ſig; und es kann auch ein Quantitätszeichen mit dem Bindewörtchen in dieſem Urtheil verbunden werden.

A dies eine oder einzelne iſt B.

8. Zweiter Titel der Function des Denkens im Urtheile: Qualität der Urtheile. Bei jedem Urtheil kann man ferner fragen, ob ſich das Subject auch dem Prädicat wirklich unterordnen läſst, oder nicht; und dies kann man die Qualität oder die Beſchaffenheit (ſchlechthin) des Urtheils nennen. Die Qualität des Urtheils iſt aber wieder dreierlei, und folglich giebt es auch drei Momente der Qualität:

Erſtes Moment der Qualität eines Urtheils: Bejahende Urtheile. Die Form derſelben iſt:

A iſt B.
Steine ſind ſchwer.

Hier iſt nicht die Rede davon, dafs die Urtheile einzelne oder plurative ſind. Obwohl alſo das Urtheil: A iſt B, dieſelbe Form iſt, die wir ſchon oben in 7 hatten, ſo iſt doch bloſs darauf Rückſicht zu nehmen, dafs das Bindewörtchen iſt oder ſind, die wirkliche Unterordnung des Subjects unter das Prädicat in ſich enthält. Die Function des Denkens beſtehet alſo in dieſem Urtheile bloſs darin, dafs das Prädicat B vom Subject A behauptet wird, ohne dafs hier der Umfang des Begriffs im Subject ins Spiel kömmt. Das Urtheil: Steine ſind ſchwer, ſagt aus, dafs ſich das Subject Steine dem Prädicat ſchwer unterordnen laſſe, dafs es darunter gehöre, oder gerechnet werden müſſe. Es kömmt hier aber auch gar nicht darauf an, ob man dieſe Unterordnung durch dieſes laſſen, gehöre oder müſſe, ausdrücke, welches eigentlich ganz andere Momente des Urtheils ſind, mit denen wir es hier nicht zu thun haben, und von denen wir alſo hier abſtrahiren, obwohl auch immer eins von dieſen dreien jedem Urtheil anhängt, ſo wie auch eins von den drei Mo-

menten der Quantität. Das Urtheil: A ist B, ist ein einzelnes Urtheil, das gehet uns aber hier nichts an, eben so wenig, als dass das Urtheil: Steine sind schwer, ein allgemeines Urtheil ist. Die Hauptsache ist hier, dass sich das Subject mit dem Prädicat in einem Bewusstseyn verbinden lässt. Man sieht also, dass es allgemeinbejahende, besondersbejahende, und einzelnbejahende Urtheile geben kann. Ein besondersbejahendes Urtheil hat die Form:

Etliche A sind B.
Einige Menschen sind Gelehrte.

9. Zweites Moment der Qualität eines Urtheils: Verneinende Urtheile. Die Form derselben ist:

A ist nicht B;
Gold ist nicht Eisen.

Dieses Urtheil sagt aus, dass die Verbindung zwischen dem Subject A und dem Prädicat B nicht angeht; dass folglich in keines Bewusstseyn z. B. das Gold als dem Eisen untergeordnet vorgestellt werden müsse. Die Function des Denkens bestehet also in dieser Art von Urtheilen blos darin, dass behauptet wird, das Subject gehöre nicht unter das Prädicat; und es giebt wieder allgemein verneinende, besonders verneinende und einzeln verneinende Urtheile. Ein besonders verneinendes Urtheil ist:

Etliche A sind nicht B.
Einige Menschen sind nicht Gelehrte.

10. Drittes Moment der Qualität eines Urtheils: Unendliche, beschränkende oder limitirende Urtheile. Die Form derselben ist:

A ist ein Nichtb.
Die Seele ist unsterblich.

Dieſes iſt ganz etwas anders, als wenn ich ſage: die Seele iſt nicht ſterblich. Denn mit dieſem letztern Urtheile würde ich behauptet haben, die Verbindung zwiſchen dem Subject Seele und dem Prädicat ſterblich geht nicht an; man kann den Begriff Seele nicht mit dem höhern Begriff des Sterblichen im Bewuſstſeyn vereinigen oder unter dem Begriff des Sterblichen mitdenken. Ich hätte alſo durch ein ſolches verneinendes Urtheil einen Irrthum abgehalten. Nun habe ich aber durch den Satz: die Seele iſt unſterblich, der logiſchen Form nach wirklich bejahet, indem ich die Seele in den unbeſchränkten Umfang der unſterblichen oder nichtſterbenden Weſen ſetze. Weil nun von dem ganzen Umfange möglicher Weſen das Sterbliche einen Theil enthält, das Nichtſterbliche aber den andern, ſo iſt durch den Satz: die Seele iſt unſterblich, nichts anders geſagt, als daſs die Seele eins von der unendlichen Menge Dinge ſei, die übrig bleiben, wenn ich das Sterbliche insgeſammt wegnehme. Darum heiſsen dieſe Urtheile unendliche. Dadurch wird aber nur die unendliche Sphäre alles Möglichen in ſo weit beſchränkt, daſs das Sterbliche davon abgetrennt, und in den übrigen Umfang ihres Raums die Seele geſetzt wird. Dieſer Raum bleibt aber bei dieſer Ausnahme noch immer unendlich, es können noch mehrere Theile deſſelben weggenommen werden, ohne daſs darum der Begriff von der Seele im mindeſten wächſt, und bejahend beſtimmt wird. Dieſe unendlichen Urtheile alſo in Anſehung des logiſchen Umfangs ſind wirklich in Anſehung des Inhalts der Erkenntniſs überhaupt bloſs beſchränkend, und ſie können daher auch beſchränkende oder limitirende Urtheile genannt werden (C. 97.) Man nennt übrigens die bejahenden und verneinenden Urtheile, im Gegenſatze der unendlichen Urtheile, endliche.

11. Dritter Titel der Function des Denkens im Urtheile: Relation der Urtheile. Bei der Qualität der Urtheile ſieht man auf

das Verhältnifs, welches die Vorſtellungen in dem Urtheile zur Einheit des Bewufstſeyns haben; man kann aber auch auf das Verhältnifs dieſer Vorſtellungen unter einander ſehen, und dies heifst die Relation der Urtheile. Ein jedes Verhältnifs iſt aber ein inneres oder ein äufseres. Vorſtellungen ſtehen in einem innern Verhältniſſe, wenn die eine als in der andern enthalten, mit ihr und in ihr geſetzt, vorgeſtellt werden ſoll. So ſteht z. B. Vernunft mit dem Begriff Menſch in einem innern Verhältniſſe, denn es wird als in demſelben enthalten vorgeſtellt. Eine Vorſtellung, die als in einer andern enthalten vorgeſtellt wird, heifst ein Merkmal; wenn alſo durch ein Urtheil beſtimmt wird, ob eine Vorſtellung ein Merkmal der andern ſei oder nicht, ſo iſt das Verhältnifs dieſer Vorſtellung ein inneres, und dieſes giebt

das erſte Moment der Relation eines Urtheils, oder die Kategoriſchen Urtheile. Die Form derſelben iſt:

A iſt B.
Ein Stein iſt ſchwer.

Hier iſt weder die Rede davon, dafs das Urtheil einzeln, noch dafs es bejahend iſt. Obwohl alſo das Urtheil: A iſt B, dieſelbe Form iſt, die wir ſchon oben in 7 und 8 hatten, ſo iſt doch hier blofs darauf Rückſicht zu nehmen, dafs das Bindewörtchen iſt beſtimmt, dafs man B als ein Merkmal von A betrachten könne. Die Function des Denkens in dieſem Urtheile, oder die Function des kategoriſchen Urtheils, beſtehet in der Beſtimmung des Verhältniſſes des Subjects zum Prädicat, oder dafs das Prädicat B vom Subject A als ein Merkmal deſſelben behauptet, (oder, wenn das Urtheil negativ iſt, verneint) wird, ohne dafs hier weder der Umfang des Begriffs im Subject, noch die Bejahung des Urtheils Einfluſs hat. Das Urtheil: ein Stein iſt ſchwer, ſagt aus: dafs ſchwer wirklich ein Merkmal des Steins ſei, es beſtimmt, dafs man ſchwer als ein Merkmal des Steins betrachten müſſe.

12. Zweites Moment der Relation eines Urtheils: Hypothetische Urtheile. Die Form derselben ist:

Wenn A, B ist; so ist C, D.
Wenn ein Dreieck gleichseitig ist, so sind auch die Winkel gleich.

In diesem Urtheil stehen die Vorstellungen in einem äussern Verhältnisse, d. i. sie bestimmen sich zwar unter einander, eine durch die andere, die eine wird aber doch nicht mit der andern und in der andern gesetzt; und zwar bestimmt hier das Setzen der einen Vorstellung blofs das Setzen oder, wenn das Urtheil negativ ist, das Nichtsetzen der andern. Es wird durch dieses Moment eigentlich das Verhältnifs des Denkens des Grundes zur Folge im Urtheile ausgedrückt. Dieses Urtheil besteht aus zwei Urtheilen, die im Verhältnisse gegen einander betrachtet werden. Es bleibt dabei unausgemacht, ob beide Sätze an sich wahr seyn oder nicht. Nur die Consequenz ist es, die durch dieses Urtheil gedacht wird (C. 98.).

13. Drittes Moment der Relation eines Urtheils: Disjunctive Urtheile oder Trennungsurtheile. Die Form derselben ist:

A ist entweder B oder C.
Eine Handlung ist entweder gut oder böse.

In diesem Urtheile stehen die Vorstellungen zwar auch in einem äussern Verhältnisse, aber das Setzen der einen Vorstellung bestimmt das Setzen oder Nichtsetzen der andern, und wird wechselseitig durch das Setzen der andern wieder bestimmt. Durch dieses Moment wird eigentlich das Verhältnifs des Denkens der eingetheilten Erkenntnifs und der gesammten Glieder der Eintheilung unter einander im Urtheile ausgedrückt. Dieses Urtheil bestehet aus zwei oder mehrern Urtheilen, die im Verhältnisse gegen einander betrachtet werden. Es enthält ein Verhältnifs zweier oder mehrerer Sätze gegen einander,

Digitized by Google

aber nicht, wie bei den hypothetiſchen Sätzen, in der Abfolge, ſondern der logiſchen Entgegenſetzung, ſofern die Sphäre des einen Satzes die des andern ausſchlieſst, aber doch zugleich der Gemeinſchaft, in ſo fern ſie zuſammen die Sphäre der eigentlichen Erkenntniſs ausfüllen. Es iſt alſo in einem disjunctiven Satze eine gewiſſe Gemeinſchaft der Erkenntniſſe, die darin beſteht, daſs ſie ſich wechſelſeitig einander ausſchlieſsen, aber dadurch doch im Ganzen die wahre Erkenntniſs beſtimmen, indem ſie zuſammengenommen den ganzen Inhalt einer einzigen gegebenen Erkenntniſs ausmachen (C. 98. f.).

14. Vierter Titel der Function des Denkens im Urtheile: Modalität der Urtheile. Er beſtehet in dem Verhältniſſe des Urtheils zu unſerm Vorſtellungsvermögen.

Erſtes Moment der Modalität eines Urtheils: Problematiſche Urtheile. Die Form derſelben iſt:

A kann B ſeyn.
Der Menſch kann tugendhaft ſeyn.

In dieſem Urtheil wird die Verbindung oder Nichtverbindung des Subjects mit dem Prädicat (das Bejahen oder Verneinen) bloſs als möglich (beliebig) angenommen (C. 100.).

15. Zweites Moment der Modalität eines Urtheils: Aſſertoriſches Urtheil. Die Form deſſelben iſt:

A iſt B.
Ein Stein iſt ſchwer.

In dieſem Urtheil wird die Verbindung oder Nichtverbindung des Subjects mit dem Prädicat als ſchon geſchehen (wirklich oder wahr) betrachtet (C. 100.).

16. Drittes Moment der Modalität eines Urtheils: Apodiktiſche Urtheile. Die Form derſelben iſt:

A muſs B ſeyn
Die drei Winkel eines Dreiecks zuſammen müſſen zwei rechten gleich ſeyn.

In dieſem Urtheil wird die Verbindung oder Nichtverbindung des Subjects mit dem Prädicat als nothwendig betrachtet. Siehe übrigens die weitere Auseinanderſezzung der drei Momente des vierten Titels im Artikel: Daſeyn. (C. 95. M. I., 105. Pr. 86.).

17. Dieſe Eintheilung weicht in einigen Stücken von der gewohnten Technik (dem bisher gebräuchlichen Kunſtverfahren) der Logiker ab. Nach Lambert (Organon, Dianoiolog. III. Hauptſt. §. 118. ff.) ſieht nehmlich die Tafel der Urtheile ſo aus:

1. Titel: Quantität der Urtheile:
   a. Moment: Allgemeine;
   b. Moment: Beſondere;

2. Titel: Qualität der Urtheile:
   a. Moment: Bejahende;
   b. Moment: Verneinnde;

3. Titel: Relation der Urtheile:
   a. Moment: Kategoriſche;
   b. Moment: Hypothetiſche;

4. Titel: Modalität der Urtheile:
   a. Moment: Mögliche;
   b. Moment: Wirkliche;
   c. Moment: Nothwendige.

Zur Verhütung des Miſsverſtandes iſt daher folgendes zu merken (M. I, 106. C. 96.).

1°. In der Logik werden die einzelnen Urtheile beim Gebrauch derſelben in Vernunftſchlüſſen gleich den allgemeinen behandelt. Kuntzen (*Logica* §. 141.) ſagt: im weitern Sinne iſt das ein allgemeines Urtheil, deſſen Prädicat allem dem zukommt, oder nicht zukommt, dem man den Begriff des Subjects beilegen

mufs. In diefer Bedeutung gehört das einzelne Urtheil auch zu den allgemeinen. Der Gröfse feines Inhalts nach aber verhält fich ein einzelnes Urtheil zu einem allgemeinen, wie die Einheit zur Unendlichkeit, und ift alfo von dem allgemeinen wefentlich verfchieden. In einem allgemeinen Urtheil gilt das Subject von unzähligen Individuen, im einzelnen Urtheil ift im Subject nur von einem einzigen Individuum die Rede; das Prädicat gilt daher zwar auch bei dem einzelnen Urtheil von allem dem, was der Begriff des Subjects ausfagt, aber es ift doch eine ganz eigene Verbindung, dafs das Prädicat im einzelnen Urtheile mit einem Subject verbunden wird, welches gar keinen Umfang hat, und fo nicht Alle und nicht Mehrere, fondern Ein Ding einem Begriff untergeordnet wird; welches für die Gröfse oder den Umfang der Erkenntnifs von grofser Wichtigkeit ift. Daher darf diefe befondere Verknüpfung zu einem Urtheile in der Tafel der Momente deffelben nicht fehlen, wenn fie vollftändig feyn foll (M. I., 107. C. 96.).

19. Die Logiker fagen mit Recht: ein unendliches Urtheil hat zwar das Anfehen eines verneinenden Urtheils, aber es ift in der That ein bejahendes Urtheil; denn zu einem verneinenden Urtheil wird erfordert, dafs die Verneinung die Copula oder das Bindewörtchen afficire, d. i. die Unmöglichkeit der Vereinigung des Subjects mit dem Prädicat anzeige, in den unendlichen Urtheilen aber liegt die Verneinung im Prädicat oder Subject. Dies ift auch ganz richtig: denn die allgemeine Logik fieht gar nicht auf den Inhalt im Subject und Prädicat, fondern nur auf die Befchaffenheit der Copula, ob durch diefelbe das Prädicat dem Subject beigelegt, oder ihm entgegengefetzt wird. Allein dem Inhalt des Prädicats nach find die unendlichen Urtheile befchränkend, und in fo fern ift es doch eine ganz eigene Art von Verbindung, dafs dadurch, dafs ein Subject einem Begriff untergeordnet wird, die Sphäre der Prädicate, die ihm zukommen, befchränkt wird, ohne dafs der Begriff des Subjects weder wächft noch abnimmt. Sie legen dem Begriff des Subjects

bloſs unter der Geſtalt eines Prädicats eine Beſchränkung ſeiner möglichen Merkmale bei. Ganz anders iſt es hingegen mit den eigentlichen bejahenden Urtheilen; denn durch dieſe wird dem Subject ein wirkliches Prädicat beigelegt, wodurch der Begriff wächſt, ſo wie er durch ein verneinendes Urtheil abnimmt, indem ich durch daſſelbe anzeige, daſs man ja nicht ein gewiſſes Prädicat dem Subject beilegen ſolle, wodurch die Anzahl ſeiner Merkmale wirklich verringert wird (M. I., 108. C. 97.).

20. Die Logiker haben auch copulative Urtheile, d. i. Urtheile von der Form: A iſt B und C und D u. ſ. w.; allein man ſieht gleich, wie auch die Logiker ſagen, daſs ſie nur compendiöſe Vorſtellungen von mehrern einfachen kategoriſchen Sätzen ſind, in denen keine eigene Art der Verbindung oder Function des Urtheils enthalten iſt. Lambert macht aber ſchon (Organon Dianoiol. §. 136.) die Bemerkung: daſs ſich die disjunctiven Sätze nicht ſo, wie die copulativen, in mehrere einfache kategoriſche auflöſen laſſen. Die disjunctiven Sätze erſchöpfen überdem den Inhalt einer Erkenntniſs ganz. Es wird in denſelben ein Verhältniſs aller Theile der Sphäre eines Erkenntniſſes angegeben, nehmlich dasjenige, daſs die Sphäre eines jeden einzelnen Theils ein Ergänzungsſtück (Complement) der Sphäre der andern zu dem ganzen Inbegriff der eingetheilten Erkenntniſs iſt. Z. B. die Welt iſt entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Nothwendigkeit, oder durch eine äuſsere Urſache. Dieſes Urtheil beſtände aus drei kategoriſchen, wenn es hieſse: die Welt iſt durch einen blinden Zufall und durch innere Nothwendigkeit und durch eine äuſsere Urſache da. Allein das iſt unmöglich, denn die drei Prädicate ſchlieſsen einander aus, und können nicht zuſammen vom Subject ſtatt finden. Es müſste alſo nur einer der drei Sätze in dem copulativen Urtheil gelten, aber welcher nun? Die kategoriſchen Urtheile ſetzen alſo das Subject in einen Theil der ganzen Sphäre, ohne auf die übrigen Rückſicht zu nehmen; dahingegen die disjunctiven

Digitized by Google

auf alle Theile der Sphäre Rückſicht nehmen, aber unentſchieden laſſen, zu welchem das Subject gehört (M. I., 109. C. 98.).

21. Die Modalität der Urtheile hat das Unterſcheidende an ſich, daſs dieſe Function nichts zum Inhalt des Urtheils beiträgt; denn auſser Gröſse, Beſchaffenheit und Verhältniſs iſt nichts mehr, was den Inhalt eines Urtheils ausmachte. Die Modalität giebt nur an, was die Copula in Beziehung auf dies Denken überhaupt für einen Werth habe. Der problematiſche Satz giebt die freie Wahl, den Satz gelten zu laſſen oder nicht, und iſt eine bloſs willkührliche Aufnehmung deſſelben in den Verſtand; der aſſertoriſche Satz zeigt an, daſs der Satz mit dem Verſtande nach deſſen Geſetzen ſchon verbunden ſei; der apodiktiſche Satz denkt ſich den aſſertoriſchen Satz *a priori* behauptend. Weil ſich hier alſo alles gradweiſe dem Verſtande einverleibt, ſo kann man dieſe drei Functionen der Modalität auch ſo viel Momente des Denkens überhaupt nennen (M. I., 110. C. 100. f.).

22. Kant macht (C. 100.) über die Function des Denkens in den Modalurtheilen noch eine merkwürdige Anmerkung, welche ich hier erläutern will. Das Denken im problematiſchen Urtheile, ſagt er, iſt gleichſam eine Function des Verſtandes; das Denken im aſſertoriſchen Urtheile eine Function der Urtheilskraft; das Denken im apodiktiſchen Urtheile eine Function der Vernunft.

23. Wir haben hier alſo Functionen von dreierlei verſchiedenen Erkenntniſsvermögen, welche alle drei darin übereinkommen, daſs ſie verſchiedene Vorſtellungen unter eine gemeinſchaftliche ordnen, und die Einheit dieſer Handlung heiſst ja eben die Function. Der Verſtand bringt nehmlich den empiriſchen oder Erfahrungsgegenſtand auf einen Begriff, die Urtheilskraft beſtimmt dieſen Begriff näher durch Verknüpfung mehrerer Wahrnehmungen im Urtheil, die Vernunft

ſchlieſst nach allgemeinen Bedingungen *a priori* von dieſem Urtheil auf neue aber allgemeine und nothwendige Sätze. Die Modalität des Urtheils beſtimmt daher, wie ſich die Verknüpfung verhalte, im problematiſchen Urtheile, zum Verſtande und deſſen empiriſchen Gebrauche, im aſſertoriſchen Urtheile, zur empiriſchen Urtheilskraft, im apodiktiſchen Urtheile, zur Vernunft in ihrer Anwendung auf Erfahrung (C. 266.).

24. Es wird folglich eine jede der drei Arten von Modalurtheilen eigentlich durch ein eignes Erkenntniſsvermögen erzeigt, und eben dies ſagen die Kennzeichen derſelben: kann oder möglich, iſt oder wirklich, muſs oder nothwendig, aus, welche die Copula in dieſen Urtheilen afficiren. Wenn ich ſage: der Menſch kann tugendhaft ſeyn, ſo ſage ich damit bloſs, es iſt dem empiriſchen Gebrauch des Verſtandes ganz gemäſs, einen ſolchen Erfahrungsgegenſtand, den man einen tugendhaften Menſchen nennt, in der Anſchauung vorzufinden, und durch Begriffe vorzuſtellen, die ſich auf eine Anſchauung beziehen. Wenn ich ſage: ein Stein iſt ſchwer, ſo verknüpfe ich den Erfahrungsgegenſtand Stein mit einer andern Wahrnehmung, die ich durch den Begriff ſchwer denke, und dieſe Verknüpfung der durch die Erfahrung gegebenen Begriffe geſchieht durch die Urtheilskraft. Wenn ich endlich ſage: die drei Winkel eines Dreiecks zuſammen müſſen zwei rechten gleich ſeyn, ſo iſt das eine Verknüpfung, die ſich auf keine Erfahrung gründen kann, ſondern auf Principien, nun iſt die Vernunft das Vermögen der Erkenntniſs aus Principien, folglich iſt das Verknüpfen im apodiktiſchen Urtheile eine Function der Vernunft.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt I. Abſchn. S. 93. f. II. Abſchn. S. 95. ff. — II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 266. ff.

Furcht,

metus, *timor*, *formido*, *crainte*, *peur*. So heiſst der Abſcheu vor Gefahr (A. 210.). Z. B. bei einem

Digitized by Google

Sturm, im Meere umzukommen. Die Grade derſelben ſind: Bangigkeit, Angſt, Grauen und Entſetzen. Wer z. B. einen Vulcan brüllen hört, kann bange werden; wer ihn, nach der Seite ſeiner Wohnung zu, Ströme von Lava auswerfen ſieht, kann in Angſt gerathen; wer die Lava ſeinem Hauſe zuſtrömen ſieht, kann Grauen fühlen; wer endlich ſchon die glühenden Steine um ſich herumfliegen ſieht, der nimmt mit Entſetzen die Flucht. Die Faſſung des Gemüths, die Gefahr mit Ueberlegung zu übernehmen, iſt der Muth. So geht der Jäger mit Muth auf das Raubthier los. Ein Gegenſtand der Furcht iſt überhaupt ein jedes Uebel, wenn wir unſer Vermögen demſelben nicht gewachſen finden, z. B. ein Vulcan im Moment ſeines wüthendſten Ausbruchs (U. 102.) oder ſeiner ganzen zerſtörenden Gewalt (U. 104.). Die Stärke des innern Sinnes, nicht leicht wodurch in Furcht geſetzt zu werden, iſt Unerſchrockenheit. Der Mangel des Muths iſt Feigheit, und der Mangel der Unerſchrockenheit Schüchternheit (A. 210. f.).

2. Herzhaft iſt, wer nicht erſchrickt, ſ. Tapferkeit. Feigheit hingegen iſt ehrloſe Verzagtheit, das iſt eine Faſſung des Gemüths, die mit dem Bewuſstſeyn verbunden iſt, daſs Andere den verachten, der ſie hat. Ein ſolcher Feiger heiſst auch ein Poltron, von *pollex truncatus* (verſtümmelter Daumen), nach der franzöſiſchen Ausſprache und zuſammengezogen, und bedeutet folglich einen Menſchen, der ſich den Daumen abhackt, um nicht in den Krieg zu ziehen. Im ſpätern Latein hieſs ein Poltron *murcus* (A 211.).

3. Erſchrockenheit iſt nicht eine habituelle (zur Gewohnheit, folglich Leidenſchaft, gewordene) Beſchaffenheit, leicht in Furcht zu gerathen, denn dieſe heiſst Schüchternheit; ſondern bloſs ein Zuſtand und eine zufällige Diſpoſition, mehrentheils bloſs von cörperlichen Urſachen abhängend, ſich gegen eine plötzlich aufſtoſsende Gefahr nicht gefaſst genug zu fühlen. Dem Feldherrn, der im Schlafrock iſt, indem ihm die unerwartete Annäherung des Feindes angekündigt wird, kann

wohl das Blut einen Augenblick in den Herzkammern ſtocken. Der Arzt eines gewiſſen Generals bemerkte an demſelben, daſs er kleinmüthig und ſchüchtern war, wenn er Säure im Magen hatte. Das Erſchrecken in Gefechten bringt ſogar wohlthätige Ausleerungen hervor, welche einen Spott (das Herz nicht am rechten Ort zu haben) zum Sprichwort gemacht haben (A. 211. f.). Ueberhaupt iſt die Furcht ein Schmerz, der, weil er nicht bis zur wirklichen Zerrüttung der cörperlichen Theile geht, Bewegungen hervorbringt, die die feinern oder gröbern Gefäſse von gefährlichen und beſchwerlichen Verſtopfungen reinigen (U. 128.).

4. Es iſt eine bloſs pſychologiſche (nicht moraliſche) Frage, ob Selbſtmord Muth oder Verzagtheit vorausſetze. Wird er verübt, bloſs um ſeine Ehre nicht zu überleben (alſo aus Zorn), ſo ſcheint er Muth vorauszuſetzen; iſt aber die Erſchöpfung der Geduld im Leiden durch Traurigkeit (welche alle Geduld langſam erſchöpft) der Grund deſſelben, ſo ſetzt er ein Verzagen voraus. Es ſcheint dem Menſchen eine Art von Heroismus zu ſeyn, dem Tode gerade ins Auge zu ſehen, und ihn nicht zu fürchten, wenn er das Leben nicht länger lieben kann. Er ſtirbt aber aus Feigheit, weil er die Qualen des Lebens nicht länger ertragen kann, wenn er den Tod fürchtet und das Leben liebt, aber eine Gemüthsverwirrung aus Angſt vor dem Selbſtmorde hergeht. Aus der Art der Vollführung des Selbſtmordes kann man erkennen, aus welcher Gemüthsſtimmung er entſprungen iſt. Iſt das dazu gewählte Mittel plötzlich und ohne mögliche Rettung tödtlich, ſo kann man dem Selbſtmörder den Muth nicht ſtreitig machen: im Gegentheil iſt feige Verzweiflung aus Schwäche der Grund des Selbſtmords (A. 214. f.).

Kant. Anthropol. in pragmat. Hinſicht. §. 67. S. 210. ff.

Furchtbar,

formidabilis, formidable. Furchtbar heiſst ein Gegenſtand, wenn wir ihn ſo beurtheilen, daſs wir uns bloſs den Fall denken, da wir ihm

Digitized by Google

etwa Widerſtand thun wollten, und daſs alsdann aller Widerſtand bei weitem vergeblich ſeyn würde. Einen ſolchen Gegenſtand fürchtet man, ohne ſich vor ihm zu fürchten. Der Tugendhafte fürchtet auf dieſe Weiſe Gott; allein er fürchtet ſich nicht vor Gott, weil er ihm und ſeinen Geboten widerſtehen zu wollen, ſich als keinen von ſich beſorglichen Fall denkt. Aber auf jeden ſolchen Fall, den er als an ſich nicht unmöglich denkt, erkennt er ihn als furchtbar. (U. 103.). Wir finden aber furchtbare Gegenſtände anziehend (U. 104.).

Digitized by Google

G.

Gang,

marche. Die Art, wie die Gedanken oder Handlungen auf einander folgen. So heifst der natürliche Gang der menſchlichen Vernunft in ihrem Fortſchritt zur Vorſtellung der Exiſtenz eines Urweſens (Gottes), die Art, wie die Gedanken derſelben auf einander folgen, bis ſie zu der Vorſtellung gelangt, dafs ein ſolches Weſen exiſtire. Dieſer Gang iſt z. B. dieſer:

a. es exiſtirt doch irgend etwas;

b. folglich exiſtirt ſeine Urſache;

c. folglich die Urſache dieſer Urſache;

d. nun hat jede Urſache wieder eine Urſache, und iſt folglich zufällig;

e. folglich hat das, was exiſtirt, nicht ehe ſeinen zureichenden Grund, als bis wir auf eine Urſache kommen, die keine Urſache weiter hat;

f. folglich exiſtirt eine erſte Urſache, die nicht durch eine andere, d. i. zufällig, ſondern nothwendiger

Digitized by Google

Weiſe da iſt, d. i. ein nothwendiges Weſen, deſſen Daſeyn folglich von keiner Bedingung weiter abhängt, ſondern unbedingt exiſtirt;

g. was aber nothwendig exiſtiren ſoll, muſs nichts an ſich haben, was dieſer Nothwendigkeit widerſpricht;

h. dieſer Forderung thut nun dasjenige Weſen ein Genüge, das zu allem Warum das Darum in ſich enthält;

i. dies iſt aber der Begriff von einem Weſen, das die höchſte Realität in ſich enthält;

k. dieſes All aber ohne Schranken iſt abſolute Einheit, und führt den Begriff eines einigen, nehmlich des höchſten Weſens bei ſich;

l. folglich iſt das höchſte Weſen, als Urgrund (oberſter und zureichender, von keinem andern abhängiger Grund) aller Dinge, ſchlechthin nothwendiger Weiſe da (es muſs da ſeyn, das Gegentheil iſt nicht möglich, weil ſonſt ſein Daſeyn von einer Bedingung abhinge, und man bei ihm auch noch nach einem Warum fragen müſste, und damit es ſelbſt und mit ihm alles übrige ohne zureichende Urſache ſeyn würde), ſ. Gott.

(M. I, 713. C. 614)

2. So heiſst ferner der Gang der Methode, die objectiv-praktiſche Vernunft auch ſubjectiv-praktiſch zu machen, d. i. zu machen, daſs man nicht bloſs das Moralgeſetz erkenne und anerkenne, ſondern es auch in ſeine Geſinnung aufnehme und darnach handle, die Art, wie eine Handlung auf die andere folge, daſs man dieſen Zweck erreiche. Der Anfang dieſes Ganges iſt z. B.:

a. man fragt bei jeder Handlung, ob sie auch objectiv dem moralischen Gesetze gemäss sei. Zuerst muss man sich nehmlich nur dazu gewöhnen, alle Handlungen, unsre eignen sowohl als auch die Handlungen Anderer, nach moralischen Gesetzen zu beurtheilen. Man fragt sich nehmlich bei jeder Handlung, ob sie dem moralischen Gesetze gemäss sei oder nicht, und welchem Gesetze sie gemäss oder entgegen sei. Man unterscheidet dabei zweierlei Gesetze von einander, nehmlich diejenigen, die blos einen Grund zur Verbindlichkeit an die Hand geben, von denen, welche wirklich verbinden (*leges obligandi a legibus obligantibus*). Das Bedürfniss der Menschen z. B. verpflichtet mich zu keiner bestimmten Handlung, aber das Gesetz der Wohlthätigkeit ist ein Grund, der mich verbindet, in meinen Handlungen auf die Bedürfnisse der Menschen nach Möglichkeit Rücksicht zu nehmen. Das Recht der Menschen verbindet mich unmittelbar zu bestimmten Handlungen. Das letztere schreibt also wesentliche, das erstere aber ausserwesentliche Pflichten vor, d. i. die Pflichten, die aus dem letztern entspringen, dürfen nie verletzt werden, die Pflichten aber, die aus dem erstern entspringen, dürfen zwar auch nie verletzt werden, aber es hängt von den Umständen ab, ob sie in einem gegebenen Falle die bestimmten Pflichten eines gewissen Menschen sind. Auch kommen oft bei einer Handlung verschiedene Pflichten zusammen, welche zu unterscheiden man sich üben muss. So wird die moralische Urtheilskraft geschärft.

b. Man fragt sodann, ob die Handlung auch subjectiv um des moralischen Gesetzes willen geschehen sei. Im vorhergehenden Falle fragte man nach der sittlichen Richtigkeit, jetzt ist nun die Frage nach dem sittlichen Werth; im vorhergehenden Falle beurtheilte man die Sittlichkeit der That oder

Digitized by Google

die Legalität, jetzt die Sittlichkeit der Gesinnung, aus der die That entspringt, oder die Moralität.

Es ist kein Zweifel, dass die Uebung in dieser zweifachen Beurtheilung der Handlungen, und das Bewusstseyn einer daraus entspringenden Cultur unserer blos über das Praktische urtheilenden Vernunft ein gewisses Interesse am Gesetze selbst, mithin an sittlich guten Handlungen nach und nach in uns hervorbringen müsse. Denn wir gewinnen endlich das lieb, dessen Betrachtung macht, dass wir empfinden, wie sich der Gebrauch unsrer Erkenntnisskräfte erweitert. Dasjenige aber, worin wir moralische Richtigkeit antreffen, befördert vorzüglich den Gebrauch unsrer sittlichen Urtheilskraft, denn die Vernunft kann sich in einer sittlich guten Ordnung der Dinge, mit ihrem Vermögen, nach Principien *a priori* zu bestimmen, was geschehen soll, allein gut finden. Gewinnt doch ein Naturbeobachter endlich Gegenstände lieb, die seinen Sinnen anfänglich anstössig sind. Die Ursache ist, dass er an ihnen die grosse Zweckmäfsigkeit ihrer Organisation entdeckt, und so seine Vernunft an der Betrachtung derselben weidet. So brachte Leibnitz ein Insect schonend wiederum auf sein Blatt zurück, nachdem er dieses Thierchen durchs Mikroskop sorgfältig betrachtet hatte. Er hatte sich nehmlich durch den Anblick dieses Insects belehrt gefunden, und von ihm gleichsam eine Wohlthat genossen (P. 284. f. M. II, 378).

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Absch. S. 614. f.

Dess. Critik der prakt. Vern. II. Th. S. 284. f.

Ganzes,

s. Totalität.

Digitized by Google

Garantie,

Gewähr, das Recht derſelben, *droit de garantie.*

Das Recht, ſich etwas zuſichern zu laſſen, z. B. die Fortdauer des Friedens, (K. 225), ſ. Friede, 1, b. u. 8.

Gaſtrecht,

ξενια, *ius hoſpitii*, *droit d'hoſpitalité.* Unter dem Gaſtrecht verſteht man das Recht, ſich auf eine gewiſſe Zeit zum Hausgenoſſen eines Andern zu machen (Z. 40.). Dieſes Recht war z. B. bei den alten Völkern gebräuchlich, da ein Fremdling, wenn er in eine Stadt oder ein Land kam, wo er nicht für gewöhnlich wohnte, von einem Hausvater gebeten wurde, in ſein Haus einzukehren, und dadurch das Recht erhielt, ſich eine Zeitlang zum Hausgenoſſen der Familie des Hausvaters zu machen. Die Bitte des Hausvaters, und die Annahme des Anerbietens von Seiten des Fremdlinges, war alſo ein wohlthätiger Vertrag (Z. 40). Ein wohlthätiger Vertrag (*pactum gratuitum*) iſt nehmlich ein ſolcher Vertrag, durch welchen nur der eine von den beiden, die ihn ſchlieſsen, etwas erwirbt. Denn nur der Fremdling, der zum Hausgenoſſen, auf eine Zeit hindurch, aufgenommen wird, erlangt hier einen Vortheil, wofür der nichts erwirbt, der ihn aufnimmt (K. 120). Ein Beiſpiel dieſes Gaſtrechts finden wir 1 Moſ. 18, 2. ff., wo die drei Männer durch Abrahams Bitte und ihre Einwilligung das Gaſtrecht erhalten. Joſephus (Antiq. lib. I. C. 22) ſagt ausdrücklich: Abraham habe ſie gebeten, ſie möchten bei ihm einkehren und das Gaſtrecht genieſsen (ξενιων μεταλαβειν). Wie heilig den Alten das Gaſtrecht war, zu welchem auch die Beſchützung des

Digitized by Google

Fremdlings gehörte, davon finden wir ein Beiſpiel Richt. 19, 23. 24., wo der Hauswirth lieber ſeine eigene Tochter Preis geben, als geſtatten will, daſs ſeinen Gäſten eine Beleidigung wiederfahre (Joſeph. Antiq. lib. V. cap. 2).

2. Dieſes Gaſtrecht war in jenen Zeiten durchaus nothwendig, wo man noch nichts von Wirthshäuſern und Gaſthöfen wuſste, dergleichen man z. B. in Rom nicht hatte, wo doch zu allen Zeiten ein groſſer Zufluſs von Fremden aus den Provinzen war, welche in der Hauptſtadt des Reichs ihrer Geſchäfte wegen auf einige Zeit zugegen ſein muſsten. Diejenigen, welche mit einander in einer ſolchen Verbindung ſtanden, daſs ſie einander und die Angehörigen wechſelſeitig bei ſich aufnahmen, hieſsen Gaſtfreunde (*hoſpites*). Es war ſogar gebräuchlich, daſs eine ganze Stadt einem Fremden, den ſie ehren wollte, das Gaſtrecht gab. Der Vertrag zwiſchen zwei Perſonen, wodurch beide das Gaſtrecht erhielten, hieſs die Gaſtfreundſchaft (*hoſpitium*), und kann ſchon zu den beläſtigenden Verträgen, d. i. zu denen gerechnet werden, durch welche beide Parteien erwerben.

Geben,

dare, donner. Ein Gegenſtand iſt zum Erkennen gegeben, heiſst, es giebt auſser der Erkenntniſs, welche wir erwerben können, noch etwas anders, deſſen Erkenntniſs wir eben erwerben ſollen, und dieſes andere, welches der Gegenſtand heiſst, können wir nicht durch unſer Erkenntniſsvermögen ſo hervorbringen, wie die Erkenntniſs deſſelben. Es iſt das, was erkannt wird, was aber nicht durchs Erkennen kann ganz erzeugt werden. Das Erkenntniſsvermögen muſs etwas zum Erkennen vorfinden, d. h. es muſs ihm gegeben werden. Uns Menſchen aber kann kein Gegenſtand anders zum Erkennen gegeben werden, als

dadurch, dafs unſer Gemüth (der Theil deſſelben, der die Sinnlichkeit heifst, und allein etwas Paſſives oder Leidendes iſt) durch den Gegenſtand auf gewiſſe Weiſe afficirt werde (C. 33).

2. Ein Gegenſtand wird uns gegeben, heifst nichts anders, als, wir müſſen die Vorſtellung, die wir von ihm haben, auf Erfahrung (es ſei wirkliche oder doch mögliche) beziehen. Unſere Sinne müſſen, wenn wir etwas erkennen, und nicht blofs denken ſollen, Eindrücke erhalten (deren nothwendige Verknüpfung zu einer Erkenntnifs eben Erfahrung heifst), die ſich in dem zu erkennenden Gegenſtande nach den Formen des Erkenntnifsvermögens ordnen, ſo dafs man eben daher ſagen kann, der Gegenſtand afficirt den Sinn, oder iſt uns gegeben (M. I. 224. C. 194. f.) ſ. Bedeutung, 2. a.

3. Ein Begriff iſt gegeben, heifst entweder, er iſt aus der Erfahrung entſprungen, oder man verſtehet darunter, dafs er das Datum iſt, aus welchem man die Auflöſung einer Aufgabe finden ſoll, ſ. Aufgabe, 1. Soll ich z. B. die Richtigkeit eines analytiſchen Urtheils prüfen, ſo bedarf ich dazu weiter nichts als den Begriff des Subjects; dieſer iſt alſo der zum Urtheil gegebene Begriff, von dem ausgemacht werden ſoll, ob ein Prädicat von ihm richtig prädicirt wird. Iſt das Urtheil nehmlich bejahend, ſo lege ich ihm im analytiſchen Urtheil ein Prädicat bei, das im Subject ſchon mitgedacht wird; iſt es verneinend, ſo ſchlieſse ich etwas von ihm aus, deſſen Gegentheil im Subject mitgedacht wird. Im ſynthetiſchen Urtheile aber gehe ich aus dem zum Urtheil gegebenen Begriff ganz hinaus, um ein Prädicat von ihm zu prädiciren, da mufs mir alſo noch etwas anders als Subject und Prädicat, noch ein drittes gegeben ſeyn, um die Richtigkeit des Urtheils zu prüfen; denn weder das Prädicat noch ſein Gegentheil wird im ſynthetiſchen Urtheile im Subjecte mitgedacht (C. 193. f.).

4. In der Anſchauung geben heifst, machen, dafs etwas angeſchauet werde; zeigen, wie ein Begriff

Digitized by Google

conſtruirt werden könne. Hierdurch erhalten wir gleichſam den Gegenſtand zur Erkenntniſs. Ich gebe ein Dreieck in der Anſchauung, wenn ich zeige, wie man ſich daſſelbe durch die Einbildungskraft ſinnlich darſtellen kann. Hier ſcheint das Geben etwas ſelbſtthätiges in uns anzuzeigen, nehmlich das Dreieck wird uns nicht gegeben, ſondern wir können es uns ſelbſt geben, oder uns eine ſinnliche Vorſtellung davon machen. Allein theils liegt doch in unſrer Sinnlichkeit etwas unwillkührliches, nehmlich die Anlage dazu, daſs es mir möglich iſt, mir eine ſolche Raumesvorſtellung zu machen, als das Dreieck iſt; theils iſt das Dreieck, das ich durch die Einbildungskraft darſtelle, auch nur in ſo ferne objectiv-gültig, als es Nothwendigkeit in die Erfahrungsgegenſtände legt, d. i. als Materie dieſe Form annehmen kann, und alsdann, durch alles das, was von dieſer Form gilt, nothwendig beſtimmt wird.

5. Wir können alſo dreierlei Geben zum Erkenntniſs unterſcheiden.

a. Gegeben wird etwas, z. B. der Gegenſtand, wenn ich ihn als durch Eindrücke auf die Sinne vorhanden erkenne.

b. Gegeben wird etwas, z. B. ein Begriff zum Urtheil, wenn es das Erkenntniſsſtück iſt, das ſchon als bekannt vorausgeſetzt wird, und aus welchem ich andere Erkenntniſſe finden ſoll.

c. Gegeben wird etwas, z. B. eine reine Anſchauung, wenn mein Erkenntniſsvermögen daſſelbe aus ſich ſelbſt, aber doch ſo, erzeugt, daſs die Vorſtellung nicht willkührlich, ſondern in der Beſchaffenheit des Erkenntniſsvermögens ſelbſt nothwendig gegründet iſt.

Hieraus folgt nun, daſs gegeben ſo viel heiſst, als nicht durch die Erkenntniſs und von derſelben abhän-

hängig, ſondern das, wodurch die Erkenntniſs möglich wird.

6. Kant unterſcheidet auch noch (C. 540) das Gegebene (*datum*) von dem, was nur angeblich (*dabile*) iſt. Hier wird das Gegebene in der letzten Bedeutung gebraucht. Wenn ein Menſch vorhanden iſt, ſo iſt damit zugleich ein Elternpaar, das ihn erzeugte, und die ganze Reihe aller Elternpaare aufwärts, die ſeine Eltern und Voreltern erzeugten, gegeben. Das heiſst, der Verſtand hat eine ſolche Anlage, daſs zu ſeiner Erkenntniſs der Gegenſtände ihm das Geſetz unentbehrlich iſt, nach welchem jeder Gegenſtand ſeine Urſache und dieſe wieder ihre Urſache, u. ſ. f. haben muſs. Die Vernunft aber fordert die abſolute Vollſtändigkeit dieſer ganzen Reihe von Urſachen, das Erkenntniſsvermögen dringt ſich alſo dieſe Reihe durch ſeine eigene Beſchaffenheit ſelbſt auf, und es iſt ihm ohne dieſe Vorſtellung unmöglich, zu erkennen, folglich legte er auch dieſes Geſetz in die Erfahrung ſelbſt hinein (die nichts anders iſt, als ein nach den Geſetzen des Erkenntniſsvermögens Verknüpftes ſinnlicher Eindrücke), ſo weit ſeine Erfahrung reicht. Angeblich iſt hingegen nur etwas, was nicht nothwendig gegeben iſt, ſondern noch gegeben werden kann, z. B. eine immer fortgehende Linie von Zeugungen abſteigend, von einem Elternpaar zu den Kindern, Kindeskindern u. ſ. f. unbeſtimmbar weit (C. 540).

7. Wenn Kant ſagt (C. 521): die Gegenſtände der Erfahrung ſind niemals an ſich ſelbſt, ſondern nur in der Erfahrung gegeben; ſo heiſst das, ſie ſind nur durch Eindrücke auf die Sinne vorhanden. Da nun aber Erfahrungsgegenſtände nichts anders ſind, als die nach den Geſetzen des Erkenntniſsvermögens zu einem Gegenſtande mit einander verknüpften Eindrükke auf die Sinne, ſo können ſie ja nicht auſser dem Empfindungs- und Wahrnehmungsvermögen vorhanden ſeyn, d. i. als wären ſie nicht ſinnliche Eindrücke oder Affectionen, ſondern das Nichtſinnliche, was die ſinnli-

Digitized by Google

chen Eindrücke verurfacht, oder Dinge an fich felbft. Wenn wir aber fagen, der Gegenftand afficirt uns, fo heifst das nicht, ein transfcendentales Object, ein Ding an fich, macht auf uns Eindrücke, welches eine transfcendente, oder alle Grenzen unfrer Erkenntnifs überfchreitende Behauptung wäre; fondern es heifst, im finnlichen Gegenftande ift etwas, was ich für Affection der Sinne erkennen mufs, und weswegen ich auch fagen kann, es ift ein finnlicher Gegenftand, oder ein Gegenftand, der meine Sinne afficirt. Im erften Fall, wenn ich fage, der Gegenftand ift ein Verknüpftes von finnlichen Affectionen, denke ich vornehmlich an den Inhalt des Gegenftandes als an eine in meinen Sinnen bewirkte Veränderung; im zweiten Fall, wenn ich fage, der Gegenftand afficirt den Sinn, denke ich mehr an den Sinn, an das, worin die Veränderung vergeht. So ift ein Cörper, den ich anfchaue, nichts anders, als die Empfindung davon, dafs eine begrenzte Raumesvorftellung in einem gewiffen Grade erfüllt ift. Diefe Empfindung ift ja das, was im Gegenftande gedacht und als die Materie deffelben angefchauet wird; kann ein folcher Gegenftand nun wohl als ein Ding an fich gegeben, d. i. auch aufser meiner oder eines Andern Empfindung vorhanden feyn? (C. 521).

8. Hiermit hängt nun auch der Ausdruck, es giebt, zufammen. Es giebt heifst nehmlich nicht, es ift eine blofse Speculation, eine leere Erkenntnifs, fondern das, was ich denke, hat einen Gegenftand, der nicht durchs blofse Denken vorhanden ift. Es kann Einwohner im Monde geben, ob fie gleich kein Menfch jemals wahrgenommen hat; das ift richtig. Nun find aber doch Einwohner im Monde auch nur Erfcheinungen oder finnliche Erfahrungsgegenftände, was heifst denn das alfo: es giebt welche, da fie doch noch Niemand wahrgenommen hat? Nichts anders, als, wenn wir unfre Erfahrungen bis zur Wahrnehmung folcher Gegenftände auf dem Monde, die nur eine geringe Gröfse haben, fortfetzen könnten, fo würden wir auf fie treffen und fie wahrnehmen. Denn alles das ift

wirklich vorhanden, was mit meinen Erfahrungen nach den Geſetzen der Erfahrung zuſammenhängt, oder Eine Erfahrungsreihe ausmacht, ſ. Exiſtenz, 1. (M. 1, 600. C. 521).

9. Uns iſt wirklich nichts gegeben, als die Wahrnehmung und der empiriſche Fortſchritt von dieſer zu andern möglichen Wahrnehmungen, Das heifst, das einzige, was nicht durch das Erkennen ſelbſt vorhanden iſt, ſondern bei allem Erkennen vorausgeſetzt werden muſs, obwohl darum nicht ganz unabhängig vom Erkenntnifsvermögen exiſtirt, iſt der Inhalt oder der Stoff unſrer Wahrnehmungen. Dennoch iſt dieſer Inhalt oder Stoff nirgends weiter anzutreffen, als in dieſen unſern Wahrnehmungen (C. 521. f.). Die Erſcheinungen ſind bloſs in der Erfahrung gegeben, heifst alſo, in denjenigen Vorſtellungen, die mit einander in einer ſolchen nothwendigen Verknüpfung ſtehen, daſs wir dieſes Verknüpfte vieler Vorſtellungen die Erfahrung nennen, kömmt vieles vor, das nicht durchs Erkennen da iſt, aber doch ohne das Erkennen auch nicht da ſeyn würde, und was daher nicht bloſse Erkenntnifs, aber auch nicht Ding an ſich, ſondern Erſcheinung heifst (C. 523).

10. Die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit ſind in dem transſcendentalen Gegenſtande der Erfahrung gegeben, heifst, unſer Verſtand muſs ſich, ſeinem ihm nothwendigen Geſetze der Cauſalität gemäſs, zu den Erſcheinungen, als dem in der Erfahrung Gegebenen, eine Urſache denken. Dieſe Urſache kann aber nicht wieder Erfahrung ſeyn, weil ſie die Urſache von etwas in der Erfahrung ſeyn ſoll; folglich iſt ſie eine Urſache, die jenſeit der Erfahrungsgrenze geſetzt werden muſs, und nicht ſinnlich wahrgenommen werden kann, alſo eine intelligibele Urſache. In dieſer Urſache ſind alſo auch die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit gegründet, das iſt durch ſie der Erfahrung gegeben, d. i. nicht bloſs durch die Erfahrungserkenntnifs vorhanden, in welchem Falle ſie bloſs ein Hirngeſpinſt, aber keine

Digitized by Google

wirklichen Gegenstände, seyn würden. Uebrigens sieht man ein, dass die Vorstellung von einem transscendentalen Object nicht so etwas Gegebenes ist, sondern etwas durch die Gesetze des Erkennens Entsprungenes, von dem immer noch die Frage bleibt, ob ihm auch ein Gegenstand correspondirt, der dann übersinnlich und gegeben seyn würde (B. 523.).

11. Man kann sich aber hierüber auch so ausdrücken: der transscendentale Gegenstand ist nur als ein Gegenstand in der Idee, nicht aber als ein Gegenstand schlechthin gegeben. Das letzte heisst, es ist für mich nichts Intelligibeles da, was ich so bestimmen könnte, dass ich sagen könnte, es sei die Ursache des Sinnlichen. Das erste heisst, mein eigenes Erkenntnisvermögen hat die besondere Beschaffenheit, dass aus ihm ein Begriff (Idee) entspringt, dem kein anderswoher gegebener Gegenstand correspondirt. Sondern mein Erkenntnisvermögen gebraucht diese Idee nur, um sich andere Gegenstände, nehmlich die Erfahrungsgegenstände, vermittelst der Beziehung auf diese Idee, als Wirkungen vorzustellen. Es heisst nichts weiter, als, meine Vernunft nöthigt mich, die Dinge in der Welt so zu betrachten, als wären sie Wirkungen eines transscendentalen Objects (C. 698. f.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. § 1. S. 33. — II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. S. 193. ff. — II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. VI. Abschn. S. 521. ff. — VIII Abschn. S. 540. — III. Hauptst. VII. Abschn. S. 698. f.

Gebet,

δεησις, προσευχη, *preces, prière.* Unter diesem Worte versteht man einen innerlich vor einem Herzenskündiger declarirten Wunsch (T. 105.). Es sind hier vier Merkmale des Gebets angegeben:

a Es ist ein Wunsch;
b. dieser Wunsch ist declarirt;
c. er ist innerlich declarirt;
d. vor einem Herzenskündiger.

Digitized by Google

a. Das Gebet ist ein Wunsch. Ein Wunsch aber ist das Begehren ohne Kraftanwendung zu Hervorbringung des Objects (A. 203.). Wenn wir nehmlich beten, so begehren wir eigentlich nur etwas, ohne dass wir, wenigstens im Moment des Gebets, selbst etwas thun, den begehrten Gegenstand zu erlangen. Man rechnet zwar auch Lob Gottes und Danksagung gegen Gott zum Gebet, allein das kann nur uneigentlich Gebet genannt werden, und macht vielmehr mit dem Gebet zusammen die Anbetung Gottes aus.

b. Dieser Wunsch ist declarirt, d. i. meine Begehrung ist auf eine willkührliche Vorstellung gerichtet, d. h. auf einen Gegenstand, von welchem ich nicht weiss, ob er und wie er möglich ist; einen solchen Wunsch nun sich oder Andern deutlich machen oder erklären heisst ihn declariren (C. 757.).

c. Er ist innerlich declarirt, d. i. durch Gedanken, die ich mir auch durch Worte denke, aber blos im innern Sinn, ohne sie eben laut heraus zu sagen (es ist nehmlich hier vom blossen Privatgebet, oder Gebet des einzelnen Menschen die Rede; das gemeinschaftliche Gebet ist eine Art der Anbetung Gottes).

d. Er ist declarirt vor einem Herzenskündiger, d. i. vor Gott, den ich mir als ein Wesen denke, das eben sowohl weiss, was blos in meinem innern Sinne vorgeht, als ich weiss, was in den äussern Sinnen eines Menschen vorgeht, dem ich gegenwärtig bin.

2. Die Absicht des Gebets oder der Handlung des Betens ist, das Sittlichgute in uns selbst fest zu gründen, und im Gemüth als Gesinnung desselben wiederhohlentlich zu erwecken. Denn Gott bedarf keiner Erklärung der innern Gesinnungen des Wünschen-

Digitized by Google

den, alſo muſs das erklärte Wünſchen im Gebet, ob es wohl gegen Gott geſchieht, doch uns ſelbſt zur Abſicht haben. Man kann aber beim Gebet zweierlei von einander ſondern, den Geiſt des Gebets und den Buchſtaben des Gebets. Der Geiſt des Gebets iſt der herzliche Wunſch, Gott in allem unſern Thun und Laſſen wohlgefällig zu ſeyn, d. i. die alle unſere Handlungen begleitende Geſinnung, dieſe Handlungen ſo zu betrachten, als ob ſie im Dienſte Gottes geſchehen. Der Buchſtabe des Gebets iſt die Einkleidung jenes Wunſches in Worte und Formeln. Es iſt für ſich klar, daſs es der Geiſt des Gebets iſt, der das Sittlichgute in uns feſt zu gründen vermag (R. 302.).

3. Das Beten, als ein innerer förmlicher Gottesdienſt (wodurch Gott ſo geehrt werde, daſs er an der bloſsen Handlung des Betens ein Wohlgefallen habe) und darum als Gnadenmittel gedacht, iſt ein abergläubiſcher Wahn (ein Fetiſchmachen). Denn es wird ja durch das Beten nichts gethan, und alſo keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott nicht wirklich gedient. Der Geiſt des Gebets aber kann und ſoll ohne Unterlaſs in uns ſtatt finden (1 Theſſ. 5, 17.). Der Buchſtabe des Gebets kann höchſtens nur den Werth eines Mittels bei ſich führen, nehmlich eines Mittels zu wiederholter Belebung der Geſinnung in uns ſelbſt, jede Handlung ſo zu betrachten, als geſchehe ſie im Dienſte Gottes, das iſt, zu machen, daſs uns der Geiſt des Gebets ohne Unterlaſs belebe. Aber unmittelbar kann der Buchſtabe des Gebets keine Beziehung aufs göttliche Wohlgefallen haben (R. 302. f.), ſ. Communion, 2. 3.

4. Das Privatgebet (von welchem hier allein die Rede iſt, weil das gemeinſchaftliche Gebet zum öffentlichen Gottesdienſt, oder auch zur Anbetung Gottes (Cultus) gehört) iſt eigentlich dem Buchſtaben nach ein Symbol, welches nur die Pflicht verſinnlicht, die Geſinnung, daſs wir uns ganz dem Reiche Gottes in uns und auſser uns weihen, (im-

Digitized by Google

tenſive) feſtzugründen. Es ſoll alſo ein Mittel zu einer Pflichtbeobachtung ſeyn, und iſt daher ſelbſt noch keine Pflichtbeobachtung (R. 299.) ſ. Communion, 1—4.

5. Kant ſagt (R. 302.*): in dem herzlichen Wunſch, Gott in allem unſern Thun und Laſſen wohlgefällig zu ſeyn, als dem Geiſt des Gebets, ſucht der Menſch nur auf ſich ſelbſt (zu Belebung ſeiner Geſinnung vermittelſt der Idee von Gott) zu wirken. Durch die Einkleidung ſeines Wunſches in laut ausgeſprochene Worte, wodurch er ihn auch äuſserlich erklärt, ſucht der Menſch auch auf Gott (als auf eine auſser dem Menſchen befindliche Perſon) zu wirken.

6. Kant zieht daraus die Folgerung: bei dem Geiſt des Gebets iſt volle Aufrichtigkeit möglich, wenn gleich der Menſch ſich nicht anmaſst, das Daſeyn Gottes ſelbſt als völlig gewiſs betheuern zu können. Bei dem buchſtäblichen Gebet als einer Anrede nimmt er Gott als perſönlich gegenwärtig an. Hierbei kann die Aufrichtigkeit nicht ſo vollkommen angetroffen werden, weil bei demſelben der Menſch ſich wenigſtens (ſelbſt innerlich) ſo ſtellen muſs, als ob er von Gottes Gegenwart ſo überführt ſei, wie z. B. von der ſichtbaren Gegenwart eines Menſchen. Da das letztere nicht möglich iſt, weil dann Niemand daran zweifeln würde; ſo nimmt er ſeinen Beweis von der Sicherheit her (*argumentum a tuto*), und ſchlieſst, iſt Gott nicht gegenwärtig, ſo kann mein Gebet wenigſtens nichts ſchaden, iſt er aber gegenwärtig, ſo verſchafft mir das Gebet ſeine Gunſt, ſ. Fanatismus, 18**) (Q. 303.*).

7. Kant behauptet, die Wahrheit dieſer letztern Anmerkung werde ein jeder durch folgende Erfahrung beſtätigt finden. Man denke ſich einen frommen und gutmeinenden, übrigens aber in Anſehung ſolcher gereinigten Religionsbegriffe eingeſchränkten Menſchen, den ein Anderer, wenn nicht im lauten Beten ſelbſt, doch in einer dieſes anzeigenden Gebehrdung

by Google

überraſcht. Man werde von ſelbſt erwarten, daſs jener (der Betende) darüber in Verwirrung oder Verlegenheit gerathen werde (R. 303.*).

8. Kant fragt nun, warum das aber? Der Betende fürchtet, man werde glauben, er habe eine kleine Anwandlung von Wahnſinn, weil er ſich gebehrdete, als habe er Jemanden auſser ſich vor Augen, da er doch ſichtbarlich allein iſt (R. 303.*).

9. Der Lehrer des Evangeliums hat den Geiſt des Gebets ganz vortrefflich in einer Formel ausgedrückt, welche nach ihm das Gebet des Herrn heiſst, und (wenn der Inhalt deſſelben immer in unſern Geſinnungen herrſchend iſt) das buchſtäbliche Gebet und hiermit auch ſich ſelbſt (als Buchſtaben) zugleich entbehrlich macht. Dieſe Gebetsformel enthält bloſs den Vorſatz zum guten Lebenswandel, der einen beſtändigen Wunſch in ſich ſchlieſst, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu ſeyn, weil wir das beſtändige Bewuſstſeyn unſerer Gebrechlichkeit haben; alſo enthält dieſe Gebetsformel keine eigentliche Bitte um Etwas, was uns Gott nach ſeiner Weisheit auch wohl verweigern könnte, ſondern einen Wunſch, der ſeinen Gegenſtand (ein Gott wohlgefälliger Menſch zu werden) ſelbſt hervorbringt, wenn der Wunſch ernſtlich (thätig) iſt. Der Wunſch des Erhaltungsmittels unſerer Exiſtenz (gieb uns heute unſer zureichendes Brod) für einen Tag, iſt ausdrücklich nicht auf die Fortdauer deſſelben gerichtet, ſondern die Wirkung des bloſs gefühlten thieriſchen Bedürfniſſes. Folglich iſt dieſer Wunſch mehr ein Bekenntniſs deſſen, was die Natur in uns will, als eine beſondere überlegte Bitte deſſen, was der Menſch will, dergleichen die um Brod auf den andern Tag (gieb uns auch morgen unſer zureichendes Brod) ſeyn würde, welche hier aber deutlich genug (durch das heute) ausgeſchloſſen wird (R. 304.*).

10. Das Gebet dieſer Art, das in moraliſcher (nur durch die Idee von Gott belebter) Geſinnung geſchieht, weil es als der moraliſche Geiſt des Gebets ſeinen Gegen-

ſtand (Gott wohlgefällig zu ſeyn) ſelbſt hervorbringt, kann allein im Glauben geſchehen. Ein Gebet geſchieht im Glauben, heiſst nehmlich, man hält ſich der Erhörlichkeit deſſelben verſichert; von dieſer Art aber kann nichts ſeyn, als die Moralität in uns (R. 304.*).

11. Kant macht nehmlich die Bemerkung, daſs Niemand ſich von der Erhörlichkeit ſeines Gebets verſichert halten kann, wenn die Bitte auch nur auf das Brod für den heutigen Tag ginge. Denn Niemand kann überzeugt ſeyn, daſs es mit der Weisheit Gottes nothwendig verbunden ſei, ihm ſeine Bitte zu gewähren, und nicht ihn heute noch am Mangel der Nahrungsmittel ſterben zu laſſen. Durch die pochende Zudringlichkeit des Bittens aber zu verſuchen, ob Gott nicht von dem Plane ſeiner Weisheit (zum gegenwärtigen Vortheile für uns) abgebracht werden könne, iſt ein ungereimter und zugleich vermeſſener Wahn. Ja wenn ſogar der Gegenſtand moraliſch, aber doch nur durch übernatürlichen Einfluſs möglich wäre (oder wir ihn wenigſtens bloſs daher erwarteten, weil wir uns nicht ſelbſt darum bemühen wollen, wie z. B. die Sinnesänderung, das Anziehen des neuen Menſchen, die Wiedergeburt genannt), ſo iſt es doch noch ſehr ungewiſs, ob Gott es ſeiner Weisheit gemäſs finden werde, unſern (ſelbſtverſchuldeten) Mangel übernatürlicher Weiſe zu ergänzen, ſo daſs man eher Urſache hat, das Gegentheil zu erwarten (R. 305.*).

12. Der Menſch kann alſo nur um das im Glauben beten, was er ſelbſt hervorbringen kann, d. i. die moraliſch gute Geſinnung. Hieraus läſst ſich aufklären, was es mit einem wunderthuenden Glauben, der immer zugleich mit einem innern Gebet verbunden ſeyn würde, für eine Bewandniſs haben könne.

a. Kann Gott dem Menſchen nicht die Kraft verleihen, übernatürlich zu wirken; denn das iſt ein Widerſpruch, es hieſse nehmlich machen, daſs eine Natururſache, als ſolche, zugleich eine übernatürliche d. i. das Gegentheil der Natururſache ſei.

Digitized by Google

b. Kann der Menſch nicht beſtimmen, was die göttliche Weisheit über diejenigen Zwecke urtheilt, die der Menſch nach ſeinen Begriffen für gute und in der Welt mögliche Zwecke hält.

c. Kann folglich der Menſch, vermittelſt des Wunſches, den er in ſich ſelbſt erzeugt hat, die göttliche Macht zu ſeinen Abſichten nicht brauchen.

Daher läſst ſich eine ſolche Wundergabe gar nicht denken. Es iſt hier aber von der die Rede, die buchſtäblich von dem Willen des Menſchen (ſie zu haben und durchs Gebet zu erlangen) abhängen ſoll (R. 305. * f.).

13. Der Glaube Matth. 17, 20., wenn man ihn nicht geradezu zu einem Undinge machen will, muſs die Idee von der überwiegenden Wichtigkeit der moraliſchen Beſchaffenheit des Menſchen über alle andere Bewegurſachen der höchſten Weisheit Gottes ſeyn. Es heiſsen alſo jene Worte der Schrift nichts anders, als, wenn ihr die Moralität in ihrer ganzen Gott gefälligen Vollkommenheit (die aber der Menſch nie erreicht, obwohl in der beſtändigen Annäherung im Beſitze derſelben ſeyn kann) beſäſset; ſo müſste die Natur allen euern Wünſchen gehorchen, die aber auch alsdann nie unweiſe ſeyn, ſondern mit dem Willen der Weisheit ſelbſt, mit dem Willen Gottes, des Oberherrn der Natur, zuſammenſtimmen würden (R. 306. *)

14. Die Erbauung, die durchs Kirchengehen beabſichtigt wird, und in der das öffentliche Gebet zwar auch kein Gnadenmittel, aber doch eine ethiſche Feierlichkeit iſt (R. 306.*), werde ich bei dem Worte: Kirchengehen erklären.

15. Das Privatgebet in Worte und Formeln eingekleidet, oder das buchſtäbliche Gebet, kann nicht für Jedermann Pflicht ſeyn; denn es iſt ein bloſses Mittel zur Beförderung der Pflicht, ein Mittel kann aber nur dem vorgeſchrieben werden, der es zu gewiſſen Zwecken bedarf. Nun hat aber bei weitem nicht Jedermann dieſes Mittel (in ſich und eigentlich mit ſich ſelbſt, vorgeblich

aber desto verständlicher mit Gott zu reden) nöthig; es muss vielmehr durch fortgesetzte Läuterung und Erhebung der moralischen Gesinnung dahin gearbeitet werden, dass dieser Geist des Gebets allein in uns hinreichend belebt werde, und der Buchstabe desselben (wenigstens zu unserm eignen Behuf) endlich wegfallen könne. Denn das buchstäbliche Gebet schwächt vielmehr die subjective Wirkung der moralischen Idee (die Andacht). Das buchstäbliche Privatgebet ist also wie jedes Symbol zufällig, und sein Zweck, die Idee Gottes zur festen Gründung der Pflichtgesinnung in uns zu beleben, kann auch, obwohl nicht bei allen Menschen auf die nehmliche Art, durch andere Handlungen erreicht werden. Welche Kraft hat nicht z. B. die Betrachtung der tiefen Weisheit der göttlichen Schöpfung an den kleinsten Dingen und ihrer Majestät im Grossen, so wie sie schon von jeher von Menschen hat erkannt werden können, in neuern Zeiten aber bis zum höchsten Bewundern erweitert worden ist, das Gemüth in Anbetung zu versetzen. Diese Anbetung aber ist eine dahin sinkende, den Menschen gleichsam in seinen eigenen Augen vernichtende, Stimmung des Gemüths. Welche seelenerhebende Kraft ist nicht ferner in jener Betrachtung, in Rücksicht auf unsere eigene moralische Bestimmung. Ja, gegen diese zwiefache Kraft müssen Worte, wenn sie auch die des königlichen Beters David, der von allen jenen Wundern der Schöpfung wenig wusste, wären, wie leerer Schall verschwinden; weil das Gefühl aus einer solchen Anschauung der Hand Gottes unaussprechlich ist. Da überdem Menschen alles gern in Hofdienst verwandeln, was eigentlich nur auf ihre eigene moralische Besserung Beziehung hat, und die religiösen Demüthigungen vor Gott und Lobpreisungen desselben gemeiniglich desto weniger empfunden werden, je wortreicher sie sind; so ist vielmehr nöthig, selbst bei der frühesten mit Kindern (die des Gebets noch bedürfen) angestellten Gebetsübung, sorgfältig einzuschärfen, dass die Rede (selbst innerlich ausgesprochen, ja sogar die Versuche, das Gemüth zur Fassung der Idee von Gott, die sich einer Anschauung nähern soll, zu stimmen,) nur ein Mittel zur

Belebung der Geſinnung zu einem Gott wohlgefälligen Lebenswandel ſeyn ſoll. Sonſt bringen alle jene devoten Ehrfurchtsbezeugungen Gefahr, nichts als erheuchelte Gottesverehrung ſtatt eines praktiſchen Dienſtes deſſelben zu bewirken (S. 307. f.)

Gebiet

der Begriffe, des Erkenntniſsvermögens, *ditio conceptuum, ſ. facultatum cognoſcendi.* Der Theil des Bodens der Begriffe, und der ihnen zuſtehenden Erkenntniſsvermögen, worauf ſie geſetzgebend ſind (U. XVI). Der Boden (*territorium*) der Begriffe iſt der Theil des Feldes derſelben, worin für uns Erkenntniſs möglich iſt. Das Feld der Begriffe endlich iſt der Inbegriff aller der Gegenſtände, auf die ſie bezogen werden, es mag ein Erkenntniſs derſelben möglich ſeyn oder nicht. Begriffe ſind geſetzgebend, wenn ſie die Beſchaffenheit des Gegenſtandes möglich machen, ſo daſs ſie die nothwendige und allgemeine Regel (das Geſetz) vorſchreiben, welche den Gegenſtand beſtimmt; da ſonſt die Gegenſtände die Begriffe möglich machen, durch welche die Gegenſtände erkannt werden. Erfahrungsbegriffe haben alſo ihren Boden in der Natur, als dem Inbegriffe aller Gegenſtände der Sinne. Sie haben aber kein Gebiet auf dieſem Boden, ſondern nur ihren Aufenthalt (*domicilium*), weil ſie auf dieſem Boden nur geſetzlich erzeugt und nicht geſetzgebend ſind (U. XVI. M. II, 401).

2. Das geſammte Erkenntniſsvermögen hat zwei Gebiete. Das eine Gebiet iſt das der Naturbegriffe, und das andere das des Freiheitsbegriffes; denn durch beide iſt das Erkenntniſsvermögen *a priori* geſetzgebend, durch die Naturbegriffe, z. B. den der Urſache und Wirkung, ſchreibt es der Natur, und durch den Freiheitsbegriff dem Willen, Geſetze vor. Hierauf gründet ſich nun auch die Eintheilung der geſammten Philoſophie in die theoretiſche und praktiſche. Aber der Boden, den ihr Gebiet einnimmt und auf welchem

folglich ihre Gesetzgebung ausgeübt wird, ist immer doch nur der Inbegriff der Gegenstände aller möglichen Erfahrung als blosser Erscheinungen, denn Dingen an sich könnte das Erkenntnisvermögen nicht vorschreiben, wie sie beschaffen seyn sollten (U. XVII. M. II. 402).

3. Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht durch den Verstand, denn dieser macht sogar durch den obersten Grundsatz der Apperception erst die Gegenstände möglich, und bestimmt durch die Kategorien, und die durch sie entspringenden Verstandesgrundsätze, die allgemeine und nothwendige Beschaffenheit der Gegenstände und ihres Zusammenhanges unter einander. Diese Gesetzgebung ist theoretisch, d. i. eine solche, durch die das bestimmt wird, was da ist, oder die zum Erkennen dient. Die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht durch die Vernunft; denn sie schreibt dem Willen das Sittengesetz vor, unabhängig von jeder Bestimmung durch Naturursachen zu handeln. Diese Gesetzgebung ist praktisch, d. i. eine solche, welche bestimmt, wie das, was durch den Willen möglich ist, seyn soll oder die zum Handeln dient. Nur allein im Praktischen kann die Vernunft gesetzgebend seyn oder ihr Gebiet haben; in Ansehung des Theoretischen, der Naturerkenntnifs, kann sie nur, als gesetzkundig, vermittelst des Verstandes aus gegebenen Gesetzen durch Schlüsse Folgerungen ziehen, die doch immer nur bei der Natur stehen bleiben. Umgekehrt aber, wo Regeln praktisch sind, ist die Vernunft nicht darum sofort (unbedingt) gesetzgebend oder hat darum sofort ein Gebiet, weil diese Regeln auch technisch-praktisch (bedingt gesetzgebend) seyn (d. i. Vorschriften zu einem gewissen Zweck geben) kann (U. XVII. f. M. II. 403).

4. Verstand und Vernunft haben also zwei verschiedene Gesetzgebungen, also auch zwei verschiedene Gebiete, auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne dafs eine der andern Eintrag thun darf. Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluss hat, z. B.

Digitized by Google

eine Natururſache eine moraliſche Handlung hindern oder hervorbringen kann, eben ſo wenig ſtöhrt der Freiheitsbegriff die Geſetzgebung der Natur. Das Zuſammenbeſtehen beider Geſetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen in demſelben Subject läſst ſich wenigſtens ohne Widerſpruch denken, denn das Subject darf nur eine Geſetzgebung haben für eine ſenſibele Cauſalität, die in ihren Wirkungen erſcheint, und eine Geſetzgebung für eine intelligibele Cauſalität, welche Handlungen wirkt als ein Ding an ſich. Die Einwürfe wider ein ſolches Zuſammenbeſtehen beider Geſetzgebungen entſtehen durch einen dialektiſchen Schein, nach welchem man die Gegenſtände der Sinne für Dinge an ſich anſieht, den man aber durch Aufdeckung deſſelben vernichten kann (M. II, 404. U. XVIII).

5. Es fragt ſich nun, warum machen dieſe zwei verſchiedenen Gebiete, die ſich zwar nicht in ihrer Geſetzgebung, aber doch in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einſchränken, nicht Eines aus? Haben ſie nicht etwa gemeinſchaftliche Grenzen, ſo daſs ſie ſich endlich doch als Ein Gebiet betrachten lieſsen, zumal da ſie einen und denſelben Boden haben, auf welchem ſie geſetzgebend ſind? Die Antwort iſt, Nein! Und dieſes aus folgenden Urſachen. Der Naturbegriff macht zwar ſeine Gegenſtände in der Anſchauung vorſtellig, z. B. der der Urſache iſt an einer Flamme anzuſchauen, welche ein Stück Papier verzehrt; aber nicht als Dinge an ſich ſelbſt, denn eine ſolche Flamme kann es auſser unſern Vorſtellungen nicht geben, weil ſie einen Raum einnimmt, der doch nur durch unſer Anſchauungsvermögen möglich iſt. Der Freiheitsbegriff hingegen macht in ſeinem Gegenſtande zwar ein Ding an ſich ſelbſt vorſtellig, denn eine Urſache durch Freiheit, wie die moraliſcher Handlungen, iſt nicht von andern Urſachen abhängig, dergleichen kann aber nicht Natururſache, ſondern muſs ein Ding an ſich ſeyn; aber er kann dieſes Ding an ſich ſelbſt nicht in der Anſchauung vorſtellig machen, denn ſonſt müſste es Erſcheinung werden und folglich nicht mehr Ding an ſich ſeyn,

Digitized by Google

oder der Verſtand müſste es anſchauen und nicht die Sinnlichkeit, welches ein leerer unbegreiflicher Gedanke iſt. Mithin kann weder der Naturbegriff, noch der Freiheitsbegriff ein theoretiſches Erkenntniſs von ſeinem Gegenſtande, und ſelbſt von dem denkenden Subjecte, als Dinge an ſich verſchaffen. Dieſes Ding an ſich würde nehmlich das Ueberſinnliche ſeyn, das nicht Gegenſtand unſerer ſinnlichen Anſchauung, oder Gegenſtand unſerer nichtſinnlichen oder intellectuellen Anſchauung ſeyn würde. Nun muſs man zwar die Idee von einem ſolchen Ueberſinnlichen der Möglichkeit aller Gegenſtände der Erfahrung unterlegen, denn es iſt ein durch die Einſchränkung der Sinnlichkeit nothwendig gewordener Grenzbegriff, um die Anmaſsungen der Sinnlichkeit einzuſchränken, und die Natur unſers Verſtandes und unſrer Vernunft nöthigt uns, die Dinge der Welt ſo anzuſehen, als ob ſie in einem ſolchen Vernunftweſen (überſinnlichen, transſcendentalen Object, Noumen, Intelligibeln) ihren Grund hätten. Aber man kann dieſe Idee niemals zu einem Erkenntniſſe erheben und erweitern, denn durch die Kategorien können Noumenen nicht erkannt werden, es müſste ihnen denn eine intellectuelle Anſchauung zum Grunde liegen (M. II, 405. U. XVIII. f.)

6. Man muſs alſo das Ueberſinnliche als ein unbegrenztes, aber auch für unſer geſammtes Erkenntniſsvermögen unzugängliches Feld denken. Auf dieſem Felde des Ueberſinnlichen (der Vorſtellungen vom Ueberſinnlichen) finden wir für uns (unſere Begriffe) keinen Boden, d. i. keinen Theil, worin für uns Erkenntniſs möglich wäre, folglich noch weniger weder für die Verſtandes- noch Vernunftbegriffe ein Gebiet zum theoretiſchen Erkenntniſs. Dieſes Feld müſſen wir zwar zum Behuf des theoretiſchen ſowohl als praktiſchen Gebrauchs der Vernunft mit Ideen beſetzen, denen wir aber in Beziehung auf die Geſetze aus dem Freiheitsbegriffe nur praktiſche Realität verſchaffen und alſo dadurch unſer theoretiſches Erkenntniſs nicht im Mindeſten erweitern können (U. XIX. M. II, 406).

7. Ob nun zwar eine unüberſehbare Kluft zwiſchen

Digitized by Google

dem Gebiete des Naturbegriffs (dem Sinnlichen) und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs (dem Ueberſinnlichen) iſt, ſo daſs von dem erſtern zum andern (alſo vermittelſt des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft) kein Uebergang iſt, gleich als ob es ſo viele verſchiedene Welten wären; ſo ſoll doch die zweite (die überſinnliche Welt) auf die erſte (die Sinnenwelt) Einfluſs haben, nehmlich der Freiheitsbegriff ſoll den durch ſeine Geſetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, dahingegen der Naturbegriff keine Erkenntniſs in der überſinnlichen Welt zu Stande bringen und daher die Sinnenwelt auf die überſinnliche Welt keinen Einfluſs haben kann. Die Natur muſs folglich auch ſo gedacht werden können, daſs die Geſetzmäſſigkeit ihrer Form wenigſtens ſo beſchaffen ſei, daſs die in der Natur nach Freiheitsgeſetzen zu bewirkenden Zwecke möglich ſeyen. Alſo muſs es doch einen Grund der Einheit des Ueberſinnlichen (des transſcendentalen Subſtracts der Natur, oder deſſen, was der Natur zum Grunde liegt), mit dem, was der Freiheitsbegriff zum Praktiſchen enthält, geben, wovon der Begriff, wenn er gleich weder theoretiſch noch praktiſch zu einem Erkenntniſſe der überſinnlichen Welt tauglich iſt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang von der Denkungsart nach den Principien der ſinnlichen Welt, zu der nach den Principien der überſinnlichen Welt möglich macht (U. XIX. M. II, 407).

8. Und ſo haben wir denn den Inbegriff aller Gegenſtände, worauf Begriffe *a priori* angewendet werden können, um ein Erkenntniſs derſelben zu Stande zu bringen, nach der verſchiedenen Zulänglichkeit unſerer Vermögen zu dieſer Abſicht eingetheilt. Wir ſahen nehmlich den Inbegriff aller dieſer Gegenſtände als das Feld an, das wir zur Erkenntniſs zu bearbeiten bemüht ſind; dies Feld aber iſt von zweierlei Art, ein Theil deſſelben bringt keine Erkenntniſs hervor, dies iſt das Feld des Ueberſinnlichen. Ein andrer Theil dieſes Feldes iſt tauglich für unſere Erkenntniſs, iſt alſo ein Boden, worauf Erkenntniſs möglich iſt, und auf den wir unſer Erkenntniſsvermögen mit Erfolg anwenden können, dies iſt das Feld des Sinnlichen. Auf einem Theil dieſes

Digitized by Google

Bodens hat nun wieder unſer Erkenntniſsvermögen ſein Gebiet, d. i. die Begriffe *a priori* beſtimmen die Beſchaffenheit der Gegenſtände, und dies iſt der Boden der Form *a priori* aller Erfahrungserkenntniſs; auf einem andern Theile dieſes Bodens haben unſer Erkenntniſsvermögen und folglich die Vorſtellungen deſſelben bloſs ihren Aufenthalt, d. h. die Gegenſtände beſtimmen die Beſchaffenheit der Begriffe, und das iſt der Boden des ſinnlichen Stoffs oder der Materie aller unſrer Erfahrungserkenntniſs (U. XVI. M. II, 400).

9. So weit alſo Begriffe *a priori* ihre Anwendung haben, ſo weit reicht der Gebrauch unſers Erkenntniſsvermögens nach Principien. Das Erkenntniſsvermögen nach Principien oder die Vernunft iſt nehmlich ein ſolches, durch welches Erkenntniſs ohne alle Erfahrung möglich iſt, ſo daſs die Erſcheinungen oder Erfahrungsgegenſtände durch Regeln *a priori*, vermittelſt des Verſtandes, Einheit bekommen, und dieſe Regeln ſelbſt werden durch die Vernunft vermittelſt gewiſſer Grundbegriffe Einheit bekommen, welche Grundbegriffe eben den Namen der Principien führen. So weit aber das Erkenntniſsvermögen nach Principien reicht, ſo weit reicht auch die Philoſophie, welche das Syſtem aller Erkenntniſs aus Begriffen iſt, das eben durch jene Principien die Einheit bekömmt, die es zu einem Syſtem macht. (U. XVI. M. II, 399).

Gebot

der Sittlichkeit, der Vernunft, der Pflicht, Geſetz der Sittlichkeit, der Vernunft, kategoriſcher Imperativ, apodiktiſch-praktiſches Princip, *praeceptum morale*, *précepte*, *commandement moral*, *loi morale*, die Vorſtellung eines objectiven Princips, ſofern es für einen Willen nöthigend iſt (G. 37); die Formel des Gebots (oder Verbots, welches hier unter dem Begriffe des Gebots mit enthalten iſt. Das Gebot iſt entweder bejahend und heiſst Gebot (*lex praeceptiva*)

Digitized by Google

in engerer Bedeutung, oder verneinend und heifst Verbot (*lex prohibitiva*), die Formel beider aber heifst Imperativ (K. VI). Der Imperativ ift alfo nur die Art, wie das Gebot ausgedrückt wird, und fein Zeichen (*fignum praecepti*) ift der Ausdruck: du follft (oder du follft nicht).

2. Da aber ein kategorifcher Imperativ, d. i. derjenige, der ohne alle Bedingung, ohne alles warum und wozu gebietet, jederzeit eine folche Formel ift, die ein Gebot ausdrückt, fo kann man auch fagen, die kategorifchen Imperative find Gebote (Gefetze) der Sittlichkeit (K. XXVIII). Gebote find nehmlich Gefetze, denen gehorcht, d. i. auch wider Neigung Folge geleiftet werden mufs; und diefe Gebote drücken die kategorifchen Imperative aus, und man kann daher auch den kategorifchen Imperativ für das Gebot der Sittlichkeit nehmen. Eigentlich aber find die drei Begriffe, Gefetz, Gebot und Imperativ fehr verfchieden. Das Gefetz ift eine Regel, die ohne alle weitere Bedingung und zwar von Jedermann befolgt werden mufs, (ohne Rückficht darauf zu nehmen, ob das Wefen, welches das Gefetz befolgt, dazu neceffitirt werde, wie der Menfch, oder es von felbft wolle, wie Gott); ift diefes Gefetz nun der Neigung eines vernünftigen Wefens zuwider, fo heifst es für den Willen diefes Wefens ein Gebot (weil das Subject zur Befolgung neceffitirt oder genöthigt wird); und die Formel eines folchen Gebots, oder der Ausdruck deffelben, zum Unterfchiede von der blofsen Vorftellung deffelben, heifst Imperativ; der aber, wenn er ein Gebot ausdrückt, jederzeit kategorifch ift. Der kategorifche Imperativ alfo, als derjenige, der durch keine Bedingung eingefchränkt ift, kann ganz eigentlich ein Gebot heifsen, weil er abfolute obgleich praktifche Nothwendigkeit ausdrückt; und eben fo kann man auch die beiden Ausdrücke Gebot und Gefetz für einander gebrauchen (G. 43. f).

3. Es giebt nehmlich aufser den kategorifchen Imperativen noch andere, z. B. die Imperativen der Klug-

Digitized by Google

heit, welche unter einer gewiſſen Bedingung ihre Regel geben, nehmlich wenn du deine Wohlfahrt willſt, ſo thue das und das. Nun will der Menſch aber jederzeit ſeine Wohlfahrt, folglich ſind die Imperativen der Klugheit aſſertoriſche Sätze, d. i. ſolche, die zwar mit keiner Nothwendigkeit verknüpft ſind, in welchem Falle ſie apodiktiſch wären, aber doch auch nicht blos problematiſch oder ſolche ſind, bei denen die Befolgung derſelben noch zweifelhaft iſt, denn da die Bedingung jederzeit da iſt, ſo iſt auch die Regel jederzeit eine ſolche, die als wirkliche Regel des menſchlichen Handelns angeſehen wird. Dieſe Regel unterſcheidet ſich alſo dadurch in die Augen fallend von einem Gebot, daſs ſie nicht wie dieſes gebietet, d. i. die Handlungen nicht als praktiſch nothwendig darſtellet, wenn dieſe objectiv, d. h. an und für ſich und nicht wie ſie ein einzelnes Subject anſieht, betrachtet werden. Dieſe Imperativen der Klugheit ſind daher eher für Anrathungen der Klugheit (Klugheitsregel) als Gebote der Vernunft (moraliſche Geſetze, die den ſinnlich bedingten Willen, d. i. den Willen, der auf ſinnliche Gegenſtände gerichtet iſt, welche Bedürfniſſe für das ſinnliche Subject ſind, nöthigen) zu halten. Es giebt mithin keinen Imperativ, der im ſtrengen Verſtande geböte, das zu thun, was glücklich macht (G. 47. P. 258).

4. Der kategoriſche Imperativ lautet alſo allein als ein praktiſches Geſetz, d. i. als eine Regel, die den Willen eines Jeden beſtimmen ſoll; die übrigen Imperativen ſind zwar auch insgeſammt Principien des Willens, d. i. ſynthetiſche Sätze *a priori*, die den Willen nach Begriffen beſtimmen; aber ſie können nicht Geſetze heiſsen, weil ihnen die praktiſche Nothwendigkeit nicht anhängt. Dasjenige nehmlich, was nicht an ſich zu thun nothwendig iſt, ſondern blos zur Erreichung einer beliebigen Abſicht, kann an ſich als zufällig betrachtet werden, denn wir können jederzeit von der Vorſchrift loskommen, wenn wir wollen. Du darfſt nur die Abſicht aufgeben, du darfſt nur nicht glücklich

Digitized by Google

ſeyn wollen, nur dieſen oder jenen Zweck nicht erreichen wollen, ſo bedarfſt du weder auf die Rathſchläge der Klugheit, noch auf die Regeln zu achten, wie du dieſes oder jenes zu machen habeſt. Aber die Abſicht deine Pflicht zu thun darfſt du niemals aufgeben, du darfſt nicht wollen unmoraliſch ſeyn; das unbedingte Gebot läſst folglich dem Willen kein Belieben in Anſehung des Gegentheils frei, weil es ohne alle Bedingung gebietet, mithin führt es allein diejenige Nothwendigkeit bei ſich, welche wir zum Geſetze verlangen (G. 50).

5. Was aus der beſondern Naturanlage der Menſchheit, was aus gewiſſen Gefühlen oder einem Hange abgeleitet wird, das kann kein Gebot abgeben. Ferner kann ſogar das kein Gebot werden, was aus einer beſondern der menſchlichen Natur eigenen Richtung entſpringt. Denn das würde nicht für den Willen eines jeden vernünftigen Weſens, und alſo auch nicht nothwendig, gelten können. So etwas kann nur eine Maxime für uns, ein ſubjectives (auf ein beſtimmtes Subject berechnetes) Princip des Handelns abgeben. Wir haben nehmlich dann Hang und Neigung, darnach zu handeln, und machen uns daraus eine Handlungsregel, die folglich auch nur für den gelten darf, der ſie hat. Dieſe Handlungsregel kann aber kein objectives (ohne Rückſicht auf das handelnde Subject, folglich für Jedermann geltendes) Princip des Handelns werden, nach welchem wir angewieſen wären zu handeln, wenn gleich Hang und Neigung in uns dawider wären. Es beweiſet ſogar um deſto mehr die Erhabenheit und innere Würde des Gebots in einer Pflicht, je weniger die ſubjectiven (im handelnden Subject befindlichen) Urſachen dafür, und je mehr ſie dagegen ſind, ohne doch deswegen die Nöthigung durchs Geſetz im mindeſten zu ſchwächen, und ſeiner Gültigkeit etwas zu benehmen (G. 60).

6. Ein Gebot (welches für das ſinnlich afficirte Subject Zwang ankündigt P. 143), daſs jedermann ſich glücklich zu machen ſuchen ſollte, wäre folglich thöricht. Denn man gebietet niemals Jemanden das, was er ſchon unaus-

bleiblich von ſelbſt will; man müſste ihm bloſs die Maaſsregel gebieten, oder vielmehr darreichen, weil er nicht alles das kann, was er will. Sittlichkeit aber gebieten, unter dem Namen der Pflicht, iſt ganz vernünftig; denn der Vorſchrift derſelben will erſtlich eben nicht Jedermann gerne gehorchen, wenn ſie mit Neigungen im Widerſtreite iſt, welches eben die Vorſchrift zum Gebot macht, und was die Maasregeln betrifft, wie er dieſes Geſetz befolgen könne, ſo dürfen dieſe hier nicht gelehrt werden; denn was er in dieſer Beziehung will, das kann er auch (P. 65). Mit den Lehren der Sittlichkeit iſt es alſo anders bewandt, als mit den Lehren der Glückſeligkeit. Jene gebieten für Jedermann, er mag ſittlich ſeyn wollen oder nicht; denn er ſoll es, ohne alle Bedingung, ſeyn, die Glückſeligkeitslehren ſind nur Rathſchläge für den, der glückſelig ſeyn will. Die Sittlichkeitslehren gebieten, ohne Rückſicht auf Jemands Neigungen zu nehmen; die Rathſchläge der Glückſeligkeitslehre müſſen auf Neigungen Rückſicht nehmen, denn was nicht Nnigungen befriedigt, kann nicht glückſelig machen. Die Autorität der ſittlichen Vorſchriften als Gebote beruhet auf dem, was ein Gebot zum Gebot macht, daſs ſie nehmlich für Jedermann gelten, er mag ſittlich ſeyn wollen oder nicht, ſeine Neigungen mögen damit übereinſtimmen oder nicht; denn er ſoll ſittlich ſeyn, bloſs, weil und inſofern er frei iſt, und praktiſche Vernunft hat. Das heiſst, derjenige, der einen freien, von Neigungen unabhängigen, und alſo ſich ſelbſt gebietenden, und nach dieſen Geboten zu beſtimmen möglichen, Willen (d. i. praktiſche Vernunft) hat, wird ſich deſſelben nur dadurch bewuſst, daſs er etwas ſoll, was er als ſinnliches Weſen oft nicht will, und daſs er dieſes Sollen ſich ſelbſt auflegt, welches nur dadurch möglich iſt, daſs das, was er ſoll, von ihm als etwas gedacht wird, was Jedermann, der ſich nicht von ſeinen ſinnlichen Neigungen beherrſchen läſst, will und nicht anders als wollen kann, d. i. was die Form des Geſetzes annimmt. Denn ein (praktiſches) Geſetz iſt eine Regel, die für den Willen jedes vernünftigen Weſens gültig iſt.

Digitized by Google

Folglich ist es die Allgemeingültigkeit, oder das, was das Gesetz zum Gesetze macht, was auch dem Gebote die Autorität giebt, den Willen auch dann zu bestimmen, wenn die Neigung diesem Gebot entgegen ist (T. IX. f.)

7. Auf der andern Seite dürfen wir uns auch nicht anmaſsen, gleichsam als Volontaire, uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen, und uns schmeicheln, als vom Gebote unabhängig, bloſs aus eigener Lust das thun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir müssen dem Ansehen des Gesetzes (obgleich unsere eigene Vernunft dasselbe giebt) nicht durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen, daſs wir den Bestimmungsgrund unsers Willens etwa nicht im Gesetze selbst und in der Achtung für dieses Gesetz setzen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt desselben. Die Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehen des heiligen Gesetzes ist daher schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach (P. 147).

8. Hiermit stimmt auch die Möglichkeit eines solchen Gebots, als: Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst, (Matth. 22, 37 ff.) ganz wohl zusammen. Denn es fodert doch, als Gebot, Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überläſst diese nicht der beliebigen Wahl (P. 147 f.)

9. Die Liebe zu Gott kann hier nehmlich nicht die Neigung der Liebe (Zuneigung), die pathologische (das Gefühl der) Liebe, heiſsen; denn die seist unmöglich, weil Gott nicht in die Sinne fällt und folglich keine Gefühle rege machen kann. Eine solche sinnliche Liebe gegen Menschen ist zwar möglich, kann aber nicht geboten werden, denn es nicht möglich, auf Befehl zu lieben. Wir müssen also in jenem Kern aller

Geſetze eine praktiſche Liebe vorſtehen, d. i. eine ſolche, die in dem Willen oder den Grundſätzen der Handlungen liegt; ſie beſteht in der Pflicht, Anderer Zwecke, ſofern dieſe nur nicht unſittlich ſind, zu den meinen zu machen. Gott lieben, heiſst in dieſer Bedeutung, ſeine Gebote gern thun; den Nächſten lieben, alle Pflicht gegen ihn gerne ausüben. Das Gebot aber, das dieſes zur Regel macht, kann auch nicht gebieten, dieſe Geſinnung zu haben, ſondern blos, darnach zu ſtreben (dies drücken auch die Worte Jeſu: aus allen Kräften, aus); denn ein Gebot, daſs man etwas gern thun ſoll, iſt in ſich widerſprechend; weil ein Gebot darüber ganz unnöthig ſeyn würde, wenn wir es gerne thäten; thäten wir es aber nicht gerne, ſo wäre ja das Gebot gegen die Neigung, und könnte dieſer nicht gebieten, anders zu ſeyn. Folglich kann dieſe Liebe nur das beſtändige, obgleich unerreichbare Ziel unſrer Beſtrebungen ſeyn. Könnten wir dieſe Liebe je erreichen (welches in keinem Zeitpunct unſres Daſeyns möglich iſt), ſo würde das Geſetz aufhören, für uns Gebot zu ſeyn (P. 148 ff. M. II, 283).

10. Hierdurch wird nicht nur das (in 8) angeführte evangeliſche Gebot auf deutliche Begriffe gebracht, um der Religionsſchwärmerei in Anſehung der Liebe Gottes zu ſteuern, ſondern es ſoll auch dadurch der moraliſchen Schwärmerei abgeholfen, oder ihr vorgebeugt werden. Die ſittliche Stufe des Menſchen iſt Achtung fürs moraliſche Geſetz. Seine Geſinnung bei der Erfüllung dieſes Geſetzes ſoll ſeyn, es aus Pflicht zu thun; ſein moraliſcher Zuſtand iſt Tugend, d. i. moraliſche Geſinnung im Kampfe. Es iſt lauter moraliſche Schwärmerei, wenn man ſich in den Wahn verſetzt, als gehorchte man nicht aus Pflicht, ſondern willig und gern. Denn dadurch wird die Triebfeder der geſetzlichen Handlungen pathologiſch (eine Triebfeder der Neigung und liegt in der Sympathie oder auch Philantie), aber nicht moraliſch (liegt nicht im Geſetze). Ueberdem bringt es die phantaſtiſche Denkungsart hervor, als habe man nicht einmal ein Gebot nöthig.

Digitized by Google

Es laſſen ſich wohl Handlungen unter dem Namen edler und erhabener Thaten preiſen, aber dann müſſen auch Spuren davon da ſeyn, daſs dieſe Thaten aus Achtung für die Pflicht, und nicht aus Herzensaufwallungen geſchehen ſind (P. 150. ff. M. II., 284.) ſ. übrigens: Imperativ, kategoriſcher.

Gebrauch,

uſus, uſage. Die Anwendung einer Vorſtellung, eines Erkenntniſsvermögens. Man kann aber von einer Vorſtellung oder einem Erkenntniſsvermögen mancherlei Anwendung machen, und dieſe verſchiedene Arten des Gebrauchs, ſo weit ſie Beziehung auf die kritiſche Philoſophie haben, will ich hier erläutern.

1. Apodiktiſcher Gebrauch der Vernunft (*uſus rationis apodicticus*); wenn das Allgemeine ſchon an ſich gewiſs und gegeben iſt, und es nur Urtheilskraft zur Subſumtion erfordert, ſo daſs das Beſondere dadurch nothwendig beſtimmt wird (C. 674). Apodiktiſch heiſst nehmlich, was mit dem Bewuſstſeyn der Nothwendigkeit verbunden iſt (C. 45.). So machen wir z. B. im Praktiſchen einen apodiktiſchen Gebrauch von der Vernunft, wenn wir den oberſten Grundſatz der Moral (das oberſte Moralprincip) für gewiſs und durch die Vernunft ſelbſt gegeben erkennen, und nun eine jede Handlungsregel, die uns aufſtöſst, dadurch jenem Grundſatze, vermittelſt unſrer Urtheilskraft, unterordnen (ſubſumiren), daſs wir dieſe beſondere Regel, den Kriterien oder Kennzeichen, die jenes Moralprincip angiebt, (die Allgemeingültigkeit und praktiſche Nothwendigkeit) gemäſs, für moraliſch oder unmoraliſch (für allgemeingültig und praktiſch-nothwendig, oder ſubjectiv-gültig und praktiſch-zufällig) erklären. Hierdurch wird alſo die beſondere Handlungsregel (Maxime) nothwendig beſtimmt, d. h. es kann gar nicht anders ſeyn, das Gegentheil iſt nicht möglich; entweder kann die beſondere Handlungsregel von mir als all-

gemeines Geſetz gewollt werden, ſo iſt ſie ein Moralgeſetz, und für mich, wenn meine Neigungen ihr entgegen ſind, ein Gebot; oder ich kann ſie als allgemeines Geſetz nicht denken, oder doch nicht wollen, ſo iſt ſie unmoraliſch, und ich darf nicht nach derſelben handeln, ſo gern ich auch für mich dieſe Ausnahme machen möchte.

3. Dialektiſcher Gebrauch (*uſus dialecticus*); ein ſolcher Gebrauch, wodurch der Schein der Erkenntniſs eines Gegenſtandes erregt wird. So iſt der Gebrauch des reinen Verſtandes dialektiſch, wenn man durch die aus ihm entſpringenden reinen Erkenntniſſe allein ſchon, ohne alle Anſchauung, Gegenſtände zu erkennen wähnt; z. B. aus dem Satze des zureichenden Grundes das Daſeyn eines Welturhebers (C. 88.).

4. Empiriſcher Gebrauch (*uſus empiricus*); ein ſolcher Gebrauch, der lediglich auf Gegenſtände einer möglichen Erfahrung (Gegenſtände der Sinne oder Erſcheinungen) eingeſchränkt iſt. So iſt es ein empiriſcher Gebrauch des Raums, wenn dieſer Gebrauch auf Gegenſtände der Sinne eingeſchränkt iſt. Dieſen empiriſchen Gebrauch macht z. B. der Geometer von demſelben, wenn er die Entfernungen der Planeten von der Erde, nach den Grundſätzen der Geometrie und Trigonometrie, beides Wiſſenſchaften von den allgemeinen und nothwendigen Beſtimmungen des Raums, durch Conſtructionen deſſelben, beſtimmt (C. 81.).

Der Verſtand kann von allen ſeinen Grundſätzen *a priori*, ja von allen ſeinen Begriffen keinen andern als empiriſchen Gebrauch machen. Das iſt ein Satz, der, wenn er mit Ueberzeugung erkannt werden kann, ſehr wichtige Folgen hat. Die Wahrheit dieſes Satzes erſiehet man aber aus Folgendem. Zu jedem Begriff in einem ſolchen Grundſatze *a priori* gehört

a. die logiſche Form deſſelben;

b. die Möglichkeit ihm einen Gegenſtand zu geben. Ohne den Gegenſtand iſt er ein leerer Gedanke und

Digitized by Google

keine Erkenntnifs. Nun kann einem Begriffe der Gegenſtand nicht anders als in der Anſchauung gegeben werden. Die reine Anſchauung aber hat nur als Form einer empiriſchen Anſchauung Gültigkeit. Folglich kann einem Begriff der Gegenſtand nicht anders als durch empiriſche Anſchauung gegeben werden, folglich beziehen ſich alle Begriffe *a priori* und alle Grundſätze *a priori* auf empiriſche Anſchauungen, d. i. auf *Data* (das Gegebene) zur möglichen Erfahrung. Ohne dieſes haben ſie gar keine objective Gültigkeit, ſondern ſind ein bloſses Spiel der Einbildungskraft oder des Verſtandes. So wäre die ganze Mathematik, mit allen ihren Conſtructionen, Grundſätzen und Lehrſätzen, ein Gewebe von lauter bedeutungsloſen Hirngeſpinſten, könnten wir nicht immer ihre Bedeutung an den Erfahrungsgegenſtänden darlegen (C. 297. ff. M. I. 342.).

Dafs dieſes auch der Fall mit allen Kategorien und den daraus geſponnenen Grundſätzen ſei, erhellet aus der Unmöglichkeit, ſie ohne Bedingungen der Sinnlichkeit real zu definiren. Einen Begriff real definiren heifst nehmlich, verſtändlich machen, dafs ſein Gegenſtand möglich ſei, welches in der Euklideiſchen Geometrie z. B. durch die Auflöſung der Aufgaben geſchieht. Wollen wir nun die Kategorien real definiren, ſo müſſen wir uns gleich zu Bedingungen der Sinnlichkeit herablaſſen, folglich mufs ihr Gebrauch auch nun allein auf Gegenſtände der Sinnlichkeit eingeſchränkt ſeyn. Nimmt man aber die Bedingungen der Sinnlichkeit weg, ſo fällt alle Bedeutung der Kategorien weg, d. i. ſie haben keinen Gegenſtand, der durch ſie gedacht werden kann, und man kann ſich ſelbſt durch kein Beiſpiel faſslich machen, was unter einer ſolchen Kategorie oder einem ſolchen Stammbegriffe des reinen Verſtandes eigentlich für ein Ding gemeint ſei (C. 300. M. I. 343.).

Beiſpiele. Den Begriff der Gröſse kann Niemand anders erklären als ſo: dafs ſie die Beſtimmung eines Dinges ſei, dadurch gedacht werden kann, wie vielmal Eins in ihm geſetzt iſt; allein dieſes wieviel-

mal gründet ſich auf die ſucceſſive Wiederhohlung der Eins in der Zeit. Die Kategorie der Realität kann man im Gegenſatze mit der der Negation nur alsdann erklären, wenn man ſich eine Zeit, als den Inbegriff von allem Seyn, gedenkt, die entweder womit erfüllt, oder leer iſt, ohne die Vorſtellung dieſer Erfüllung oder Leere ſind Realität und Negation bloſs die logiſche Bejahung und Verneinung im Urtheil ohne Inhalt, oder etwas, das von dem Subject bejahet oder verneint wird, d. i. ohne allen Gegenſtand. Eben ſo iſt die Beharrlichkeit (ein Daſeyn zu aller Zeit) die Hauptvorſtellung im Begriffe der Subſtanz. Man wird in der (von aller ſinnlichen Vorſtellung) reinen Kategorie der Urſache (wenn man die Zeit wegläſst, in der etwas auf etwas anders nach einer Regel folgt) nichts weiter finden, als daſs ſie ſo etwas ſei, woraus ſich auf das Daſeyn eines andern Gegenſtandes (der Wirkung) ſchlieſsen läſst; und es würde dadurch nicht allein Urſache und Wirkung gar nicht von einander unterſchieden werden können (weil es an dem Kennzeichen der Abhängigkeit der Wirkung von der Urſache, der nothwendigen Folge derſelben auf die Urſache in der Zeit fehlen würde); ſondern der Begriff der Urſache würde auch gar keine Beſtimmung haben, wie er auf irgend einen Gegenſtand paſſe (d. i. etwas, woran ich erkennen könnte, daſs der Gegenſtand eine Urſache oder das ſei, woraus ſich auf das Daſeyn von etwas anderm ſchlieſsen laſſe). Und ſo iſt es mit allen Kategorien (M. I. 344. C. 300. ff.), ſ. Schema.

Hieraus ſieht man nun, was unter dem empiriſchen Gebrauch der reinen Verſtandesbegriffe, oder Kategorien, zu verſtehen iſt; und zugleich folgt hieraus unwiderſprechlich, daſs ſie, zum Erkenntniſs eines Gegenſtandes, keinen andern als empiriſchen Gebrauch haben können. Folglich können auch die Grundſätze des reinen Verſtandes nur in Beziehung auf die allgemeinen Bedingungen einer möglichen Erfahrung auf Gegenſtände bezogen werden. Es können alſo durch ſie

nur Gegenſtände der Sinne, Erſcheinungen, niemals aber (ohne Unterſchied) Dinge überhaupt, z. B. Dinge an ſich, erkannt werden. Wollen wir alſo durch jene Grundſätze Dinge erkennen, ſo geht das nur mit einer gehörigen Einſchränkung. Wir müſſen nehmlich darauf ſehen, daſs es auch Dinge ſind, die ſinnlich angeſchauet werden können (C. 303. M. I, 345.). Die transſcendentale Analytik iſt ein Kanon der Beurtheilung des empiriſchen Gebrauchs der Kategorien und Grundſätze des reinen Verſtandes (C. 88.), ſ. Logik.

5. Formaler Gebrauch (*uſus formalis*); der Gebrauch von etwas als einer Form, z. B. derjenige Gebrauch der reinen Erkenntniſſe, daſs ſie als Formen, entweder der Sinnlichkeit oder des Verſtandes, bloſs auf Gegenſtände angewendet werden, die uns in der Anſchauung gegeben ſind. So iſt es ein formaler Gebrauch des Raums, wenn die geometriſche Erkenntniſs deſſelben angewendet wird, um die Gröſse und Geſtalt des Mondes, ſeine Entfernung von der Erde, und die Beſchaffenheit ſeiner Oberfläche zu beſtimmen. Denn der Mond iſt ein in der Anſchauung gegebener äuſserer Gegenſtand, der alſo durch die reine Form des Raums einen Theil ſeiner allgemeinen und nothwendigen ſinnlichen Beſchaffenheiten, d. i. ſolche, die ihm als Gegenſtande im Raume zukommen müſſen, erhält. Man macht alſo einen formalen Gebrauch von den reinen Anſchauungen, den reinen Verſtandeserkenntniſſen und Grundſätzen, wenn man ſich derſelben innerhalb der Grenzen der Erfahrung bedient. Folglich iſt der formale Gebrauch einer reinen Erkenntniſs mit dem empiriſchen einerlei, und der veränderte Ausdruck will nur anzeigen, daſs man ſich der reinen Erkenntniſſe als bloſser Formen der Gegenſtände und nicht als ſolcher Vorſtellungen bedient, durch die allein ſchon, ohne alle Materie, wirkliche Gegenſtände erkannt werden könnten, d. i. die ohne Eindrücke auf die Sinne ſchon Gegenſtände hätten, welche an und für ſich (nicht bloſs in unſern Vorſtellungen) exiſtirten (C. 88.).

6. Hyperphyſiſcher überſinnlicher Gebrauch (*uſus hyperphyſicus*); der Gebrauch von etwas zu einem überſinnlichen Zweck. Z. B. derjenige Gebrauch der reinen Erkenntniſſe, oder des Verſtandes und der Vernunft, daſs ſie angewendet werden, überſinnliche Gegenſtände damit zu erkennen. So war es ein hyperphyſiſcher Gebrauch, welchen derjenige von der Erkenntniſs des Raums, d. i. der Geometrie, machte, der eine Geometrie der Gottheit ſchrieb; denn er wähnte, die reine Erkenntniſs des Raumes gehe auch auf Gegenſtände, die auf unſere äuſsern Sinne keinen Eindruck machen und folglich nicht Cörper ſind. Gott iſt kein Gegenſtand der äuſsern Sinne, und folglich gilt von ihm auch keine geometriſche Erkenntniſs (C. 89.).

7. Logiſcher Gebrauch (*uſus logicus*) des Verſtandes; derjenige Gebrauch des Verſtandes, oder des obern Gemüthsvermögens, durch den alles Gegebene bloſs einander untergeordnet (ſubordinirt) wird. Dieſer logiſche Gebrauch des Verſtandes iſt allen Wiſſenſchaften gemein, denn in allen Wiſſenſchaften werden die niedrigern Begriffe den höhern (als ihrem gemeinſchaftlichen Merkmale) untergeordnet, und beiderlei Arten der Begriffe nach dem Satze des Widerſpruchs mit einander verglichen. Denn alle gegebene Erkenntniſs ſteht entweder unter einem ihnen allen gemeinſchaftlichen Merkmale, das in jeder von ihnen allen als Merkmal enthalten iſt, oder ſie widerſpricht dieſem Merkmale, d. h. hat unter ihren Merkmalen eins, welches jenem Merkmale gerade entgegengeſetzt iſt (S. III. §. 5.).

Durch den logiſchen Verſtandesgebrauch alſo werden auch die gegebenen reinen ſinnlichen (ſenſitiven) Erkenntniſſe einander untergeordnet. Es giebt nehmlich allgemeinere ſinnliche Erkenntniſſe, die für die beſondern nichts anders als höhere (aber ſinnlich dargeſtellte, oder in der Anſchauung gegebene) Begriffe ſind; und eben ſo werden auch die Erſcheinungen den allgemeinern Geſetzen derſelben untergeordnet. Eine ſolche reine ſinnliche Erkenntniſs iſt z. B. die des Trian-

gels, der alle besondere Arten der Triangel durch den logischen Verstandesgebrauch untergeordnet werden. Durch diesen logischen Gebrauch des Verstandes werden aber nicht etwa die Erkenntnisse des Triangels und seiner Arten nicht sinnliche oder blos intellectuelle Erkenntnisse, d. i. solche, durch die wir die sinnliche Erkenntnis nach und nach von dem entkleiden, was sie Sinnliches in sich hat; welches doch der Fall seyn müsste, wenn, wie Leibnitz behauptete, die sinnliche Erkenntnis die verworrene der Dinge an sich und die intellectuelle Erkenntnis die deutliche Erkenntnis der Dinge an sich wäre. Denn die Erkenntnis heisst sinnlich wegen ihrer Erzeugung (durch Eindrücke auf die Sinne, oder aus der Sinnlichkeit selbst), nicht aber darum, weil sie etwa noch nicht unter einander nach dem Satze des Widerspruchs und der Identität sind verglichen und dadurch deutlich gemacht worden. Denn der Verstand mag z. B. noch so viel an den Sätzen der Geometrie thun, indem er Schlüsse aus dem (durch reine Anschauung) sinnlich Gegebenen nach logischen Regeln zieht, so werden sie doch dadurch nie über die Sphäre der sinnlichen Erkenntnis gehoben. Von der Anschauung giebt es keinen Weg zur Erfahrung, ausser durch die Reflexion nach dem logischen Verstandesgebrauch. Anschauung ist nehmlich das, was bei sinnlichen Gegenständen und Erscheinungen vor dem logischen Verstandesgebrauche hergeht; die reflectirte Erkenntnis aber, welche aus Vergleichung mehrerer Anschauungen vermittelst des Verstandes entsteht, heisst Erfahrung (S. III.; §. 5.).

8. Materialer Gebrauch (*usus materialis*); der Gebrauch von etwas als einer Materie. Z. B. derjenige Gebrauch der reinen Erkenntnisse, dass durch sie Gegenstände, ohne alle dazu gegebene empirische Anschauung, sollen erkannt werden, s. Gebrauch, formaler. So ist es ein materialer Gebrauch des Begriffs der Ursache, wenn durch den blossen Begriff derselben der Realgrund der Welt soll erkannt werden; denn wenn ich etwas als Ursache erkennen will, so muss etwas in der Anschauung gegeben seyn, was ich als Ur-

Digitized by Google

ſache erkenne, ſonſt iſt mein Begriff leer; nun iſt mir aber nichts gegeben, was ich für die Urſache der Welt erkennen könnte; folglich hat der Begriff der Urſache dann keinen weitern Inhalt, als ſeine eigenen Merkmale, d. i. ich denke blos den Begriff Urſache, wenn ich meine die Urſache der Welt zu erkennen. Wenn man ſich alſo der reinen Verſtandeserkenntniſſe und Grundſätze über die Grenzen der Erfahrung hinaus bedient, ſo macht man einen materialen Gebrauch von denſelben; weil ſie uns dann ſelbſt ſollen die Materie (die Gegenſtände) an die Hand geben, da ſie doch nur die Form der ſinnlichen Gegenſtände, folglich ohne eine durch die ſinnliche Anſchauung gegebene Materie leer, ſind (C. 88.).

Derjenige macht alſo einen materialen Gebrauch von den reinen Verſtandesbegriffen, der durch ſie über Gegenſtände ohne Unterſchied urtheilt, alſo auch über ſolche, die uns doch nicht gegeben ſind, ja vielleicht auf keinerlei Weiſe gegeben werden können. Er gebraucht ſie material, wenn er ſich mit dem reinen Verſtande allein wagt, ſynthetiſch über Gegenſtände überhaupt zu urtheilen, zu behaupten und zu entſcheiden, die doch nicht in der Anſchauung gegeben ſind (C. 89.).

Moraliſcher Gebrauch, ſ. Gebrauch, praktiſcher.

9. Praktiſcher Gebrauch, moraliſcher Gebrauch (*uſus practicus*, *uſus moralis*); derjenige Gebrauch, daſs dadurch der Wille beſtimmt wird. Der praktiſche Gebrauch der Vernunft iſt derjenige, daſs die Vernunft den Willen zu den Handlungen beſtimmt, ihm Zweck und Mittel vorſchreibt, und ihm zugleich zur Triebfeder dient. Die Vernunft ſchreibt z. B. dem Willen die Befolgung des Moralgeſetzes zum oberſten Zweck vor, und ordnet dieſem das Streben nach Glückſeligkeit unter. Das thut die Vernunft in ihrem praktiſchen Gebrauch. Im moraliſchen Gebrauche der Vernunft etwas ſuchen und auf demſelben gründen, heiſst alſo, in der Vernunft, in ſo fern aus ihr ein den

Digitized by Google

Willen unbedingt verpflichtendes Geſetz hervorgeht (G. 5. P. 8.).

Der Begriff einer Cauſalität mit Freiheit läſst ſich zum Behuf des bloſs praktiſchen Gebrauchs der Vernunft vollkommen rechtfertigen, d. h. wenn der Wille durch das aus der Vernunft entſpringende Moralgeſetz beſtimmt wird, ſo wird dadurch zugleich eine von allen vorhergehenden wirkenden Urſachen ganz unabhängige Urſache in uns (die vom Geſetze der Natur unabhängige praktiſche oder den Willen beſtimmende Vernunft) vorausgeſetzt. Die Vernunft wird in ihrem praktiſchen Gebrauche betrachtet, wenn ſie als von Grundſätzen *a priori* (und nicht von empiriſchen Beſtimmungsgründen, von Gegenſtänden der Sinne vermittelſt der Neigungen) ausgehend, betrachtet wird. Der gemeinſte praktiſche Vernunftgebrauch iſt alſo derjenige, vermöge deſſen jede natürliche (nicht wiſſenſchaftliche) Menſchenvernunft die moraliſch nothwendige Beſtimmung des Willens durch Grundſätze *a priori* (die von keinen ſinnlichen *Datis*, nicht von Bedürfniſſen und Neigungen abhängen) anerkennt (P. 97. 162. f.).

9. Realer Gebrauch (*uſus realis*); derjenige Gebrauch, durch welchen die Begriffe ſelbſt, ſowohl von den Dingen, als den Verhältniſſen gegeben werden. Der reale Gebrauch des Verſtandes, oder des oberen Gemüthsvermögens iſt z. B. nicht allen Wiſſenſchaften gemein. So kann man durch den bloſsen Verſtand nicht wiſſen, was Buonaparte jetzt in Aegypten unternimmt, oder wie es ihm geht, folglich in der Geſchichte keinen realen Gebrauch vom Verſtande machen. Das Intellectuelle im ſtrengen Sinne des Worts hingegen ſind ſolche Vorſtellungen, bei denen der Verſtandesgebrauch real iſt. Wenn wir uns einen freien Willen vorſtellen, ſo beruht dieſe Vorſtellung auf ſolchen Begriffen von dem Gegenſtande derſelben und ſeinen Verhältniſſen, die ſich aus der Natur unſrer Vernunft ſelbſt hervorthun, und weder von irgend einem Gebrauch der Sinne abſtrahirt ſind,

Digitized by Google

noch auch irgend eine Form der sinnlichen Erkenntnifs, als einer solchen, enthalten. Der Verstandesgebrauch bei dem Sinnlichen ist hingegen nicht real, sondern blofs logisch; denn selbst die reinen Anschauungen, z. B. der Geometrie, sind darum noch nicht intellectuell, weil sie von Empfindungen (durch sinnliche Eindrücke gewirkten Vorstellungen) leer sind, sondern aus der Sinnlichkeit des Menschen selbst erzeugte Formen der sinnlichen Gegenstände (S. III, §. 5. 6. 20).

10. Speculativer Gebrauch (*usus speculativus*); derjenige Gebrauch, durch welchen Erkenntnifs bewirkt wird, und zwar Erkenntnifs *a priori*, oder solche, die nicht aus der Erfahrung entspringt. Der speculative Gebrauch der Vernunft ist dem praktischen entgegen gesetzt, und ist folglich derjenige, dafs die Vernunft Erkenntnisse hervorbringt, die aber blofs dazu dienen, Einheit in die Verstandeserkenntnisse zu bringen. Denn da der Verstand die Bedingungen zu den Erfahrungserkenntnissen enthält, so fordert die Vernunft die absolute Vollständigkeit dieser Bedingungen, und treibt dadurch den Verstand an, in seiner Erkenntnifs immer weiter fortzuschreiten. Hält man nun diese absolute Vollständigkeit für einen irgendwo vorhandenen Gegenstand, so entspringt ein Schein, und der speculative Vernunftgebrauch wird dialektisch (P. 192). Im speculativen Gebrauche der reinen Vernunft verschwindet jener übrigens natürliche Schein, wenn man sich überzeugt, dafs dieser speculative Vernunftgebrauch blofs die Einheit der durch den Verstand bewirkten Erfahrungserkenntnisse beabsichtigt. Dieses zu bewirken, und jenen Irrthum dadurch aufzudekken und wegzuschaffen, hat Kant die Critik der reinen (speculativen) Vernunft geschrieben. Sie lehrt überhaupt, dafs aller speculative Gebrauch der Vernunft nichts weiter bewirken könne, als der Erfahrungserkenntnifs ihre Sicherheit zu geben, und unsere Erkenntnifs vom Irrthum zu reinigen (P. 194).

11. Theoretischer Gebrauch (*usus theoreticus*); derjenige Gebrauch, durch welchen man die Vor-

ſtellungen oder auch das Vermögen derſelben zum Wiſſen oder Erkennen anwendet. Man macht z. B. einen theoretiſchen Gebrauch von den Ideen der ſpeculativen Vernunft, wenn man ſie anwendet, die Gegenſtände zu beſtimmen, die unter ihnen gedacht werden. In dieſem theoretiſchen Gebrauche der Vernunft von den aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringenden Vorſtellungen beſteht eigentlich alle ſpeculative Erkenntniſs. So iſt es ein theoretiſcher Gebrauch der Vernunft von dem Grundſatze der Cauſalität, wenn man ihn für das Geſetz erkennt, durch welches es allein möglich iſt, die objective Folge in den Erſcheinungen von der ſubjectiven Folge in unſern Vorſtellungen zu unterſcheiden (P. 243). Der theoretiſche Gebrauch der Vernunft iſt alſo der Gebrauch derſelben zur theoretiſchen (d. i. auf das Wiſſen abzweckenden) Erkenntniſs eines Gegenſtandes. So iſt es ein ſolcher Gebrauch, wenn die Kategorien zu einem theoretiſchen Erkenntniſs angewandt werden, welches geſchieht, ſo fern ihnen eine ſinnliche Anſchauung untergelegt wird. Aber von den Ideen der Vernunft kann kein theoretiſcher Gebrauch gemacht werden, weil ſie in keiner Erfahrung gegeben werden können, alſo fehlt es uns an einem Gegenſtande, der durch die Ideen, ſo wie die ſinnlichen Gegenſtände durch die Kategorien, könnte erkannt werden. Das theoretiſche Erkenntniſs der Gegenſtände ſolcher Ideen iſt alſo nicht möglich. Der theoretiſche Gebrauch unterſcheidet ſich alſo darin vom praktiſchen, daſs jener Erkenntniſs, dieſer Maximen der Handlungen, und dadurch die Handlungen ſelbſt, hervorbringen will. Kant hat in der Critik der reinen Vernunft die Befugniſs des theoretiſchen Gebrauchs der Vernunft, und die Grenzen deſſelben, unterſucht und erforſcht (P. 245).

12. Transſcendentaler Gebrauch (*uſus transſcendentalis*), derjenige Gebrauch, durch welchen gewiſſe Vorſtellungen, Anſchauungen oder Begriffe *a priori*, auf Gegenſtände angewendet werden, um dieſe vermittelſt derſelben zu erkennen. So kann der Gebrauch oder die Anwendung des Raums, und aller

Digitized by Google

geometrischen Bestimmungen desselben, auf Gegenstände überhaupt, um diese darnach zu bestimmen, ein transscendentaler Gebrauch des Raums heifsen. Hingegen ist nicht die Beziehung einer Vorstellung auf ihren Gegenstand, z. B. des Raums auf Gegenstände der Erfahrung, ein transscendentaler Gebrauch derselben; denn das Wort transscendental kann gar nicht von der Beziehung einer Erkenntnifs auf ihren Gegenstand gebraucht werden, sondern betrifft immer nur die Erkenntnifs von einer Erkenntnifs, und folglich ist der transscendentale Gebrauch die (vermeintliche) Erkenntnifs von der Möglichkeit, Gegenstände durch blofse Vorstellungen *a priori* zu erkennen (C. 80). Der Verstand kann von allen seinen Grundsätzen *a priori* niemals einen transscendentalen Gebrauch machen, heifst also, er kann damit allein (ohne sinnliche Eindrücke erhalten zu haben) nicht Gegenstände erkennen. Der transscendentale Gebrauch eines Begriffs in irgend einem Grundsatze ist dieser, dafs er auf Dinge überhaupt und an sich selbst (ohne Rücksicht auf die Art zu nehmen, wie wir sie anschauen mögen) bezogen wird (C. 297. f.); denn der reine Verstandesbegriff ist schon dann ganz leer, wenn man ihm keine sinnliche Form, z. B. die Zeit unterlegt (C. 303). Denken wir z. B. etwas, und dieses Etwas ist auf keinerlei Weise in der Anschauung gegeben, so ist der Gegenstand blofs transscendental, und der Verstandesbegriff hat keinen andern, als transscendentalen Gebrauch, nehmlich die Einheit des Denkens eines Mannichfaltigen überhaupt zu bewirken. Der blofs transscendentale Gebrauch der Kategorien ist also in der That gar kein Gebrauch, und hat keinen bestimmten, oder auch nur, der Form nach, bestimmbaren Gegenstand (C. 304. ff. u. 313).

13. Unbeschränkter, allgemeiner Gebrauch (*usus illimitatus*); derjenige Gebrauch, da man die Anwendung von etwas, z. B. einer Vorstellung, oder dem Erkenntnifsvermögen, nicht auf gewisse Ge-

Digitized by Google

genſtände einſchränkt, ſondern ſie, ohne Unterſchied, von allen Gegenſtänden gebrauchen zu können meint. Wenn der Verſtand über Gegenſtände ohne Unterſchied, wenn ſie auch gar nicht in die Sinne fallen können, wie z. B. Gott, urtheilt, da uns doch dieſe Gegenſtände gar nicht gegeben ſind, ja vielleicht auf keinerlei Weiſe gegeben werden können; ſo iſt das ein unbeſchränkter Gebrauch des (reinen) Verſtandes (C. 88).

Gebrechlichkeit,

Schwachheit der menſchlichen Natur, des menſchlichen Herzens, *fragilitas*, *fragilité*, *fragilité de la chair*, *fragilité du coeur*. Die Schwäche des menſchlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt. Es iſt eine von drei verſchiedenen Stufen des Hanges zum Böſen in der menſchlichen Natur, nehmlich die unterſte, wenn man ſich das Zunehmen im Böſen als ein Hinaufſteigen vorſtellt. Es iſt nehmlich eine ſehr bekannte Erfahrung, daſs der Menſch, wenn er auch noch ſo ernſtliche Vorſätze im Guten faſst, dieſen Vorſätzen doch nicht immer getreu bleibt (R. 21).

2. Dieſe Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur iſt ſelbſt in der Klage eines Apoſtels (Röm. 7, 18) ausgedrückt: Wollen hab ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht; denn das Gute, das ich will, das thue ich nicht. u. ſ. w. Paulus will ſagen: ich nehme das Gute, das Geſetz in die Maxime meiner Willkühr auf; aber dieſes Geſetz, welches objectiv, d. i. in der Idee (*in theſi*), eine unüberwindliche Triebfeder iſt, iſt ſubjectiv (*in hypotheſi*), d. i. wenn die Maxime befolgt werden ſoll, in Vergleichung mit der ſinnlichen Triebfeder (der Neigung), die ſchwächere (R. 22).

3. Wegen dieſer Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur iſt die der Qualität nach vollkommene

Pflicht, ſich ſelbſt moraliſch vollkommen zu machen, eine dem Grade nach unvollkommene Pflicht. Diejenige Vollkommenheit nehmlich, zu welcher zwar das Streben, aber nicht das Erreichen derſelben, in dieſem Leben, Pflicht iſt, deren Befolgung alſo nur in continuirlichen Fortſchritten beſtehen kann, iſt, in Hinſicht auf das Object, d. i. die Idee, deren Ausführung man ſich zum Zweck machen ſoll, zwar enge und vollkommene; in Rückſicht aber auf das Subject, weite und nur unvollkommene Pflicht gegen ſich ſelbſt (T. 114).

4. Es giebt objectiv (in der Idee) nur Eine Tugend (als ſittliche Stärke der Maximen), ſubjectiv (in der That) aber eine Menge derſelben von heterogener Beſchaffenheit, worunter es unmöglich ſeyn ſollte, nicht auch irgend eine Untugend (ob ſie gleich eben jener wegen den Namen des Laſters nicht zu führen pflegen) aufzufinden. Da wir nun die Vollſtändigkeit oder den Mangel der Summe unſrer Tugenden nie hinreichend erkennen, weil dazu eine ganz vollkommene Selbſtkenntniſs nöthig ſeyn würde, welche unmöglich iſt; ſo folgt, daſs die Pflicht gegen uns ſelbſt, moraliſch vollkommen zu ſeyn, nur eine unvollkommene Pflicht ſeyn könne, d. i. eine ſolche, von der nicht angegeben werden kann, wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht iſt (hier moraliſch vollkommen zu werden) gewirkt werden ſoll (T. 114. f. u. 20).

Geck,

ſ. Laffe.

Gedankending,

Keines, *ens rationis, ratiocinantis.* Ein leerer Begriff; oder Begriff ohne Gegenſtand; ein bloſs durch den Begriff gedachter Gegenſtand; der Gegenſtand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anſchauung correſpondirt (C. 347.) ſ. Ding, 4, 1, β.

2. Das Gedankending ist zwar ein Unding, weil es keinen Gegenstand hat, von dem es der Begriff wäre; aber es giebt noch ein Unding im engeren Sinne des Worts, ein absolutes Unding, von dem sich das Gedankending sehr merklich unterscheidet. Dies ist der Gegenstand eines Begriffs, der sich selbst widerspricht (C. 348).

3. Das Gedankending darf nicht unter die (realen) Möglichkeiten, d. i. Dinge, welche existiren können, gezählt werden. Denn um sagen zu können, etwas kann existiren, müssen wir wissen, dass es mit allen Bedingungen der Erfahrung übereinstimmt, z. B. dass es in Zeit und Raum seyn, als Wirkung einer Ursache existiren u. s. w. kann. Ja selbst alles dieses ist noch nicht hinreichend, wenn der Gegenstand empirisch ist, sondern es gehört dazu noch, dass schon einmal die Erfahrung von einem solchen Gegenstande gemacht worden ist. Sonst ist das Ding blos Erdichtung, ob zwar der Begriff von demselben sich nicht selbst widerspricht, und es also logisch möglich ist, d. h. gedacht werden kann. Allein jenes absolute Unding, dessen Begriff sich selbst widerspricht, lässt sich nicht einmal denken; der Begriff desselben hebt sich selbst auf. Das Gedankending darf nicht unter die Möglichkeiten gezählt werden, allein dieses absolute Unding ist sogar der Möglichkeit entgegengesetzt. Beide aber sind leere Begriffe, d. i. solche, die keinen Gegenstand haben (C. 348).

4. Es ist z. B. ein solches Gedankending, wenn wir uns eine Idee machen von der ganzen Reihe aller künftigen Weltveränderungen. Wir können sehr wohl unsere Einbildungskraft aufbieten, und uns vermittelst derselben vorstellen, wie alle Wirkungen der jetzt in der Welt wirkenden Ursachen wiederum als Ursachen wirken und neue Wirkungen hervorbringen werden. Allein so gewiss es ist, dass die Vernunft einen beständigen Zurückgang von der Wirkung zur Ursache, und von dieser wieder zu ihrer Ursache, und so fort, nothwendig voraussetzt, und da-

durch den Verſtand nöthiget, bei keiner Erfahrungsurſache ſtehen zu bleiben, als wäre ſie die letzte und oberſte; ſo gewiſs iſt es doch, daſs nichts ſie nöthigt, abwärts von den Urſachen zu immer neuen Wirkungen ohne Ende fortzuſchreiten. Wir ſehen ja ſogar, daſs manche Reihen ganz abbrechen, z. B. manche Familien ausſterben. Wollen wir uns alſo die ganze Reihe aller künftigen Veränderungen in der Welt denken, ſo können wir nicht wiſſen, ob ſie ſo möglich iſt, wie wir ſie uns denken. Unſer Denken derſelben iſt überdem nicht nothwendig zur Möglichkeit der Erfahrung, wie die Urſachen in der aufſteigenden Reihe. Folglich iſt dieſe unſre Vorſtellung ein bloſses Gedankenſpiel, ein Gedankending; oder wir denken einen Gegenſtand, den wir nicht unter die Möglichkeiten zählen dürfen und unſre Begriffe ſind leer (C. 394.)

5. Kant erklärt die Ideen der reinen Vernunft für bloſs leere Gedankendinge, wenn nicht gezeigt werden kann, daſs ſie einen Gegenſtand haben, auf den ſie ſich beziehen. Man kann ſich nehmlich keines Begriffs *a priori* mit Sicherheit bedienen, ohne gezeigt zu haben, daſs er einen Gegenſtand hat. Von den Kategorien wird dieſes dadurch möglich, daſs man zeigen kann, daſs ſie es ſind, welche die Vorſtellung eines Gegenſtandes erſt möglich machen, ſo daſs es ohne ſie keinen Gegenſtand, weder in der Anſchauung, noch in der Gedankenvorſtellung, d. i. nicht einmal den Begriff von Etwas geben würde. Von den Ideen der reinen Vernunft, z. B. Gott, Freiheit, Unſterblichkeit, u. ſ. w. läſst ſich dieſes nun nicht zeigen. Sie würden folglich gar keine objective Gültigkeit haben, d. i. ſich gar nicht auf Etwas auſser uns beziehen, und zu gar keiner Erkenntniſs zu gebrauchen ſeyn; aber es kann von ihnen gezeigt werden, daſs ſie dazu dienen, Einheit und Vollſtändigkeit in die Erfahrungserkenntniſs zu bringen, und den Verſtand ohne Unterlaſs anzutreiben, in ſeinen Nachforſchungen nirgends ſtehen zu bleiben. Und in ſo ferne ſind nun die Ideen der Vernunft keine bloſs leeren Gedankendinge, ſondern nothwendige Regulative zu unſerm Fortgange in der Erkenntniſs. Die praktiſche Vernunft giebt aber jenen als Beiſpiele an-

Digitized by Google

geführten Ideen ſogar objective Gültigkeit, indem die Befolgung des Moralgeſetzes die Gegenſtände derſelben nothwendig als vorhanden vorausſetzt, und dadurch bekommen dieſe Ideen nicht nur reale Möglichkeit, ſondern auch, obwohl nicht erkennbare (und nicht zum Erkennen dienende) reale Wirklichkeit (C. 697).

Gedankenform,

forma rationis. Diejenigen aus dem Verſtande ſelbſt, bei ſeinem Geſchäfte zu denken, das iſt gegebene Vorſtellungen mit einander zu verknüpfen, entſpringenden Begriffe, welche dieſe Verknüpfung der Merkmale zu einem Begriffe möglich machen, und ſo dem Gedanken die Form geben, oder das, was gedacht wird, ordnen. Die Kategorien ſind ſolche Gedankenformen, und eben das für die Begriffe, was die Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, für die Anſchauungen ſind. Eine ſolche Gedankenform iſt z. B. der Begriff der Gröſse, denn alles, was gedacht wird, muſs als eine Gröſse gedacht werden, d. i. das Gedachte muſs unter andern auch jederzeit durch den Begriff, daſs es eine Gröſse hat, gedacht werden (P. 246).

Gedankenſpiel,

luſus ingenii. Das wechſelnde freie Spiel der Empfindungen, die uns der Wechſel der Vorſtellungen verurſacht, ohne daſs es weiter eine Abſicht zum Grunde hat. Der Wechſel der Vorſtellungen, welche nach und nach die Urtheilskraft beſchäftigen, belebt das Gemüth. Ein ſolches Spiel mit äſthetiſchen Ideen, oder auch Verſtandesvorſtellungen, die bloſs durch ihren Wechſel und dennoch lebhaft vergnügen können, giebt Stoff zum Lachen. Die Belebung des Gemüths durch dieſes Spiel iſt bloſs cörperlich, ob ſie gleich von Ideen des Gemüths erregt wird, und das Gefühl der Geſundheit, durch eine dem Gedankenſpiele correſpondirende Bewegung der Eingeweide, macht das ganze Vergnügen einer aufgeweckten Geſellſchaft aus (U. 223, f.).

Digitized by Google

2. Nicht alſo die Beurtheilung der Harmonie in wizzigen Einfällen, ſondern das beförderte Lebensgeſchäft im Cörper macht das Vergnügen im Gedankenſpiel aus. Im Scherze (der eher zur angenehmen als ſchönen Kunſt gezählt zu werden verdient) hebt das Spiel von Gedanken an, die insgeſammt auch den Cörper beſchäftigen, ſo fern ſie ſich ſinnlich ausdrücken wollen. Indem nun der Verſtand das Erwartete in dieſer Darſtellung nicht findet und plötzlich nachläſst, ſo fühlt man die Wirkung dieſer Nachlaſſung im Cörper durch die Schweigung der Organen, welches auf die Geſundheit einen wohlthätigen Einfluſs hat (U. 224. f.).

3. Was ein lebhaftes, erſchütterndes Lachen erregen ſoll, muſs etwas Widerſinniges haben (woran alſo der Verſtand an ſich ſelbſt kein Wohlgefallen finden kann). Das Lachen iſt ein Affect aus der plötzlichen Verwandlung einer geſpannten Erwartung in nichts. Dieſe Verwandlung erfreuet auf einen Augenblick ſehr lebhaft. Da ſie nun für den Verſtand gewiſs nicht erfreulich ſeyn kann; ſo muſs die Urſache des Erfreuens in dem Einfluſſe der Vorſtellung auf den Cörper und deſſen Wechſelwirkung auf das Gemüth beſtehen, d. i. darin, daſs das bloſse Spiel der Vorſtellungen ein Gleichgewicht der Lebenskräfte im Cörper hervorbringt (U. 225. M. II, 726).

4. Die geſpannte Erwartung muſs aber nicht in das Gegentheil eines erwarteten Gegenſtandes übergehen, denn das iſt immer Etwas und kann öfters betrüben, ſondern ſie muſs in Nichts verwandelt werden (M. II, 727. U. 226).

5. Merkwürdig iſt, daſs in allen ſolchen Fällen der Spaſs immer etwas in ſich enthalten muſs, was auf einen Augenblick täuſchen kann. Der Schein verſchwindet dann in Nichts. Das Gemüth aber ſieht alsdann wieder zurück, um es mit ihm noch einmal zu verſuchen, und wird ſo durch ſchnell hinter einander folgende Anſpannung und Abſpannung hin und zurück geſchnellt und

Digitized by Google

in Schwankung geſetzt. Nun geſchah der Abſprung von dem, was gleichſam die Saite anzog, plötzlich (nicht durch ein allmähliges Nachlaſſen). Daher muſs dieſe Schwankung eine Gemüthsbewegung und mit ihr harmonirende inwendige cörperliche Bewegung verurſachen, die unwillkührlich fortdauert. Sie bringt daher Ermüdung, aber auch Aufheiterung hervor. Dies ſind aber die Wirkungen einer Motion, welche zur Geſundheit gereicht. Eine Motion iſt nehmlich eine ſolche Bewegung des Cörpers, welche dadurch, daſs ſie ermüdet und aufheitert zugleich, ein gewiſſes Gleichgewicht der Lebenskräfte hervorbringt, und dadurch die Geſundheit befördert (U. 227. M. II, 728).

6. Man nimmt mit Recht an, daſs mit allen unſern Gedanken zugleich irgend eine Bewegung in den Organen des Cörpers harmoniſch verbunden ſei. Daher muſs aber auch jener plötzlichen Verſetzung des Gemüths bald in den einen bald in den andern Standpunct eine wechſelſeitige Anſpannung und Loslaſſung der elaſtiſchen Theile unſerer Eingeweide correſpondiren (gleich derjenigen, welche kitzliche Leute fühlen), die ſie dem Zwerchfell mittheilt. Die Lunge ſtöſst dabei die Luft mit ſchnell einander folgenden Abſätzen aus, und bewirkt ſo eine der Geſundheit zuträgliche Bewegung, welche allein, und nicht das, was im Gemüthe vorgeht, die eigentliche Urſache des Vergnügens an einem im Grunde leeren Gedanken iſt. Voltaire hätte zu den zwei Dingen, die uns der Himmel zum Gegengewicht gegen die vielen Mühſeligkeiten des Lebens gegeben hat, (der Hoffnung und dem Schlaf) noch das Lachen rechnen können. Allein die Mittel, es bei Vernünftigen zu erregen, Witz und Originalität der Laune, ſind ſelten (U. 227. f. M. II, 729).

7. Man kann alſo dem Epikur wohl einräumen, daſs alles Vergnügen animaliſche d. i. cörperliche Empfindung ſei, wenn es gleich durch äſthätiſche Ideen erweckende Begriffe verurſacht wird. Hierdurch thut man dem geiſtigen Gefühl der Achtung für mo-

raliſche Ideen, welches eine Selbſtſchätzung (der Menſchheit in uns, und kein Vergnügen) iſt, ja ſelbſt nicht einmal dem minder edlen Gefühl des Geſchmacks, nicht im mindeſten Abbruch. Das Gefühl der Achtung für moraliſche Ideen erhebt uns ſelbſt über das Bedürfniſs des Vergnügens, und macht, daſs wir daſſelbe, aus Pflicht, ausſchlagen (U. 228. M. II, 730).

8. Die Naivetät, die der Ausbruch der der Menſchheit urſprünglich natürlichen Aufrichtigkeit wider die zur andern Natur gewordene Verſtellungskunſt iſt, erregt ein Gefühl, das aus dem Gefühl der Achtung und dem Gefühl des Vergnügens zuſammengeſetzt iſt. Die Einfalt, die es noch nicht verſteht, ſich zu verſtellen, macht uns zu lachen. Aber man freuet ſich doch auch über die Einfalt der Natur, die jener Kunſt, ſich zu verſtellen, hier einen Querſtrich ſpielt. Man erwartete die alltägliche Sitte der gekünſtelten und auf den ſchönen Schein vorſichtig angelegten Aeuſſerung; und ſiehe! es iſt die unverdorbene ſchuldloſe Natur, die man erblickt, ohne daſs der ſie zeigen wollte, an dem wir ſie erblicken (U. 228. f. M. II, 731.).

9. Man ſiehet bei der Naivetät den ſchönen Schein, der gewöhnlich in unſerm Urtheile ſehr viel bedeutet, plötzlich in Nichts verwandelt. Auch wird dadurch gleichſam der Schalk in uns ſelbſt bloſsgeſtellt, indem wir an einem Andern den Mangel unſrer Verſtellungskunſt erblicken. Dies beides bringt nun in uns eine Bewegung des Gemüths nach zwei entgegengeſetzten Richtungen hervor; indem das Gemüth immer wieder den ſchönen Schein unſrer eignen Verſtellungskunſt zu finden ſucht, und nichts findet, wodurch eine Gemüthsbewegung entſteht, die zugleich den Cörper heilſam ſchüttelt. Daſs aber etwas, was unendlich beſſer als alle angenommene Sitte iſt, die Lauterkeit der Denkungsart, wenigſtens die Anlage dazu, doch nicht ganz in der menſchlichen Natur erloſchen iſt, miſcht Ernſt und Hochſchätzung in dieſes Spiel der Urtheilskraft. Weil es aber nur eine auf kurze Zeit ſich hervorthuende Erſcheinung iſt, ſo mengt ſich zugleich ein Bedauern

Digitized by Google

darunter, das ſich als Spiel mit einem ſolchen gutherzigen Lachen ſehr wohl vereinigen läſst (U. 229).

10. Daher iſt nun eine Kunſt naiv zu ſeyn ein Widerſpruch. Es iſt aber wohl möglich, die Naivetät in einer erdichteten Perſon vorzuſtellen. Das iſt eine ſchöne, allein auch eine ſeltene Kunſt. Mit der Naivetät muſs übrigens die offenherzige Einfalt nicht verwechſelt werden. Dieſe beſtehet darin, daſs ſich Jemand auf die Kunſt des Umgangs nicht verſteht. Daher ſieht man noch die unverkünſtelte Natur. Man muſs hier den Unterſchied wohl darin ſuchen, daſs bei der Naivetät der Menſch in der Kunſt zu ſcheinen nicht unwiſſend iſt, allein die ſchuldloſe, unverdorbene Natur wider die Verſtellungskunſt ihre Rechte behauptet; daſs hingegen bei der offenherzigen Einfalt bloſs Unwiſſenheit in der Kunſt zu ſcheinen zum Grunde liegt. In der Critik der Urtheilskraft unterſcheidet Kant beides ſehr ſcharfſinnig von einander; in der Anthropologie in pragmatiſcher Hinſicht (A. 12) nennt er noch die offenherzige Einfalt Naivetät, ein Beweis, daſs die letztere Stelle eher geſchrieben iſt als die Critik der Urtheilskraft.

11. Die launigte Manier kann auch zu dem gezählt werden, was aufmunternd iſt, ſ. Laune. Ihre Wirkung iſt mit dem Vergnügen aus dem Lachen nahe verwandt, und ſie ſelbſt gehört zur Originalität des Geiſtes. Sie kann aber eben nicht zum Talent der ſchönen Kunſt gezählt werden. Nach Kant bedeutet Laune im guten Verſtande das Talent, ſich willkührlich in eine Gemüthsdiſpoſition verſetzen zu können, in der alle Dinge ganz anders als gewöhnlich, ſogar umgekehrt, und doch gewiſſen Vernunftprincipien in einer ſolchen Gemüthsſtimmung gemäſs, beurtheilt werden. Wer ſolchen Veränderungen unwillkührlich unterworfen iſt, der iſt launiſch; wer ſie aber willkührlich und zweckmäſsig (zum Behuf einer lebhaften Darſtellung vermittelſt eines Lachen erregenden Contraſtes) anzunehmen vermag, der und ſein Vortrag heiſst launigt. Dieſe

Manier gehört aber mehr zur angenehmen als zur ſchönen Kunſt. Denn der Gegenſtand der ſchönen Kunſt muſs immer einige Würde an ſich zeigen, und erfordert daher einen gewiſſen Ernſt in der Darſtellung. Man findet in der Neuen Bibliothek der ſchönen Wiſſenſchaften, B. 61, 1 St. II. S. 51. eine Abhandlung: über die Laune, das Eigenthümliche des Engliſchen *humour*, und die Frage: ob Xenophon unter die launigen Schriftſteller gehöre, von Garve (U. 230. M. II, 732).

Gefühl,

der Luſt und Unluſt, *ſenſus*. Die Empfänglichkeit (Receptivität) des Subjects, durch gewiſſe Vorſtellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zuſtandes dieſer Vorſtellungen beſtimmt zu werden. Man könnte dieſe Empfänglichkeit den inwendigen Sinn (*ſenſus interior*) nennen, den man aber wohl von dem innern Sinn (*ſenſus internus*) unterſcheiden muſs, welcher letztere die Empfänglichkeit des Subjects iſt, durchs Gemüth afficirt zu werden, oder empiriſche Anſchauungen unſers innern Zuſtandes wahrzunehmen. Das Gefühl der Luſt und Unluſt beſtimmt dagegen das Subject, in dem Zuſtande zu bleiben, in den ihn ſeine Vorſtellungen verſetzen, oder ihn zu verlaſſen. In dem erſten Fall heiſst die Wirkung der Vorſtellungen auf das Subject auch das Gefühl der Luſt, im letztern Fall hingegen das Gefühl der Unluſt. Wir unterſcheiden hier alſo das Gefühl, als Fähigkeit oder Empfänglichkeit, von dem Gefühl, als Wirkung der Vorſtellung, und dieſe Wirkung iſt es, die mich beſtimmt, mich in dem Zuſtande ſolcher Vorſtellungen zu erhalten (A. 46). Man kann auch die Gefühlsfähigkeit erklären durch die Empfänglichkeit der Luſt und Unluſt (K. I.) Sie iſt nehmlich diejenige Eigenſchaft des Subjects, in Beziehung auf welche die Erfahrung, welche Vorſtellung mit Luſt, und welche mit Unluſt begleitet ſei, allein angeſtellt werden kann (P. 102).

Digitized by Google

Man nennt aber die Fähigkeit, Luſt oder Unluſt bei einer Vorſtellung zu haben, darum Gefühl, weil beides das bloſs Subjective im Verhältniſſe unſrer Vorſtellung (d. i. bloſs etwas, was in dem iſt, der ſich etwas vorſtellt), und gar keine Beziehung auf ein Object zum möglichen Erkenntniſſe deſſelben (nicht einmal dem Erkenntniſſe unſeres Zuſtandes) enthält. Das Gefühl als Fähigkeit muſs auch von der Empfindungsfähigkeit, d. i. von dem Sinn wohl unterſchieden werden. Der Sinn iſt diejenige Fähigkeit, durch welche das Subject ſolcher Vorſtellungen empfänglich iſt, die auf einen Gegenſtand, zum Erkenntniſſe deſſelben der Materie nach, bezogen werden können. Das Gefühl iſt hingegen diejenige Fähigkeit, durch welche das Subject ſolcher Wirkungen der Vorſtellungen empfänglich iſt, die bloſs ſubjectiv ſind, und gar kein Erkenntniſsſtück des Gegenſtandes werden können; weil ſie bloſs die Beziehung der Vorſtellungen auf das Subject und nichs zur Erkenntniſs des Objects Brauchbares enthalten. Empfindungen haben immer etwas an ſich, was ſie auch durch die Beſchaffenheit des Subjects erhalten, z. B. die Empfindung des Rothen, des Süſsen, des Mistons hängt von der Beſchaffenheit unſres Geſichts, Geſchmacks, Gehörs ab. Könnte z. B. unſer Auge die Anzahl der Schwingungen des Lichts, die zur Empfindung der rothen Farbe gehören, nicht von der unterſcheiden, die zur grünen Farbe gehören, ſo hätten wir keine Empfindung von dem Unterſchiede beider Farben, oder würden roth und grün für einerlei Farbe halten. Indeſſen können wir doch dieſe Farben, Geſchmacksempfindungen und Töne auf einen Gegenſtand beziehen und dieſen dadurch erkennen. Wir können ſagen, der Apfel iſt roth, er ſchmeckt ſüſs, die Harfe iſt verſtimmt. Die Luſt oder Unluſt aber am Rothen, Süſsen, Mistone, u. ſ. w. drückt ſchlechterdings nichts am Objecte, ſondern lediglich etwas im Subjecte aus. Der ſüſse Apfel iſt angenehm, heiſst, ich fühle Luſt, wenn ich ihn eſſe, das iſt ſchlechterdings nichts im Apfel, ſondern etwas in mir; obwohl das Eſſen des ſüſsen Apfels die Vorſtellung iſt, die mich beſtimmt, mich in dem Zuſtande dieſer Vorſtellungen, nehmlich ſüſse Aepfel zu eſſen, zu erhalten (K. II.). Das

Digitized by Google

Gefühl als Empfänglichkeit gehört dem innern Sinne an, oder die Gefühle, als Wirkungen unſerer Vorſtellungen, werden durch denſelben allein wahrgenommen. Daher Kant auch dieſe Empfänglichkeit der Gefühle einen Sinn nennt, der in dem innern Sinne iſt, oder einen inwendigen Sinn (P. 102.).

2. Das Gefühl der Luſt oder Unluſt, in objectiver Bedeutung, oder nicht als Receptivität, ſondern als Wirkung in dem Subject, iſt entweder

I. die ſinnliche Luſt und Unluſt; oder

II. die intellectuelle Luſt und Unluſt.

Die ſinnliche Luſt und Unluſt iſt entweder

A. die Luſt und Unluſt durch den Sinn, d. i. diejenige, die durch ſinnliche Vorſtellungen gewirkt wird, oder das Vergnügen und der Schmerz; oder

B. die Luſt und Unluſt durch die Einbildungskraft, oder die contemplative Luſt oder Unluſt, ein unthätiges Wohlgefallen oder Misfallen, oder der Geſchmack.

Die intellectuelle Luſt und Unluſt, oder diejenige, die durch intellectuelle Vorſtellungen gewirkt wird, iſt entweder

A. die Luſt und Unluſt durch Begriffe, welche ſich darſtellen laſſen; oder

A. die Luſt und Unluſt durch Ideen, die nie in der Erfahrung erreicht werden, und ſich daher auch nicht darſtellen laſſen.

Man kann nun, nach dieſer Eintheilung, die vier angegebenen Arten von Gefühlen durchgehen, und jedes näher betrachten, um es genauer kennen zu lernen. Es iſt zu bewundern, wie Kant auch dieſen Gegenſtand, eben

Digitized by Google

so original als richtig, untersucht und aufs Reine gebracht hat (A. 168).

3. I. Von der sinnlichen Lust und Unlust, und zwar

A. Vom Gefühl für das Angenehme (und das Unangenehme) oder der sinnlichen Lust in der Empfindung eines Gegenstandes. Vergnügen ist eine Lust durch den Sinn, und was diesen belustigt, heisst angenehm. Schmerz ist die Unlust durch den Sinn, und was den Schmerz hervorbringt, ist unangenehm. Beide sind einander als Widerspiel (*contrarie* s. *realiter oppositum*, wie + und —, d. i. solche Grösen, die, wenn sie gleich sind, zusammen o geben, z. B. wie 6 Thaler Vermögen und 6 Thaler Schulden) entgegengesetzt (A. 168. f.)

4. Man kann diese Gefühle auch durch die Wirkung erklären, die die Empfindung unsers Zustandes auf unser Gemüth macht. Was unmittelbar, durch den Sinn, mich antreibt, meinen Zustand zu verlassen, aus ihm herauszugehen, ist mir unangenehm, und ist es mit Bewusstseyn verbunden, so sagt man, es schmerzt mich, oder macht mir Misvergnügen. Was eben so unmittelbar mich antreibt, meinen Zustand zu erhalten, in ihm zu bleiben, ist mir angenehm, und ist es mit Bewusstseyn verbunden, so sagt man, es vergnügt mich (A. 169). Als Affect heisst das Vergnügen Freude, und das Misvergnügen Traurigkeit (A. 208).

5. Wir werden unaufhaltsam im Strome der Zeit und dem damit verbundenen Wechsel der Empfindungen fortgeführt. Das Verlassen des einen Zeitpuncts und das Eintreten in den folgenden Zeitpunct ist zwar ein und derselbe Act, nehmlich des Wechsels; allein in unserem Gedanken, und in dem Bewusstseyn dieses Wechsels, ist doch eine Zeitfolge, gemäs dem Verhältnisse, das alle Folge in den Gegenständen der Erfahrung nothwendig macht, dem Verhältnisse der Ursache und Wirkung. Es fragt sich nun: was in uns die Empfindung des Vergnü-

Digitized by Google

gens erwecke? ist es das Bewufstseyn des Verlassens des gegenwärtigen Zustandes, oder der Prospect des Eintretens in einen künftigen? Im erstern Fall ist das Vergnügen nichts andres als Aufhebung eines Schmerzes und etwas Negatives, im zweiten würde es Vorempfindung einer Annehmlichkeit, also Vermehrung des Zustandes der Lust, mithin etwas Positives seyn (A. 169).

6. Dafs das erstere allein statt finden werde, läfst sich schon im Voraus errathen; denn die Zeit schleppt uns vom Gegenwärtigen zum Künftigen, nicht umgekehrt. Wir werden zuerst genöthigt, aus dem gegenwärtigen Zustande heraus zu gehen. Es ist dabei unbestimmt, in welchen andern Zustand wir treten werden; allein schon das, dafs es doch ein anderer Zustand ist, kann allein schon die Ursache des angenehmen Gefühls seyn (A. 169.)

7. Vergnügen ist das Gefühl der Beförderung des Lebens; Schmerz, das Gefühl eines Hindernisses des Lebens. Das Leben des Thieres aber ist, wie auch schon die Aerzte angemerkt haben, ein continuirliches Spiel des Antagonismus von Vergnügen und Schmerz. Das heifst, beide sind zu einem gemeinschaftlichen Zweck, der Erhaltung des Lebens und der Gesundheit des Menschen, mit einander vereinigt, sind aber dennoch immer mit einander im Streit (A. 170).

8. Also mufs vor jedem Vergnügen der Schmerz vorhergehen; der Schmerz ist immer das erste, weil das Hinderniss des Lebens weggeräumt werden mufs, wodurch eben das Gefühl der Beförderung des Lebens (das Vergnügen) entsteht. Wäre gar kein Schmerz, so würde das Vergnügen nicht in der Wegräumung des Schmerzes, sondern in der positiven Vermehrung der Lust bestehen. Dann würde aber endlich die Lebenskraft, durch diese continuirliche Beförderung derselben, einen Grad erreichen, der einen schnellen Tod vor Freude verursachen müfste (A. 170).

9. Man kann endlich auch nicht das Gefühl

Digitized by Google

des Vergnügens unmittelbar nach einem andern Gefühl des Vergnügens haben. Zwiſchen beiden Gefühlen des Vergnügens muſs ſich jederzeit der Schmerz einfinden. Es ſind kleine Hemmungen der Lebenskraft, mit dazwiſchen gemengten Beförderungen derſelben, welche den Zuſtand der Geſundheit ausmachen, den wir irrigerweiſe für ein continuirlich gefühltes Wohlſeyn halten. Dieſer Zuſtand beſteht eigentlich aus ruckweiſe einander folgenden angenehmen Gefühlen, mit immer dazwiſchen eintretendem Schmerz. Der Schmerz iſt der Stachel der Thätigkeit, und in dieſem fühlen wir allererſt unſer Leben; ohne dieſen würde Lebloſigkeit eintreten (A. 170).

10. Vergehen die Schmerzen langſam, ſo haben ſie kein lebhaftes Vergnügen zur Folge, weil der Uebergang von dem Schmerz zum Vergnügen durch zu viele Grade gehet, die von einander nur ganz unmerklich unterſchieden ſind; indem dann der Uebergang, auch den Graden nach, continuirlich und nicht ruckweiſe geſchieht. So verſchwinden die Schmerzen der Krankheit allmählig, von der man langſam geneſet. Die Geneſung kann uns daher alsdann kein groſses Vergnügen machen, weil ein Theil des Schmerzes nach dem andern, und jeder ganz unmerklich verſchwindet. Der langſame Wiedererwerb eines Capitals kann uns ebenfalls kein lebhaftes Vergnügen machen, denn erſt allmählig verſchwindet der Schmerz über den erlittenen Verluſt, und der Schmerz wird zwar immer kleiner, aber in ſolchen Graden, die ſich unmerklich von einander unterſcheiden (A. 171).

11. Erläuterung durch Beiſpiele. Warum iſt das Spiel, vornehmlich um Geld, ſo anziehend? Warum iſt es die beſte Zerſtreuung und Erholung nach einer langen Anſtrengung der Gedanken, wenn es nicht gar zu eigennützig iſt; denn durch Nichtsthun erholt man ſich nicht? Warum ſchmeckt und bekommt die Abendmalzeit nach demſelben beſſer? Weil es der Zuſtand eines unabläſſig wechſelnden Fürchtens und Hoffens iſt. — Von den Schauſpielen gilt daſſelbe. Wodurch ſind Schauſpiele ſo anlockend?

Weil in allen gewiſſe Schwierigkeiten, Aengſtlichkeit und Verlegenheit, mit Hoffnung und Freude abwechſeln. — Warum ſchlieſst ein Liebesroman mit der Trauung, und warum iſt ein von der Hand eines Stümpers ihm angehängter Supplementband, der den Roman noch in der Ehe fortſetzt, abgeſchmackt? Weil das Ende der Liebesſchmerzen zugleich das Ende der Liebe (verſteht ſich mit Affect) iſt. Arbeit iſt die beſte Art ſein Leben zu genieſsen, weil die auf die beſchwerliche Beſchäftigung folgende Ruhe zur fühlbaren Luſt (dem Frohſeyn) wird. Der Gebrauch des Tobaks iſt zunächſt mit einer unangenehmen Empfindung verbunden, indem aber die Natur dieſen Schmerz (durch Abſonderung eines Schleims des Gaumens oder der Naſe) augenblicklich aufhebt, unterhält und erweckt er immer wieder aufs neue Empfindungen und ſelbſt Gedanken. Wen endlich auch kein poſitiver Schmerz zur Thätigkeit reitzt, den wird die Langeweile, als Leere an Empfindung, oft dermaſsen afficiren, daſs er eher etwas zu ſeinem Schaden, als gar nichts zu thun, ſich angetrieben fühlt (A. 171. f.).

12. Von der Langenweile und dem Kurzweil. Es muſs alſo eben ſo oft ein Schmerz wiederkommen, als man ſein Leben fühlen oder ſich vergnügen ſoll, denn beides iſt nichts anders, als ſich getrieben fühlen, aus dem gegenwärtigen Zuſtande herauszugehen. Hieraus erklärt ſich auch die ängſtliche Beſchwerlichkeit der Langenweile für alle cultivirte Menſchen, die ein Stachel der Thätigkeit iſt, der immer einen Schmerz bei ſich führt (A. 194).

13. Daraus erklärt ſich auch, warum Zeitverkürzungen mit Vergnügungen für einerlei genommen werden; weil wir uns deſto erquickter fühlen, je ſchneller wir über die Zeit wegkommen. Daher ſagt eine Geſellſchaft, die ſich auf einer Luſtreiſe im Wagen drei Stunden lang mit Geſprächen wohl unterhalten hat: wo iſt die Zeit geblieben? Man würde im Gegentheil wie billig jeden Verluſt der Zeit bedauern, wenn die Aufmerkſamkeit auf die Zeit nicht Aufmerkſamkeit auf einen Schmerz, über den wir

Digitized by Google

weg zu kommen uns beſtreben, ſondern auf ein Vergnügen wäre, deſſen Fortdauer wir nothwendig wünſchen würden. Man nennt Unterredungen, die wenig Wechſel der Vorſtellungen enthalten, langweilig, eben hiermit auch beſchwerlich; und ein kurzweiliger Mann wird, wenn gleich nicht für einen wichtigen, doch für einen angenehmen Mann gehalten, der gleich aller Mitgäſte Geſichter erheitert, ſo bald er nur ins Zimmer tritt. Wie wäre dieſes möglich, wenn nicht die Langeweile eine Beſchwerde wäre, deren Wegſchaffung ein Frohſeyn bewirkt.

14. Aber wie iſt das Phänomen zu erklären, daſs ein Menſch, der ſich den gröſsten Theil ſeines Lebens hindurch mit Langeweile gequält hat, ſo daſs ihm jeder Tag lang war, doch am Ende des Lebens über Kürze des Lebens klagt? Die Urſache hiervon iſt in einer Analogie mit einer ähnlichen Beobachtung zu ſuchen. Wenn man einen Weg durchreiſet, der von Gegenſtänden leer iſt, ſo fühlt man Langeweile, hat man ihn aber geendigt, ſo dünkt einem doch die darauf zugebrachte Zeit kürzer, als ſie wirklich nach der Uhr iſt, weil man ſich nur wenige Gegenſtände geſehen zu haben erinnert, und daher die Einbildungskraft den Weg ſchneller zurücklaufen kann, folglich die beiden Enden des Weges näher zuſammenrücken, als ſie in der Wirklichkeit ſind. Es wirkt alſo hier dieſelbe Urſache auf unſer Urtheil, und erregt einen Schein, als bei dem Monde, der uns weit näher ſcheint, wenn wir ihn am Himmel über uns erblicken, als wenn er eben erſt aufgegangen iſt. Denn im erſtern Fall ſehen wir nichts weiter zwiſchen ihm und uns als etwa Wolken; im letztern Fall aber alle die Gegenſtände, die zwiſchen dem (ſcheinbaren) Horizonte, in dem uns der Mond zu ſeyn ſcheint, und unſerm Auge auf der Erde liegen. — Das einzige Mittel alſo ſeines Lebens froh und dabei doch auch Lebensſatt zu werden, iſt das Ausfüllen der Zeit durch planmäſsig fortſchreitende Beſchäftigungen. „Je mehr du gedacht, je mehr du gethan haſt, deſto länger haſt du (ſelbſt in deiner eigenen Einbildung) gelebt.“ — Ein ſolcher Beſchluſs des Lebens geſchieht nun mit Zufriedenheit (A. 175.).

15. Die Zufriedenheit (*acquieſcentia*) aber während dem Leben iſt dem Menſchen unerreichbar, ſowohl in moraliſcher, als in pragmatiſcher Hinſicht. Nie iſt der Menſch mit ſich ſelbſt, in Anſehung ſeines Wohlverhaltens, zufrieden; nie mit ſeinem Wohlbefinden, was er ſich durch Geſchicklichkeit und Klugheit zu verſchaffen denkt. Gegen eine ſolche Zufriedenheit iſt der Schmerz, den die Natur zum Stachel der Thätigkeit in den Menſchen gelegt hat, und dem er nicht entgehen kann, damit er immer zum Beſſern fortſchreite. Die Zufriedenheit des Menſchen im letzten Augenblicke des Lebens mit dem letzten Abſchnitte deſſelben iſt nur comparativ ſo zu nennen. Er vergleicht nehmlich dann ſein Loos mit dem Looſe Anderer, oder auch mit ſeinem ehemaligen Looſe; nie aber iſt die Zufriedenheit rein und vollſtändig. Die abſolute Zufriedenheit wäre thatloſe Ruhe und Stillſtand der Triebfedern; eine ſolche aber kann eben ſo wenig mit dem intellectuellen Leben des Menſchen zuſammen beſtehen, als der Stillſtand des Herzens in einem thieriſchen Cörper, auf den unvermeidlich der Tod folgt, wenn nicht (durch den Schmerz) ein neuer Anreiz ergeht (A. 175.).

16. Die Affecten, als Gefühle der Luſt und Unluſt, welche die Schranken der innern Freiheit im Menſchen überſchreiten, gehören auch hieher, da ſie aber mit den Leidenſchaften in naher Verwandſchaft ſtehen, ſo kann man von ihnen dieſen Artikel nachſehen (A. 176.).

17. Das verſchrieene Wolluſtprincip des Epikur, was eigentlich das ſtets fröhliche Herz des Weiſen bedeuten ſollte, iſt eine Wirkung von Grundſätzen; es iſt aber mehrentheils eine Temperamentseigenſchaft, habituell zur Fröhlichkeit geſtimmt zu ſeyn. — Wer ſich weder erfreuet noch betrübt, der iſt gleichmüthig, und von dem gegen die Zufälle des Lebens Gleichgültigen (d. i. der ein ſtumpfes Gefühl hat) ſehr unterſchieden. — Die Gleichmüthigkeit iſt auch nicht die launiſche Sinnesart (vermuthlich hat ſie anfänglich lunatiſch geheiſ-

Digitized by Google

ſen). Ein launiſcher Menſch iſt derjenige, der eine Dispoſition zu Anwandlungen zur Freude oder Traurigkeit hat, von denen er ſich ſelbſt keinen Grund angeben kann, und die vornehmlich dem Hypochondriſten anhängt, der bald ausgelaſſen luſtig iſt, bald trübſinnig da ſitzt. Das launigte Talent (eines Buttler*) oder Sterne**)) iſt aber davon ganz unterſchieden. Denn dieſes beſteht darin, daſs der witzige Kopf den Gegenſtänden abſichtlich eine verkehrte Stellung giebt. Sie ſtehen in ſeiner Darſtellung gleichſam auf dem Kopfe, und er macht dadurch mit ſchalkhafter Einfalt dem Zuhörer oder Leſer das Vergnügen, ſie ſelbſt zurecht zu ſtellen. — Die Empfindſamkeit iſt ein Vermögen und eine Stärke, den Zuſtand ſowohl der Luſt als Unluſt zuzulaſſen, oder auch vom Gemüth abzuhalten, und hat alſo eine Wahl. Empfindelei iſt hingegen eine Schwäche, ſich auch wider Willen afficiren zu laſſen, durch Theilnehmung an Anderer Zuſtande, die gleichſam auf dem Organ des Empfindelnden nach Belieben ſpielen können. Die Empfindſamkeit iſt männlich. Von dem Manne, der ſo viel feines Gefühl hat, als nöthig iſt, um die Empfindung Anderer nicht nach ſeiner Stärke, ſondern ihrer Schwäche zu beurtheilen, kann man allein erwarten, daſs er einem Weibe oder Kinde Beſchwerlichkeiten oder Schmerz erſparen könne und werde. Die Zartheit ſeiner Empfindung iſt zur Groſsmuth nothwendig. Dagegen iſt die thatleere Theilnehmung ſeines Gefühls, ſympathetiſch zu Anderer Gefühlen das ſeine mittönen, und ſich ſo bloſs leidend afficiren zu laſſen, läppiſch und kindiſch. Gute Laune ſollte es daher ſelbſt bei der Frömmigkeit, ſelbſt bei beſchwerlicher aber nothwendiger Arbeit, ſelbſt im Sterben geben; denn alles dieſes verliert ſeinen Werth dadurch, daſs es in ſchlimmer und mürriſcher Stimmung begangen und erlitten wird.

---

*) In ſeinem Hudibras.

**) In ſeinem Triſtram Shandy, und den Empfindſamen Reiſen, die er unter dem Namen Yorik herausgab.

18. Der Schmerz, über dem man vorſetzlich als einem, der nie anders als mit dem Leben aufhören ſoll, brütet, wird durch die Redensart ausgedrückt, man zieht ſich etwas (ein Uebel) zu Gemüthe. Man muſs ſich aber nichts zu Gemüthe ziehen. Alles, was ſich nicht ändern läſst, muſs man aus dem Sinne ſchlagen; weil es Unſinn iſt, das Geſchehene ungeſchehen machen zu wollen. Sich beſſern, geht wohl an, und iſt auch Pflicht. Aber noch beſſern zu wollen, was ſchon auſser meiner Gewalt iſt, wäre ungereimt.

19. Daſs man aber den feſten Vorſatz faſst, ſich einen guten Rath oder eine Lehre angelegen ſeyn zu laſſen, heiſst, ihn zu Herzen nehmen, und iſt eine überlegte Gedankenrichtung, ſeinen Willen mit genugſam ſtarkem Gefühl zur Ausübung deſſelben zu verknüpfen. Einen beſſern Lebenswandel aber durch die Buſse der Selbſtpeinigung erſetzen zu wollen, iſt rein verlohrne Mühe, und hat noch wohl die ſchlimme Folge, bloſs durch dieſe Reue ſein Schuldenregiſter für getilgt zu halten, und ſo ſich die Beſtrebung zum Beſſeren zu erſparen, die vernünftigerweiſe jetzt noch verdoppelt werden ſollte (A. 178.).

20. Die eine Art ſich zu vergnügen iſt zugleich Cultur; nehmlich Vergröſserung der Fähigkeit, noch mehr Vergnügen dieſer Art zu genieſsen, dergleichen das Vergnügen an den ſchönen Künſten und Wiſſenſchaften iſt. Je mehr Werke des Geſchmacks, z. B. gute Gedichte man lieſet, deſto mehr wird der Geſchmack hierin gebildet oder fähig gemacht, die Schönheiten in dieſen Werken mit Wohlgefallen zu bemerken. Aber eine andere Art ſich zu vergnügen iſt Abnutzung; nehmlich Verminderung der Fähigkeit, noch mehr Vergnügen dieſer Art zu genieſsen, dergleichen das Vergnügen der Sinne iſt. Je mehr Jemand den Geſchlechtstrieb befriedigt, deſto unfähiger macht er ſich, das Vergnügen dieſer Befriedigung in der folgenden Zeit zu genieſsen. Auf welchem Wege man aber auch immer Vergnügen ſuchen mag; ſo iſt es eine Hauptmaxime, es ſich ſo zuzumeſſen, daſs man noch immer damit ſteigen kann; denn damit geſättigt zu ſeyn, be-

Digitized by Google

wirkt denjenigen ekelnden Zuſtand, der dem verwöhnten Menſchen das Leben ſelbſt zur Laſt macht, und die Weiber unter dem Namen der Vapeurs verzehrt. — — Biſt du noch jung, o ſo gewinne die Arbeit lieb, und verſage dir Vergnügungen, nicht um ihnen zu entſagen. Aber behalte ſo viel als möglich immer nur im Proſpecte. Stumpfe die Empfänglichkeit für dieſelben nicht durch Genuſs frühzeitig ab. Die Reiſe des Alters wird ſelbſt in dieſer Aufopferung dir ein Capital von Zufriedenheit zuſichern, welches vom Zufall oder dem Naturgeſetze unabhängig iſt, und dich die Entbehrung eines jeden phyſiſchen Genuſſes nie bedauern laſſen (A. 178. f.).

21. Aber wir urtheilen auch über Vergnügen und Schmerz, durch ein höheres Wohlgefallen oder Miſsfallen an uns ſelbſt, nehmlich das moraliſche; ob wir uns demſelben weigern oder überlaſſen ſollen. Denn nicht alles, was angenehm iſt, iſt auch gut, und nicht alles, was unangenehm iſt, iſt auch böſe (A. 179.).

22. a. Das Vergnügen an einem Gegenſtande, der angenehm iſt, kann miſsfallen. Das Vergnügen des Eiteln an Ehrenbezeugungen, muſs ihm ſelbſt miſsfallen, wenn er bedenkt, daſs dieſe Ehrenbezeugungen keinen Werth haben, weil es ihm ſelbſt an Werth mangelt, und dieſes Vergnügen alſo aus einem Verlangen nach der Achtung der Menſchen entſpringt, ohne dieſer Achtung würdig zu ſeyn. Eine ſolche Freude, die mit moraliſcher Unluſt vermiſcht iſt, nennt man eine bittere Freude. Ein Menſch, welcher in miſslichen Glücksumſtänden iſt, und nun ſeine Aeltern oder einen würdigen und wohlthätigen Anverwandten beerbt, kann nicht vermeiden, ſich über ihr Abſterben zu freuen; aber auch nicht, ſich dieſe Freude zu verweiſen. (A. 179.).

23. b. Der Schmerz über einen Gegenſtand, der unangenehm iſt, kann gefallen. Der Schmerz über eine erlittene Beleidigung muſs dem groſsmüthigen Menſchenfreunde nothwendig gefallen, wenn er bedenkt,

dafs eben dieſer Schmerz es ihm möglich macht, ſich ſelbſt zu überwinden, und die Pflicht der Vergebung an dem Beleidiger in ihrem ganzen Umfange, ſelbſt durch Wohlthätigkeit und Dienſtleiſtungen, zu erfüllen. Einen ſolchen mit moraliſcher Luſt vermiſchten Schmerz nennt man einen ſüſsen Schmerz. Ihn fühlt eine Wittwe, die ihr Gatte im Wohlſtande hinterläſst, und die ſich nicht will tröſten laſſen, welches oft ungebührlicher Weiſe für Affectation ausgelegt wird (A. 180.).

24. Dagegen kann das Vergnügen überdem noch gefallen, nehmlich dadurch, daſs der Menſch an ſolchen Gegenſtänden, mit denen ſich zu beſchäftigen ihm Ehre macht, ein Vergnügen findet: z. B. die Unterhaltung mit ſchönen Künſten, ſtatt des bloſsen Sinnengenuſſes, und noch dazu das Wohlgefallen daran, daſs er (als ein feiner Mann) eines ſolchen Vergnügens fähig iſt. Eben ſo kann ein Menſch, der von Natur ein mitleidiges und wohlthätiges Herz hat, und dem es daher ein Vergnügen macht, Nothleidenden zu helfen, ein Wohlgefallen daran finden, daſs er eines ſolchen Vergnügens fähig iſt, durch deſſen Befriedigung er zugleich ſeine Pflicht erfüllt. Und ſo kann nun auch der Schmerz eines Menſchen ihm obenein noch miſsfallen, wenn er ihn nehmlich abhalten ſollte, ſeine Pflicht zu thun. Man wird zugeben, daſs jeder Haſs, den der Beleidigte fühlt, ein Schmerz deſſelben iſt, aber iſt der Beleidigte wohldenkend, ſo kann er doch nicht umhin, es ſich zu verweiſen, daſs er, ſelbſt nach der Genugthuung, immer noch einen Groll gegen den Beleidiger übrig behält (A. 180.).

25. Ein Vergnügen, was man ſelbſt, geſetzmäſſig, erwirbt, wird verdoppelt gefühlt; einmal als Gewinn und dann noch obenein als Verdienſt (die innere Zurechnung, ſelbſt Urheber deſſelben zu ſeyn). Erarbeitetes Geld vergnügt, wenigſtens dauerhafter, als im Glücksſpiel gewonnenes, und, wenn man auch über das Allgemeinſchädliche der Lotterie wegſieht, ſo liegt doch im Gewinn durch dieſelbe etwas, deſſen ſich ein wohldenkender Menſch ſchämen muſs. Ein Uebel,

Digitized by Google

daran eine fremde Urſache ſchuld iſt, ſchmerzt; aber das, woran man ſelbſt ſchuld iſt, betrübt und ſchlägt nieder (A. 180).

26. Man wird aber auch die Erfahrung gemacht haben, daſs die Urtheile über erlittene Uebel oft ſehr verſchieden ausfallen, welches der Behauptung in 25. zu widerſprechen ſcheint. Einer der Leidenden ſagt z. B. „ich wollte mich zufrieden geben, wenn ich nur die mindeſte Schuld daran hätte.“ Mich ſelbſt verſicherte einſt ein Sterbender, der ſich durch eine pflichtwidrige Lebensart die Lungenſucht zugezogen hatte: ſein Troſt ſei, daſs er an ſeinem Leiden ſelbſt ſchuld ſei. Ein Anderer aber ſagt: „es iſt mein Troſt, daſs ich daran ganz unſchuldig bin.“ Unſchuldig leiden entrüſtet, weil es Beleidigung von einem Andern iſt. Schuldig leiden ſchlägt nieder, weil es innerer Vorwurf iſt. Der Erſtere alſo nimmt nur Rückſicht auf das Verhalten des Andern gegen ihn, und iſt zufrieden, wenn es gerecht iſt; der Letztere nimmt nur Rückſicht auf ſein eigenes Verhalten gegen den Andern, und iſt zufrieden, wenn er nur ſchuldlos iſt. Man ſieht alſo leicht, daſs der Letztere von beiden der beſſere Menſch iſt (A. 181).

27. Das Vergnügen der Menſchen wird durch Vergleichung mit dem Schmerze Anderer erhöhet, und ihr Schmerz durch Vergleichung mit dem ähnlichen oder gröſſern Schmerz Anderer vermindert. Es iſt das eben nicht die lieblichſte Bemerkung an dem Menſchen. Dieſe Wirkung iſt aber bloſs pſychologiſch, nach dem Satze des Contraſtes (*oppoſita iuxta ſe poſita magis elucescunt*, wenn man entgegengeſetzte Dinge neben einander ſtellt, ſo fallen ſie beſſer in die Augen), und hat keine Beziehung aufs Moraliſche; etwa Anderen Leiden zu wünſchen, damit man die Behaglichkeit ſeines eigenen Zuſtandes deſto inniglicher fühlen möge. Durch die Einbildungskraft leidet man mit dem Andern mit (ſo wie, wenn man Jemanden, aus dem Gleichgewicht gekommen, dem Fallen nahe ſieht, man unwillkührlich und vergeblich ſich auf die Gegen-

Digitized by Google

ſeite hinbeugt, um ihn gleichſam gerade zu ſtellen) und iſt nur froh, in daſſelbe Schickſal nicht auch verflochten zu ſeyn. *) Daher läuft das Volk mit heftiger Begierde, die Hinführung eines Delinquenten und deſſen Hinrichtung anzuſehen, als zu einem Schauſpiel. Denn die Gemüthsbewegungen und Gefühle, die ſich an ſeinem Geſicht und Betragen äuſsern, wirken ſympathetiſch auf den Zuſchauer, und hinterlaſſen nach der Beängſtigung deſſelben durch die Einbildungskraft, deren Stärke durch die Feierlichkeit noch erhöhet wird, das ſanfte, aber doch ernſte Gefühl einer Abſpannung, welche den darauf folgenden Lebensgenuſs deſto fühlbarer macht (A. 181 ff.).

28. So wird auch unſer Schmerz erträglicher, wenn wir ihn mit andern möglichen Schmerzen an unſerer eignen Perſon vergleichen. Dem, welcher ein Bein gebrochen hat, kann man ſein Unglück dadurch erträglicher machen, wenn man ihm zeigt, daſs es leicht hätte das Genick treffen können (A. 182).

29. Das gründlichſte und leichteſte Beſänftigungsmittel aller Schmerzen iſt der Gedanke, den man einem vernünftigen Menſchen wohl anmuthen kann: daſs das Leben überhaupt, was den Genuſs deſſelben betrifft, der von Glücksumſtänden abhängt, gar keinen eigenen Werth habe, und nur was den Gebrauch deſſelben anlangt, durch die Zwecke, auf deren Erreichung der Gebrauch des Le-

---

*) *Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis*
E terra magnum alterius ſpectare laborem.
Non quia vexari quenquam eſt iucunda voluptas,
Sed quibus ipſe malis careas quia cernere ſuave eſt.

Süſs iſts, Anderer Noth, auf hohem wogenden Meere,
Wenn es Orkane zerwühlen, vom Land aus, geſichert, zu ſchauen;
Nicht weil Anderer Leiden zu ſehn Vergnügen gewährte;
Sondern weil eignes Gefühl des Freiſeyns vom Schmerze ſo wohl thut.

Lucret. II. v. 1. ſeqq.

bens gerichtet ist, einen Werth habe, den nicht das Glück, sondern allein die Weisheit dem Menschen verschaffen kann; der also in seiner Gewalt ist. Wer ängstlich wegen des Verlustes des Lebens bekümmert ist, wird desselben nie froh werden (A. 182 f.).

B. Vom Gefühl für das Schöne und Häfsliche oder der theils sinnlichen, theils intellectuellen Lust und Unlust in der reflectirten Anschauung, s. Geschmack.

II. Von der intellectuellen Lust und Unlust, und zwar

A. Vom Gefühl für das Wahre und Falsche oder der intellectuellen Lust und Unlust in der Erforschung der Wahrheit, und überhaupt vom Vergnügen durch den Verstand hat Kant in seiner Anthropologie in pragmatischer Hinsicht nicht gehandelt.

B. Vom Gefühl für das Gute und Böse oder der intellectuellen Lust und Unlust am Gesetze, d. i. dem moralischen oder sittlichen Gefühle und der Willensbestimmung durch dasselbe, s. Achtung.

Gefühl,

der Sinn der Betastung, *tactus*, *tact*, *le toucher*. Derjenige Organsinn oder Sinn der Organempfindung, vermittelst dessen wir durch die Berührung der Oberfläche fester Cörper die Gestalt derselben wahrnehmen. Er ist ein Organsinn oder Sinn der Organempfindung, weil er, oder die durch ihn mögliche Empfindung, an ein gewisses Organ gebunden ist, und nicht, wie bei dem Vitalsinn oder der Vitalempfindung (durch welchen wir z. B. die Kälte empfinden) die Empfindung den ganzen Cörper durchdringt, so weit als in ihm Leben ist. Er ist einer von den drei Sinnen (Betastungssinn, Gesicht, Gehör), die mehr objectiv als subjectiv sind, d. i. die, vermittelst der durch sie möglichen empirischen An-

Digitized

ſchauungen, mehr zur Erkenntniſs des äuſsern Gegenſtandes beitragen, als daſs ſie das Bewuſstſeyn des afficirten Organs rege machen. Sie können daher auch die drei oberſten Sinne genannt werden. Denn, wenn wir die Oberfläche der Cörper betaſten, ſo ſchauen wir mehr ihre Geſtalt an, als wir an die Art, wie wir ſelbſt bei der Betaſtung afficirt werden (z. B. ob wir die Empfindung des Glatten oder des Rauhen haben), denken. Bei dem Geruch iſt es z. B. das Gegentheil, da denken wir mehr an die Empfindung, welche uns der Wohlgeruch oder der Geſtank verurſacht, als daſs dadurch die Erkenntniſs des Gegenſtandes befördert werden ſollte (A. 46. f.).

2. Dieſer Sinn der Betaſtung iſt der gröbſte, weil die Materie feſt ſeyn muſs, von deren Oberfläche, der Geſtalt nach, wir durch Berührung belehrt ſeyn ſollen. Aber dieſer Sinn iſt auch der wichtigſte und am ſicherſten belehrende; denn ohne ihn würden wir uns von einer cörperlichen Geſtalt gar keinen Begriff machen können. Er iſt der einzige der unmittelbaren Wahrnehmung, oder der uns, durch unmittelbare Berührung des zu erkennenden Objects ſelbſt, Empfindungen liefert; und die beiden andern oberſten Sinne (Geſicht und Gehör) müſſen daher urſprünglich auf dieſen Sinn der Betaſtung bezogen werden, um Erfahrungserkenntniſs zu verſchaffen. Die Organempfindung dieſes Sinnes afficirt das ganze Syſtem der Nerven, und er unterſcheidet ſich dadurch von allen vier übrigen Organſinnen, von welchen jeder nur immer auf Nerven beruhet, die zu einem gewiſſen Gliede des Cörpers gehören, ſo daſs alſo nur die Nerven dieſes Gliedes von den Organempfindungen eines ſolchen Sinnes afficirt werden können (A. 46. u. 48.).

3. Dieſer Sinn iſt alſo derjenige, durch welchen, wegen der durch ihn möglichen unmittelbaren Wahrnehmung, und weil er ſich über den ganzen Cörper erſtreckt, uns vorzüglich die Empfindungen geliefert werden, welche nöthig ſind, wenn wir den ſinnlichen cör-

Digitized by Google

perlichen Gegenſtand als wirklich (als etwas den Raum Erfüllendes und nicht als bloſs Gedachtes oder als bloſſes Bild der Phantaſie) erkennen ſollen. Zugleich iſt dieſer Sinn zur Erhaltung unſers Cörpers unentbehrlich; denn ohne ihn würden andere Cörper den unſrigen zerſtören können, ohne daſs wir etwas davon bemerkten. Er macht nehmlich in uns zwei ganz verſchiedene Wahrnehmungen möglich, einmal die Wahrnehmung der Gegenwart und dann die Wahrnehmung der Geſtalt der Cörper. Die Gegenwart der Cörper nehmen wir vermittelſt der Berührung wahr, durch jedes Glied unſeres Cörpers, denn jedes derſelben hat die Fähigkeit, uns die Empfindung zu liefern, die es uns möglich macht, uns den uns berührenden Cörper als gegenwärtig vorzuſtellen. Bei den Inſecten liegt dieſe Fähigkeit nur in den Fühlhörnern. Die Geſtalt der Cörper aber nehmen wir nur vorzüglich vermittelſt der Betaſtung des Gegenſtandes mit den Fingerſpitzen wahr. Und dieſe Wahrnehmung ſcheint die Natur dem Menſchen allein, durch das Organ des Betaſtungsſinnes, möglich gemacht zu haben, damit er ſich durch Betaſtung des Cörpers von allen Seiten einen Begriff von der Geſtalt deſſelben machen könne; denn die Fühlhörner der Inſecten, die Vorderpfoten der Affen u. dergl. ſcheinen, ſo viel man nach ihrer äuſseren Einrichtung urtheilen kann, nur die Erweckung der Vorſtellung der Gegenwart eines Cörpers zur Abſicht zu haben (A. 48).

4. Das Werkzeug (Organ) des Gefühls ſind die über den ganzen Cörper verbreiteten Nerven und Nervenwärzchen (*papillae*) für die Wahrnehmung der Gegenwart eines Gegenſtandes; aber die in den Fingerſpitzen liegenden Nerven und Nervenwärzchen für die Berührung der Oberfläche eines feſten Cörpers, um ſeine Geſtalt wahrzunehmen. Die Haut, ein ungemein dichtes Gewebe von Fibern, iſt mit unzählbaren kleinen Löchern durchbohrt, durch welche die äuſserſten Enden der Nerven, die Fühlkörner (*papillae*), wie kleine Wärzchen gebildet, hindurchgehen,

Digitized by Google

ihr äuſseres aus der harten Hornhaut entſpringendes Häutchen ſeitwärts ablegen, und ſich mit einem netzförmigen Schleim (*rete malpighianum*) bedeckt, bis unter das Oberhäutchen oder die Epidermis erſtrecken. Hier liegen ſie Linienweiſe in einer gewiſſen Ordnung, durch welche die auf der Haut ſichtbaren und beſonders an den Fingerſpitzen in Form von Spirallinien ſo merklichen Furchen gebildet werden. Dieſe Nervenſpitzen, Nervenwärzchen oder Fühlkörner ſind der eigentliche Sitz und das Werkzeug des Sinnes der Betaſtung (A. 48. Gehlers Phyſ. Wörterbuch. Art. Gefühl).

5. Die Empfindung durch den Sinn der Betaſtung muſs von der Vitalempfindung wohl unterſchieden werden. Die letztere iſt nicht an die Oberfläche der Fühlkörner gebunden, ſondern durchdringt den Cörper, ſo weit als Leben in ihm iſt. Wenn ferner die Empfindung durch den Sinn der Betaſtung ſo ſtark wird, daſs das Bewuſstſeyn der Bewegung des Organs ſtärker iſt, als das Bewuſstſeyn der Beziehung der Empfindung auf ein äuſseres Object, ſo wird die äuſsere Vorſtellung in eine innere verwandelt (A. 51). Hiernach ſind dreierlei Empfindungen wohl zu unterſcheiden:

a. die Empfindung der äuſseren Vorſtellung, wodurch wir, vermittelſt der Reflexion, das Daſeyn, die Geſtalt, das Volumen, die Ruhe und Bewegung der äuſsern Gegenſtände, kurz alles das erkennen, wodurch Zeit und Raum empiriſch beſtimmt und der Gegenſtand ein Object der Anſchauung wird (A. 50);

b. die Empfindung innerer Vorſtellungen oder eines gewiſſen Zuſtandes unſerer ſelbſt in unſerm innern Sinn, welche macht, daſs wir Härte und Weichheit, Flüſſigkeit und Starrheit, Feuchtheit und Trockenheit, Glätte und Rauhigkeit u. ſ. w., kurz, gewiſſe Empfindungen, die zur ſubjectiven Beſchaffenheit der Art des Betaſtungsſinnes gehören, und die nichts anders ſind, als das Bewuſstſeyn der Art, wie der

Digitized by Google

Sinn des Gefühls afficirt wird, dem Gegenſtande beilegen, ob es wohl eigentlich ein Zuſtand iſt, in den uns der Gegenſtand verſetzt(A. 51);

c. die Vitalempfindung, zu welcher zwar der Sinn der Betaſtung Veranlaſſung giebt, die wir aber doch nicht haben könnten, wenn wir nicht eine eigene Fähigkeit dazu hätten, die man eben den Vitalſinn nennen kann, weil die Empfindung nicht an den Fühlkörnern bleibt, ſondern, ſchwächer oder ſtärker, den ganzen Cörper durchdringt. Durch dieſe Vitalempfindung nehmen wir wahr, ob der Gegenſtand ſanft oder unſanft, warm oder kalt anzufühlen ſei. Auch gehört der Kitzel hierher, welcher nichts anders iſt, als eine Vitalempfindung, die durch eine lebhafte Erſchütterung der Nervenſpitzen erregt wird (A. 46).

6. Der Sinn der Betaſtung gehört zu den drei oberſten Sinnen, die ſich von den beiden unterſten (Geſchmack und Geruch) auch dadurch unterſcheiden, daſs ihre Empfindungen durch mechaniſchen Einfluſs, dahingegen die Empfindungen der beiden übrigen Organſinne durch chemiſchen Einfluſs, erregt werden. Die drei oberſten Sinne können daher auch Sinne der Wahrnehmung genannt werden, indem ſie nur die Empfindung oberflächlich aufnehmen; dahingegen die beiden andern zum Genuſs dienen, indem ſie die Empfindung innigſt einnehmen (A. 52).

7. Der Sinn der Betaſtung kann auch die Stelle der beiden andern Wahrnehmungsſinne in manchen Fällen vertreten. So könnte man durch das Gefühl der Betaſtung bewegter Lippen im Finſtern, wenn man taub, und dabei hierin geübt wäre, wiſſen, was ein Anderer ſpricht, vorausgeſetzt, daſs man, ehe man taub wurde, habe hören können. Iſt Jemand aber taub gebohren, ſo muſs der Sinn des Sehens die Bewegung der Sprachorgane bei den Lauten, die man ihm bei ſeiner Belehrung abgelockt hat, in ein Fühlen der ei-

genen Bewegung der Sprechmuskeln deſſelben verwandeln; wiewohl er dadurch nie zu wirklichen Begriffen kommt, weil die Zeichen, deren er dazu bedarf, keiner Allgemeinheit fähig ſind (A. 55).

Gegeben,

ſ. Geben.

Gegenſtand,

Object, *objectum*, *objet*.

I.

Gegenſtand der theoretiſchen Erkenntniſs.

Dies Wort logiſch (d. i. ſo, daſs man darunter etwas die Geſetze des bloſsen Dénkens überhaupt Betreffendes verſteht) genommen, bedeutet: alles, ſogar jede Vorſtellung, deſſen man ſich bewuſst (C. 234). In dieſem Sinne kann man auch die Dichtungen des Poeten Gegenſtände nennen, mit denen ſich ſeine Einbildungskraft beſchäftigt; und das Kennzeichen des Gegenſtandes iſt, daſs es ſich denken laſſe, oder ſich nicht ſelbſt widerſpreche. Man kann es auch den logiſchen Gegenſtand, oder das Denkbare nennen, denn ich kann nicht denken, ohne etwas zu denken, und dieſes etwas iſt mein Gegenſtand, oder das, was ich denke. Dieſer Begriff iſt der abſolut höchſte, das iſt, ein ſolcher, der unter keinem andern ſteht, in dem alſo kein anderer als Merkmal enthalten iſt, d. i. der überhaupt weiter keine Merkmale enthält. Er iſt gleichbedeutend mit Vorſtellung, ſ. Ding.

2. Man kann dieſes Wort aber auch in metaphyſiſcher Bedeutung (d. i. ſo, daſs man darunter etwas das Erkennen Betreffendes verſteht) nehmen. Man denke ſich z. B. eine brennende Kerze, ſo iſt der Gegenſtand dieſes Gedankens, in logiſcher Bedeutung, der Inhalt deſſelben, oder

Digitized by Google

das, was ich denke, die brennende Kerze, in meinen Gedanken. Aber der Gegenſtand in metaphyſiſcher Bedeutung iſt etwas auſser meinen Gedanken, was da macht, daſs mein Gedanke nicht bloſs Gedanke, ſondern Erkenntniſs iſt, d. h. daſs noch Etwas auſser meinen Gedanken iſt, was in dieſem Gedanken gedacht wird, ſo daſs mein Gedanke mit dieſem Etwas verglichen werden und mit ihm übereinſtimmend befunden werden, d. i. Wahrheit enthalten kann. Die Erkenntniſs beſtehet eben in dieſer Beziehung auf jenes Etwas, welches dann der Gegenſtand des Gedankens (das was den Inhalt des Gedankens, oder den logiſchen Gegenſtand giebt) heiſst.

3. Nun kann der Gegenſtand, in dieſer metaphyſiſchen Bedeutung, wieder ein Gedanke ſeyn, über den ich nachdenke. Z. B. ich will unterſuchen, ob es moraliſch gleichgültige Handlungen gebe oder nicht, ſo betrifft dieſe Unterſuchung die Abhängigkeit der Handlungen von einem Begriff, nehmlich dem der moraliſchen Gleichgültigkeit, und dieſer Begriff iſt dann der Gegenſtand meiner Unterſuchung. Allein, wenn auch ein Gedanke ſich immer wieder auf einen andern bezöge, der ſein Gegenſtand wäre, ſo würde ich doch, wenn es nicht ein bloſses Spiel der Gedanken ſeyn und bleiben ſollte, nach Etwas fragen, was nicht mehr Gedanke iſt, und worauf ſich alle meine Gedanken bezögen, ſo daſs daſſelbe durch ſie vorgeſtellt oder gedacht würde, und dieſes Etwas iſt nun die Anſchauung. So wäre die Vorſtellung oder der Gedanke von einer moraliſch gleichgültigen Handlung nicht ein bloſser Gedanke, wenn es irgend eine Handlung wirklich gäbe, die gar nicht unter das Moralgeſetz ſubſumirt, d. h. auf keine ſolche Maxime gebracht werden könnte, die als allgemeines Geſetz entweder ſie geböte, oder verböte, oder erlaubte. Geſetzt aber, es gäbe keine ſolche Handlung, das Weſen des Moralgeſetzes verſtattete auch keine ſolche Handlung, ſo hätte mein Gedanke von derſelben keinen Gegenſtand. Wir ſehen, am Ende bezieht ſich jeder Gedanke auf eine Anſchauung, die ihm den Gegenſtand giebt.

Digitized by Google

4. Allein auch die Anſchauung iſt, zwar kein Gedanke, aber doch unſere Vorſtellung, und es fragt ſich alſo auch bei ihr wieder nach dem Gegenſtande der Anſchauung. Daher ſagten wir auch ſo eben nicht, die Anſchauung iſt, ſondern, giebt den Gegenſtand. Kant nennt nun den unbeſtimmten Gegenſtand, der vermittelſt der Anſchauung, die ich habe, angeſchauet wird, die Erſcheinung, ſ. Erſcheinung. Die Erſcheinungen ſind alſo ſelbſt nichts anders, als ſinnliche Vorſtellungen, die ſo, wie wir ſie anſchauen, nicht als Etwas auſser unſerer Vorſtellungskraft, alſo nicht als Gegenſtände an ſich (ohne Rückſicht auf unſere Vorſtellungskraft), müſſen angeſehen werden. Was verſteht man denn nun darunter, wenn man von einem der Erkenntniſs correſpondirenden, mithin auch davon unterſchiedenen Gegenſtande redet, der vermittelſt der Erkenntniſs erkannt wird? Es iſt leicht einzuſehen, daſs dieſer Gegenſtand nur als Etwas überhaupt müſſe gedacht werden, ſo wie das Unbekannte in der Algebra, von dem ich noch zu entdecken ſuche, was es iſt, und das ich x nenne, d. h. ihm bloſs einen Namen gebe, oder es bezeichne, ohne es dadurch weiter zu beſtimmen, ſ. Conſtruiren, 18. Auſser der Erkenntniſs durch Anſchauung und Begriffe oder Gedanken haben wir nehmlich nichts weiter, was wir als dieſer Erkenntniſs correſpondirend ihr gegen über ſetzen, und von dem wir ſagen könnten, das iſt der Gegenſtand meiner Erkenntniſs. In der Anſchauung fällt nehmlich das, was ich als den Gegenſtand der Anſchauung denke, mit der Anſchauung ſelbſt völlig zuſammen (C. 104. 1. Aufl.).

5. Ein Gedanke, wenn er Erkenntniſs enthalten ſoll, hat immer etwas von Nothwendigkeit bei ſich, ſ. Erkennen. Wenn der Gedanke nehmlich nicht ein Hirngeſpinſt ſeyn, ſondern wir etwas dadurch erkennen wollen, ſo darf er nicht aufs Gerathewohl, oder beliebig ſeyn, ſondern er muſs mit dem Gegenſtande übereinſtimmen; der Gegenſtand beſtimmt alſo, wie der Gedanke ſeyn muſs. Daher liegt alſo in der Beziehung deſſen, was

wir denken, auf den Gegenſtand auch Nothwendigkeit. Wenn der Gedanke kein Hirngeſpinſt ſeyn ſoll, ſo iſt das Gegentheil gar nicht einmal denkbar, er muſs einen Gegenſtand haben, der dadurch gedacht wird. Dies iſt alſo eine Bedingung *a priori*, oder es gehört zum Weſen unſers Verſtandes, alles, was wir denken, in dieſer Beziehung zu denken. Sollen aber unſre Gedanken mit dem Gegenſtande übereinſtimmen, ſo müſſen ſie unter einander ſo übereinſtimmen, d. i. diejenige Einheit haben, welche den Begriff von einem Gegenſtande ausmacht. Dies iſt folglich eine Beſtimmung, die *a priori* alle unſere Erkenntniſs erhält, daſs ſie als Erkenntniſs eine ſolche Einheit hat, daſs wir ſagen können, wir erkennen dadurch Etwas, oder einen Gegenſtand.

6. In allem unſern Denken haben wir es aber nur mit dem Mannichfaltigen unſerer eigenen Vorſtellungen zu thun, da ſelbſt die Anſchauungen bloſs unſere ſinnlichen Vorſtellungen ſind. Daher kann nun der Gegenſtand (jenes x, was unſern Vorſtellungen correſpondirt) nichts anders ſeyn, weil er doch etwas von unſern Vorſtellungen verſchiedenes ſeyn ſoll, wir aber doch zum Erkennen nichts anders als Vorſtellungen haben können, als die formale Einheit des Bewuſstſeyns in der Syntheſis des Mannichfaltigen der Vorſtellungen. Dieſe Erklärung des Gegenſtandes ſcheint allerdings ſehr dunkel zu ſeyn, bekömmt aber gleich Licht, wenn man folgendes erwägt. Geſetzt, wir denken uns einen Triangel, als eine Ebene, die von drei geraden Linien begrenzt iſt; ſo iſt ſogleich die Frage: giebt es ein ſolches Ding, hat der Gedanke auch wohl einen Gegenſtand? Hier wird aber nicht darunter verſtanden, ob es ein ſolches Ding in der Erfahrung gebe, ſondern in der Conſtruction oder Darſtellung begrenzter Ebenen durch die Einbildungskraft; d. h. ob es auch möglich ſei, ſich durch die Einbildungskraft eine begrenzte Ebene vorzuſtellen, und an derſelben das Ding, das wir als Triangel gedacht haben, anzuſchauen. Was meinen wir nun damit, wenn wir dieſer Anſchauung des Triangels noch einen Gegenſtand ſetzen, oder eigentlich ihn als Etwas denken, das wir in dieſer Anſchauung

anſchauen, und alſo, als noch von der Anſchauung verſchieden, nicht anſchauen, ſondern denken? Nichts anders, als daſs es uns möglich geworden iſt, alles das uns in der Anſchauung gegebene Mannichfaltige ſo mit einander zu verknüpfen, daſs wir uns deſſelben nun als Eins, als einer Einheit, bewuſst ſind. Wir ſind uns von allem dem, was uns in der Anſchauung eines Triangels vorkömmt, bewuſst, daſs es, z. B. die drei geraden Linien, jederzeit ſo nach einer Regel zuſammengeſetzt werden kann, daſs ſich, durch dieſe Verknüpfung, die Anſchauung des Triangels uns darſtellen kann. Haben wir alſo eine ſolche ſynthetiſche Einheit in dem Mannichfaltigen der Anſchauung bewirkt, ſo ſagen wir, daſs wir den Gegenſtand erkennen. Sobald aber das gegebene Mannichfaltige ſich nicht in eine ſolche Einheit fügen will, ſagen wir, wir wiſſen noch nicht, was es für ein Ding iſt, und ob es überhaupt ein Gegenſtand, und nicht ein Spiel unſerer Phantaſie iſt. Wir können aber in dem Mannichfaltigen der Anſchauung unmöglich ſynthetiſche Einheit bewirken, wenn die Verknüpfung dieſes Mannichfaltigen in der Anſchauung nicht nach einer ſolchen, aus unſerm eigenen Verſtande hervorgehenden, Regel iſt gemacht worden, daſs dieſe Verknüpfung jederzeit nothwendig und allgemein geſchehen muſs; ſo daſs ſich das Mannichfaltige durchaus in dieſer Verknüpfung reproduciren oder wieder darſtellen muſs, wenn es uns afficirt, oder wir es, ſo es *a priori* iſt, anſchauen wollen, und wenn nicht dieſe Verknüpfung durch einen Begriff, in welchem ſich alles dieſes Mannichfaltige vereinigt, gedacht werden kann. Die Einheit der Regel z. B., wornach ein Triangel conſtruirt wird, beſtimmt das Mannichfaltige der Anſchauung im Raum ſo, und ſchränkt es auf ſolche Bedingungen ein, von denen es abhängen muſs, daſs es dadurch möglich wird, alles dieſes Mannichfaltige in Ein Bewuſstſeyn zuſammengefaſst vorzuſtellen. Und der Begriff dieſer Einheit, in welcher alles dieſes Mannichfaltige zuſammengefaſst gedacht wird, iſt die Vorſtellung vom Gegenſtande oder dem x, das ich nun durch die Prädicate eines Triangels denke, weil ich ſie mir alle als in dieſem Begriff, in

Digitized by Google

dem Begriff dieſer Einheit zuſammengefaſst vorſtelle (C. 105. 1. Aufl.).

7. Alles Erkenntniſs erfordert einen Begriff, ſ. Erkennen. Dieſer Begriff mag übrigens ſo unvollkommen oder ſo dunkel ſeyn, wie er wolle. Er iſt aber ſeiner Form nach jederzeit etwas Allgemeines, und was zur Regel dient; z. B. der Begriff des Cörpers iſt etwas Allgemeines, denn es kann mehr als Ein Gegenſtand durch dieſen Begriff erkannt werden, das heiſst, er iſt die Einheit, zu welcher in mehr als einem Fall das Mannichfaltige, welches durch ihn gedacht wird, zuſammengefaſst werden kann, und er dient unſerer Erkenntniſs äuſserer Anſchauungen zur Regel der Verknüpfung. Dieſer Begriff kann aber nur dadurch eine Regel der Anſchauungen ſeyn, daſs bei gegebenen Erſcheinungen die Vorſtellung davon iſt, wie ſich das Mannichfaltige nothwendig wieder reproducirt, oder wieder darſtellen muſs, ſo daſs folglich dadurch die ſynthetiſche Einheit in dem Bewuſstſeyn der Reproduction des Mannichfaltigen gedacht wird. Der Begriff des Cörpers z. B. macht, ſo bald wir Etwas, als auſser uns, wahrnehmen, die Vorſtellung der Ausdehnung, und mit ihr die der Undurchdringlichkeit, der Geſtalt u. ſ. w., nothwendig (C. 106. 1. Aufl.).

8. Aller Nothwendigkeit liegt jederzeit etwas im menſchlichen Erkenntniſsvermögen ſelbſt Befindliches, wovon ſie abhängt (eine transſcendentale Bedingung), zum Grunde. In der Verknüpfung des Mannichfaltigen aller unſerer Anſchauungen, mithin auch der Begriffe der Gegenſtände überhaupt, folglich auch aller Erfahrungsgegenſtände, muſs alſo ein im menſchlichen Erkenntniſsvermögen befindlicher Grund der Einheit des Bewuſstſeyns angetroffen werden, ohne welchen es unmöglich wäre, zu unſern Anſchauungen irgend einen Gegenſtand zu denken; denn dieſer Gegenſtand iſt nichts mehr, als das Etwas, deſſen Begriff eine ſolche Nothwendigkeit der Verknüpfung ausdrückt (C. 106. 1. Aufl.).

9. Dieſe urſprüngliche, aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringende (transſcendentale) Bedingung iſt

nun nichts anderes, als die transſcendentale Apperception (das urſprüngliche reine Selbſtbewuſstſeyn). Das Bewuſstſeyn ſeiner ſelbſt, nach den Beſtimmungen unſres Zuſtandes, bei der innern Wahrnehmung, iſt bloſs empiriſch, und jederzeit wandelbar; es kann kein ſtehendes oder bleibendes Selbſt in dieſem Fluſſe innerer Erſcheinungen geben, und dieſes empiriſche Bewuſstſeyn wird gemeiniglich der innere Sinn genannt, oder die empiriſche Apperception. Das aber, was nothwendig als vollkommen daſſelbe (numeriſch-identiſch) vorgeſtellt werden ſoll, kann nicht als ein ſolches durch etwas empiriſch Gegebenes gedacht werden. Daraus folgt, daſs die transſcendentale Apperception eine Bedingung ſeyn muſs, die vor aller Erfahrung hergeht, und dieſe ſelbſt möglich macht, welche dann eine ſolche transſcendentale Vorausſetzung geltend machen ſoll (C. 107. 1. Aufl.).

10. Es kann nun keine Erkenntniſs in uns ſtatt finden ohne Einheit des Bewuſstſeyns. Auch kann keine Verknüpfung und Einheit der Erkenntniſſe unter einander ſtatt finden, ohne dieſe Einheit des Bewuſstſeyns, welche vor allem in der Anſchauung Gegebenen vorhergeht, und in Beziehung worauf alle Vorſtellung von Gegenſtänden allein möglich iſt. Es muſs alles an Ein Bewuſstſeyn geknüpft, alles in Einem Bewuſstſeyn angeſchauet und gedacht werden. Dieſes reine, urſprüngliche, unwandelbare Bewuſstſeyn, das alſo nicht aus der Erfahrung oder durch Eindrücke auf die Sinne, ſondern unmittelbar aus dem menſchlichen Erkenntniſsvermögen entſpringt, nennt Kant die transſcendentale Apperception. Daſs ſie dieſen Namen verdiene, erhellet ſchon daraus, daſs ſelbſt die reinſte objective Einheit (Raum und Zeit) nur durch Beziehung der Anſchauungen auf dieſelbe möglich iſt. Die numeriſche Einheit dieſes Bewuſstſeyns unſrer ſelbſt liegt alſo *a priori* allen Begriffen eben ſo wohl zum Grunde, als die Mannichfaltigkeit des Raums und der Zeit den Anſchauungen der Sinnlichkeit, indem die Begriffe ſchlechterdings alle als numeriſche Einheiten gedacht werden

Digitized by Google

müſſen, an denen ein Mannichfaltiges verknüpft iſt, ſo daſs die Einheit dieſer Verknüpfung nichts anders iſt, als die Vorſtellung von der Einheit des Bewuſstſeyns, in dem alles Mannichfaltige vereinigt iſt (C. 107. 1. Aufl.).

11. Eben dieſe transſcendentale Einheit der Apperception macht aber aus allen möglichen Erſcheinungen, die immer in einer Erfahrung beyſammen ſeyn können, einen Zuſammenhang aller dieſer Vorſtellungen nach Geſetzen, d. i. nach allgemeinen Regeln. Denn es wäre unmöglich, eine ſolche Einheit des Bewuſstſeyns zu haben, wenn nicht das Gemüth in der Erkenntniſs des Mannichfaltigen ſich bewuſst werden könnte, daſs dieſelbe Einheit der Handlung zu verknüpfen ſei, wodurch es das Mannichfaltige ſynthetiſch in einer Erkenntniſs verbindet. Alſo iſt das urſprüngliche und nothwendige Bewuſstſeyn deſſen, daſs wir immer daſſelbe Ich ſind, zugleich eine eben ſo nothwendige Einheit der Syntheſis aller Erſcheinungen nach Begriffen (C. 108. 1. Aufl.).

12. Nun ſind Begriffe Regeln, welche die Erſcheinungen nicht allein auf eine nothwendige Weiſe reproducibel machen, ſondern dadurch auch ihrer Anſchauung einen Gegenſtand beſtimmen, d. i. den Begriff von Etwas, darin ſie nothwendig zuſammenhangen. Denn das Gemüth könnte ſich unmöglich die Identität ſeiner ſelbſt in der Mannichfaltigkeit ſeiner Vorſtellungen und zwar *a priori* denken, wenn es nicht die Identität ſeiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Syntheſis der Apprehenſion (die empiriſch iſt) einer transſcendentalen Einheit unterwirft, und ihren Zuſammenhang nach Regeln *a priori* zuerſt möglich macht (C. 108. 1. Aufl.).

13. Nunmehr werden wir unſere Begriffe von einem Gegenſtande überhaupt richtiger beſtimmen können. Alle Vorſtellungen haben, als Vorſtellungen, ihren Gegenſtand. Sie können aber, ſo fern man ſich ihrer bewuſst iſt, oder ſo fern ſie Gegenſtände des Bewuſstſeyns ſind, ſelbſt wiederum Gegenſtände anderer Vorſtellungen ſeyn. Erſcheinungen (Gegenſtände

der Sinne, Sinnenweſen) ſind die einzigen Gegenſtände, die uns unmittelbar (durch Afficirung unſeres Gemüths, deren Wirkung Empfindung heiſst C. 34.) gegeben werden können, und das, was ſich darin durch Empfindung unmittelbar auf den Gegenſtand bezieht, (und worauf alles Denken als Mittel abzweckt) wird die empiriſche Anſchauung genannt (C. 33. f. 304.). Nun ſind aber dieſe Erſcheinungen nicht Dinge an ſich ſelbſt, ſondern ſelbſt nur Vorſtellungen, die wiederum ihren Gegenſtand haben, der alſo von uns nicht mehr angeſchauet werden kann, und daher der nicht empiriſche, d. i. transſcendentale Gegenſtand = x genannt werden kann (C. 108. f. 1. Aufl.).

14. Der reine Begriff von dieſem transſcendentalen Gegenſtande, der wirklich bei allen unſern Erkenntniſſen immer einerlei = x d. i. unbekannt iſt, iſt das, was in allen unſern empiriſchen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenſtand, d. i. objective Realität verſchaffen kann (C. 109. 1. Aufl.),

15. Dieſer Begriff kann nun gar keine beſtimmte Anſchauung enthalten. Er wird alſo nur diejenige Einheit betreffen, die in einem Mannichfaltigen der Erkenntniſs angetroffen werden muſs, ſo fern es in Beziehung auf einen Gegenſtand ſteht; und eine Anſchauung hat einen Gegenſtand, heiſst alſo nichts weiter, als, ſie kann in einem Begriff zuſammengefaſst werden. Hier wird das, was in der Auffaſſung ins Bewuſstſeyn (Apprehenſion), die jederzeit nach und nach (ſucceſſiv) geſchieht, liegt, als Vorſtellung, die Erſcheinung aber, die mir gegeben iſt, ohnerachtet ſie nichts weiter als ein Inbegriff dieſer Vorſtellungen iſt, als der Gegenſtand derſelben betrachtet, mit welchem mein Begriff, den ich aus den Vorſtellungen der Apprehenſion ziehe, zuſammen ſtimmen ſoll. Die Beziehung auf einen Gegenſtand iſt folglich nichts anders, als die nothwendige Einheit des Bewuſstſeyns, mithin auch

Digitized by Google

die Einheit der Syntheſis des Mannichfaltigen durch gemeinſchaftliche Function des Gemüths, es in Einer Vorſtellung zu verbinden, Die Erſcheinung kann alſo im Gegenverhältniſſe mit den Vorſtellungen der Apprehenſion nur dadurch als der von den Vorſtellungen unterſchiedene Gegenſtand vorgeſtellt werden, wenn ſie unter einer Regel ſteht, welche ſie von jeder andern Apprehenſion unterſcheidet, und nur Eine Art der Verbindung des Mannichfaltigen möglich und nothwendig macht. Dasjenige an der Erſcheinung, was die Bedingung dieſer nothwendigen Regel der Apprehenſion enthält, iſt der Gegenſtand (C. 236.). Oder auch, der Gegenſtand iſt das, in deſſen Begriff das Mannichfaltige einer gegebenen Anſchauung vereinigt iſt (C. 137.) Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorſtellungen Einheit des Bewuſstſeyns in der Verknüpfung derſelben. Folglich iſt die Einheit des Bewuſstſeyns dasjenige, was allein die Beziehung der Vorſtellungen auf einen Gegenſtand (die Erkenntniſs) ausmacht. Hierin beſteht aber ihre objective Gültigkeit (Realität), welche nichts anders iſt, als daſs ſie Erkenntniſſe werden, und dies iſt das Geſetz, worunter alles Mannichfaltige der Anſchauung in Anſehung des Verſtandes beſteht, und worauf die Möglichkeit des Verſtandes ſelbſt beruht (C. 137. M. I., 151.). Unſere empiriſche Erkenntniſs hat objective Realität oder ſie bezieht ſich auf einen transſcendentalen Gegenſtand iſt aber einerlei; dieſe Beziehung beruhet auf dem transſcendentalen Geſetze, daſs alle Erſcheinungen unter Regeln *a priori* der ſynthetiſchen Einheit derſelben ſtehen müſſen, wodurch ſie als Gegenſtand gedacht, und alſo beſtimmte Beziehung der gegebenen Anſchauungen auf den Gegenſtand, d. i. Erkenntniſs erſt möglich wird (C. 109. f. 1. Aufl.). Ein Gegenſtand iſt alſo transſcendental, wenn die Art der Anſchauung deſſelben auf keinerlei Weiſe gegeben iſt (C. 304.).

16. Eigentlich haben wir eine Receptivität (die Sinnlichkeit oder das ſinnliche Anſchauungs-

vermögen), auf gewiſſe Weiſe mit Vorſtellungen afficirt zu werden, deren Verhältniſs zu einander eine reine Anſchauung des Raumes und der Zeit iſt, lauter Formen unſrer Sinnlichkeit, und welche, ſo fern ſie in dieſem Verhältniſſe (dem Raume und der Zeit) nach Geſetzen der Einheit der Erfahrung verknüpft und beſtimmbar ſind, empiriſche Gegenſtände, oder Gegenſtände der Erfahrung, heiſsen. Die nichtſinnliche Urſache dieſer Vorſtellungen iſt uns gänzlich unbekannt, und dieſe können wir daher nicht als Gegenſtand anſchauen; denn dergleichen Gegenſtand würde weder im Raume, noch in der Zeit (als bloſsen Bedingungen der ſinnlichen Vorſtellung) vorgeſtellt werden müſſen. Ohne dieſe Bedingungen können wir uns aber gar keine Anſchauungen denken. Indeſſen können wir die bloſs intelligibele Urſache der Erſcheinungen überhaupt (d. i. diejenige, die nicht angeſchauet werden kann) den transſcendentalen Gegenſtand nennen, bloſs, damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer bloſsen Receptivität correſpondirt. Dieſem transſcendentalen Gegenſtande können wir allen Umfang und Zuſammenhang unſerer möglichen Wahrnehmungen zuſchreiben, und ſagen, daſs er vor aller Erfahrung an ſich ſelbſt gegeben ſei. Die Erſcheinungen aber ſind, ihm gemäſs, nicht an ſich gegeben. Sie ſind nur in der Erfahrung gegeben, weil ſie bloſse Vorſtellungen ſind, die nur als Wahrnehmungen einen wirklichen Gegenſtand bedeuten, wenn nehmlich dieſe Wahrnehmung mit allen andern zuſammenhängt, nach den Regeln der Erfahrungseinheit. Die wirklichen Dinge der vergangenen Zeit ſind z. B. in dem transſcendentalen Gegenſtande der Erfahrung gegeben, ſie ſind aber für mich nur Gegenſtände und in der vergangenen Zeit wirklich, ſo fern als ich mir vorſtelle, daſs eine regreſſive Reihe möglicher Wahrnehmungen (es ſei am Leitfaden der Geſchichte, oder an den Fuſsſtapfen der Urſachen und Wirkungen), nach empiriſchen Geſetzen, auf eine verfloſſene Zeitreihe als Bedingung der gegenwärtigen Zeit führet (C. 522. f. M. I, 602.).

Digitized by Google

II.

Gegenſtand

der praktiſchen Erkenntniſs.

17. Ein Gegenſtand, Object, die Materie des Begehrungsvermögens, iſt ein Gegenſtand, deſſen Wirklichkeit begehret wird (P. 38.). Man kann bei dem Begehren zweierlei unterſcheiden, erſtlich das, was begehret wird; und zweitens, warum oder wozu es begehret wird. Das erſte iſt der Gegenſtand, das zweite der Grund des Begehrens; man kann aber das erſte auch die Materie oder den Inhalt, und das zweite die Form oder die Art des Begehrens nennen. Wenn ich einen Apfel zu eſſen begehre, weil er mir gut ſchmeckt, ſo iſt das Eſſen des Apfels der Gegenſtand, und daſs ich ihn darum zu eſſen begehre, weil er mir gut ſchmeckt, die Form des Begehrens. Nun kann man die Form des Begehrens zum Gegenſtand machen, z. B. wenn man ſich bloſs angenehme Gefühle zu verurſachen begehrt, es ſei wodurch es wolle, bloſs um des Genuſſes derſelben, ſo fällt hier der Gegenſtand mit der Form zuſammen, oder vielmehr, die Form wird hier zugleich der Gegenſtand des Begehrens. Allein dieſer ganze Unterſchied zwiſchen Gegenſtand des Begehrens und der Form deſſelben iſt bloſs logiſch, oder betrifft die formale, nicht aber die materiale Erkenntniſs des Begehrens. In letzterer Rückſicht iſt nun etwas Gegenſtand des Begehrens, wenn es begehret werden kann, d. i. wenn es ſo auf das Begehrungsvermögen wirkt, daſs daſſelbe beſtimmt wird, es wirklich zu machen. Dann liegt der Grund des Begehrens jederzeit theils in dem, was begehret wird (dem logiſchen Gegenſtande des Begehrens), theils in dem Subject, welches begehrt. Denn der Beſtimmungsgrund des Begehrungsvermögens, den Gegenſtand wirklich zu machen, iſt alsdann die Vorſtellung dieſes Gegenſtandes, und ein gewiſſes Verhältniſs dieſer Vorſtellung zum Subject, welches die Luſt an der Wirklichkeit des Gegenſtandes ge-

Digitized by Google

nannt wird (P. 39.). Wenn nun dies die Materie des Begehrungsvermögens iſt, was iſt dann die Form deſſelben? Dies iſt nicht das, was das Begehrungsvermögen beſtimmt, denn das iſt eben die Materie oder der Gegenſtand des Begehrungsvermögens. Die Form des Begehrungsvermögens (welche nicht mit der Form der Maxime der Willensbeſtimmung verwechſelt werden muſs) beſtehet in der Art, wie das Begehrungsvermögen beſtimmt werden kann, entweder bloſs durch den Gegenſtand, dann heiſst es, dieſer Form wegen, ein unteres Begehrungsvermögen; oder durch die Form der Allgemeingültigkeit einer Maxime, dann heiſst das Begehrungsvermögen, dieſer ſeiner Form wegen, ein oberes oder ein Wille (P. 41.).

18. Ein Gegenſtand der reinen praktiſchen Vernunft iſt ein Gegenſtand einer möglichen Wirkung durch Freiheit. Geſetzt, es wäre möglich, eine Handlung zu thun, ohne alle Rückſicht auf den Vortheil, der daraus entſtehen könnte, ſo daſs alſo das Begehrungsvermögen bei dieſer Handlung ganz frei vom Einfluſſe ſinnlicher Triebfedern wäre, und dieſe Handlung bloſs darum begehrte, weil die Vernunft dieſe Handlung ſich ſelbſt vorſchriebe, ſo würde ſie eine Wirkung des freien Willens, oder eine Wirkung durch Freiheit ſeyn. Denn der Wille iſt das Begehrungsvermögen, in ſo ferne es vernünftig iſt. Vor der Handlung oder der Wirkung des Gegenſtandes geht die Vorſtellung eines ſolchen Gegenſtandes vorher, und eine ſolche Vorſtellung heiſst ein Begriff der praktiſchen Vernunft. So iſt die Vorſtellung davon, daſs es Pflicht iſt, meine Kinder zu nützlichen Menſchen zu erziehen, ein Begriff der praktiſchen Vernunft, und dieſe Erziehung ſelbſt ein Gegenſtand der praktiſchen Vernunft. Man verſteht unter einem Gegenſtand der theoretiſchen Erkenntniſs das, was erkannt werden kann; heiſst nun praktiſche Erkenntniſs die Beziehung einer Vorſtellung auf einen Gegenſtand des Begehrungsvermögens, ſo iſt ein Gegenſtand der praktiſchen Erkenntniſs nichts anders, als das, was begehrt werden kann, oder der Gegenſtand des

Digitized by Google

Begehrungsvermögens. Etwas iſt alſo ein Gegenſtand der praktiſchen Erkenntniſs, wenn der Wille mit einer gewiſſen Handlung in einer ſolchen Beziehung ſtehet, daſs es entweder ſelbſt, oder ſein Gegentheil durch dieſe Handlung wirklich gemacht werden kann. Die Beurtheilung aber, ob etwas ein Gegenſtand der reinen praktiſchen Vernunft ſei oder nicht, beſteht in der Unterſcheidung, ob es möglich oder unmöglich ſei, diejenige Handlung zu wollen, wodurch, wenn wir das phyſiſche Vermögen dazu hätten (wenn ſie in unſrer Gewalt ſtände, worüber die Erfahrung entſcheiden muſs) ein gewiſſer Gegenſtand wirklich werden würde.

Iſt nun der Gegenſtand dasjenige, was mich beſtimmt, denſelben zu begehren, ſo muſs ich vorher wiſſen, ob ich ſeine Wirklichkeit werde bewirken können, durch den freien Gebrauch meiner Kräfte, ehe ich wiſſen kann, ob dieſer Gegenſtand auch ein Gegenſtand meiner praktiſchen Vernunft (meines durch Vernunft beſtimmten Begehrungsvermögens oder Willens) ſei. Im Gegentheil iſt es umgekehrt. Wenn nehmlich das Geſetz *a priori*, unabhängig von allem Einfluſſe ſinnlicher Einflüſſe, der Beſtimmungsgrund der Handlung iſt, mithin dieſe, als durch reine praktiſche Vernunft beſtimmt, betrachtet werden kann; ſo iſt das Urtheil, ob etwas ein Gegenſtand der reinen praktiſchen Vernunft ſei oder nicht, von der Vergleichung mit unſerm phyſiſchen Vermögen ganz unabhängig. Dann iſt nur die Frage: ob wir eine gewiſſe Handlung, durch die ein Gegenſtand wirklich gemacht werden ſoll, wollen dürfen, wenn dieſes in unſerer Gewalt wäre? Mithin muſs hier die moraliſche Möglichkeit der Handlung, d. i. ob ſie geſchehen darf, vor der Handlung voran gehen; denn da iſt nicht der Gegenſtand, ſondern das Geſetz des Willens der Beſtimmungsgrund deſſelben (P. 100. f. M. II., 244.).

19. Die alleinigen Gegenſtände einer praktiſchen Vernunft ſind alſo das Gute (ſ. Gutes) und Böſe (ſ. Böſes). Das Gute iſt derjenige Gegenſtand des Begehrungsvermögens, deſſen Gegentheil daſſelbe, wenn es ſich

durch eine Vernunftmaxime oder vernünftige Handlungsregel beſtimmen läſst, gar nicht begehren kann; das Böſe iſt das Gegentheil. Es iſt nehmlich derjenige Gegenſtand des Verabſcheuungsvermögens, deſſen Gegentheil daſſelbe, wenn es von der Vernunft beſtimmt wird, gar nicht verabſcheuen oder verwerfen kann (P. 101. M. II, 245).

20. Daſs aber der Begriff des Guten und Böſen nicht dem praktiſchen Geſetze zum Grunde liegt, ſondern aus demſelben hervorgehet, findet man auseinandergeſetzt in den Artikeln: Böſes und Gutes. Das Uebrige, was noch den Gegenſtand der praktiſchen Erkenntniſs betrifft, findet man unter den Wörtern: Glückſeligkeit, Kategorie, Typik und Gut, höchſtes.

21. Der Gegenſtand einer Maxime iſt einerlei mit der Materie des praktiſchen Geſetzes, und iſt der Inhalt der Maxime oder des praktiſchen Geſetzes. Eine Maxime iſt nehmlich eine Handlungsregel (oder praktiſcher Grundſatz), welche nur für den Willen eines gewiſſen Subjects gültig iſt, z. B. die Regel, ich will mich nie eher ſchlafen legen, als bis ich eine beſtimmte Arbeit vollendet habe; ein praktiſches Geſetz hingegen iſt eine ſolche Handlungsregel, welche für den Willen jedes vernünftigen Weſens gültig iſt, z. B. ich will bezahlen, was ich ſchuldig bin. Was nun die eine Regel zur Maxime und die andere zum Geſetze macht, nehmlich die verſchiedene Gültigkeit, iſt die Form derſelben. Was ſie aber vorſchreiben, iſt ihr Inhalt, und heiſst der Gegenſtand oder die Materie derſelben, welche jederzeit empiriſch iſt (P. 52).

22. Man ſehe übrigens noch die Artikel: Geben, Realiſiren, Realismus, Idealismus, Beziehung, Objectiv, An ſich, Noumenon und Schön.

Digitized by Google

Gegenwirkung,

Antagonismus, Reaction, *reactio*, *antagonismus*, *reaction*, *antagonisme*. Die wirklich entgegenwirkende Kraft des geſtoſsenen Cörpers gegen den ſtoſsenden (N. 131). Wenn ein Cörper einen zweiten in Bewegung ſetzt, ſo wirkt dieſer zweite Cörper auf den erſten zurück, und hebt dadurch einen Theil der Kraft deſſelben auf. Dieſes hat man mit dem Namen der Gegenwirkung bezeichnet; und es iſt eigentlich ein mechaniſches Geſetz *a priori*, ohne welches die Erfahrung der Mittheilung der Bewegung eines Cörpers durch einen andern ganz unmöglich ſeyn würde: daſs der erſte oder in Bewegung ſetzende Cörper immer gerade ſoviel von ſeiner Kraft verliert, als die Kraft groſs iſt, mit welcher der zweite oder leidende Cörper auf den erſten zurückwirkt. Dies Geſetz wird nun ſo ausgedrückt: in aller Mittheilung der Bewegung ſind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich (N. 121). Ein Pferd, das 10 Centner ziehen konnte, an einen Stein geſpannt, den zu bewegen 8 Centner Kraft nöthig ſind, bewegt ſich und den Stein nur noch mit zwei Centnern Kraft fort, weil der Stein mit 8 Centnern Kraft auf die Kraft des Pferdes zurückwirkte, und folglich dieſe 8 Centner ſich einander aufhoben, und als nicht vorhanden zu betrachten ſind. Schon die Scholaſtiker lehrten, Wirkung ſei nie ohne Gegenwirkung, Newton aber (*Princip. philoſ. natur. lex III.*) führte zuerſt das angeführte mechaniſche Geſetz in die Naturlehre ein, welches er ſo ausdrückte: jeder Wirkung iſt immer eine Gegenwirkung entgegengeſetzt, die der Wirkung gleich iſt; oder die Wechſelwirkungen zweier Cörper auf einander ſind immer einander gleich, nur nach entgegengeſetzter Richtung (*actioni contrariam ſemper et aequalem eſſe reactionem: ſive corporum duorum actiones in ſe mutuo ſemper eſſe aequales et in partes contrarias dirigi*). Newton erläutert dieſes Geſetz ſo: „Was das andere drückt oder zieht, wird von demſelben wieder gedrückt oder gezogen. Wenn Jemand einen Stein mit dem Finger

drückt, ſo wird ſein Finger von dem Stein auch gedrückt. Wenn ein Pferd einen an einem Stricke befeſtigten Stein zieht, ſo wird auch das Pferd eben ſo ſtark nach dem Stein zu zurückgezogen; denn der nach beiden Seiten ausgedehnte Strick wird das Pferd eben ſo ſtark nach dem Stein zu, als den Stein nach dem Pferde zu ziehen, und wird das Fortſchreiten des einen eben ſo ſtark hindern als das Fortſchreiten des andern befördern. Wenn ein Cörper den andern ſtöſst, und die Bewegung deſſelben auf irgend eine Art hindert, ſo wird auch der letztre (wegen der Gleichheit des wechſelſeitigen Drucks) durch ſeine Kraft eben die Veränderung, nur nach der entgegengeſetzten Richtung zu, in dem erſtern hervorbringen. Durch dieſe Wirkungen werden die Veränderungen nicht der Geſchwindigkeiten, ſondern der Bewegungen (nehmlich in Cörpern die kein anderes Hinderniſs leiden) einander gleich. Denn die Veränderungen der Geſchwindigkeiten werden zwar auch nach entgegengeſetzter Richtung zu verändert, aber ſie ſtehen, weil die Veränderung der Bewegungen gleich iſt, in umgekehrtem Verhältniſſe mit den Cörpern.“ Newton hat nun dieſes Geſetz für ein Axiom ausgegeben, allein Kant hat es als einen Lehrſatz bewieſen.

2. Kants Vorſtellungsart, wie die Bewegung mitgetheilt wird, hat etwas Ungewöhnliches an ſich, ich will aber verſuchen, ſie hier ins Licht zu ſetzen, wenn auch die Erläuterung ſeines Beweiſes jenes Satzes etwas weitläuftig ausfallen ſollte. Folgendes iſt dem Inhalte nach dieſer Beweis. Alle äuſsere Wirkung in der Welt iſt Wechſelwirkung. Dieſer Satz wird hier als wahr vorausgeſetzt, und im Artikel Wechſelwirkung bewieſen. Hier ſoll nun bewieſen werden, daſs dieſe Wechſelwirkung zugleich Gegenwirkung ſei. Es iſt unmöglich, ſich die Bewegung eines Cörpers (Fig. 44. A) in Beziehung auf einen zweiten (B) ſo vorzuſtellen, daſs dieſer zweite (B) dabei als abſolut ruhig vorgeſtellt werde. Zwar kann allerdings der Cörper B in Beziehung auf den Cörper A in dem Raum, worin ſich A und B und alle übrigen Cörper befinden, ruhen. Allein es iſt doch ganz unmöglich, ſich vorzu-

Digitized by Google

ſtellen, daſs A ſich dem B nähere, ohne ſich zugleich vorzuſtellen, daſs auch B dem A gerade um ſo viel näher komme, als A dem B. Wenn A nehmlich dem B z. B. um einen Fuſs näher gekommen iſt, ſo iſt nothwendig auch B dem A um einen Fuſs näher gekommen. Es iſt das aber die nehmliche Wirkung, als die, welche erfolgen würde, wenn die Bewegung unter beide gleich vertheilt wäre, und nur derjenige Cörper, der in wirklicher Bewegung wäre, ſich dem andern nähern könnte. Dann würde nehmlich A um einen halben Fuſs ſich dem B, und B ſich dem A auch um einen halben Fuſs, und beide ſich einander um einen ganzen Fuſs genähert haben. Dies würde die nehmliche Wirkung ſeyn, als die iſt, welche jetzt erfolgt, da wir genöthigt ſind zuzugeben, daſs, wenn der ſich bewegende Cörper A ſich dem ruhenden B um einen Fuſs genähert hat, der ruhende B dem ſich bewegenden A dadurch auch um dieſen Fuſs näher gekommen iſt. Da wir uns nun durchaus den ruhenden Cörper B als ſich dem A, der in Bewegung iſt, nähernd, folglich als nicht in Ruhe, denken müſſen, ſo würde hier alſo ein unauflöslicher Widerſpruch entſtehen, wenn nicht folgende Vorſtellung bei der Bewegung zum Grunde läge. Wir nehmen alle Cörper, deren Bewegung und Ruhe und überhaupt ihre Verhältniſſe zu einander wir wahrnehmen, in einem Raume wahr, den wir eben daher den empiriſchen oder relativen nennen. Dieſen Raum mit allen Cörpern in demſelben können wir uns ſelbſt als beweglich vorſtellen. So iſt z. B. der Raum in einer hohlen Kugel beweglich, indem er ſich von den Wänden der Kugel umſchloſſen fortbewegen läſst. Iſt dieſe Kugel in dem Zimmer eines Schiffs, ſo kann ſie in demſelben von einem Ort des Zimmers nach dem andern hin bewegt werden. Allein das Zimmer des Schiffs ſelbſt iſt wieder in Bewegung, wenn das Schiff fährt, und folglich auch der Raum, den die Wände des Zimmers umſchlieſſen. Und ſo kann ich mir immer einen Raum in dem andern, als in demſelben beweglich, vorſtellen, und auch dieſe beweglichen Räume wahrnehmen. Aber alle dieſe in einander befindlichen Räume

muſs ich doch zuletzt in Gedanken in einen Raum ſezzen, in dem ſich der letzte bewegliche Raum bewegt, der ſich ſelbſt aber nicht mehr bewegt, indem er ſonſt wieder in einem andern ſeyn müſste, in dem er ſich bewegte. Dieſer letzte unbewegliche Raum, der allen übrigen Räumen zum Grunde liegt, und der eben, weil er unbeweglich iſt, nicht mehr wahrgenommen werden kann, ſondern bloſs die uns nothwendig anhängende reine Anſchauung des Raums iſt, kann, weil er ſich auf keinen Raum weiter bezieht, der abſolute Raum heiſsen. Stellen wir uns nun den Cörper A, der in dem relativen Raum, worin allein die Bewegung wahrgenommen werden kann, wirklich in Bewegung iſt, als in dem ruhenden Raum in nur halb ſo groſser Bewegung, den Cörper B aber mit dem ganzen relativen Raum nach dem Cörper A zu, als auch in halb ſo groſser Bewegung vor, als die iſt, welche A im relativen Raum wirklich hat; ſo iſt für meine empiriſche Anſchauung oder Wahrnehmung die Wirkung, welche die Bewegung beider Cörper im abſoluten Raume hervorbringt, die nehmliche, als wenn ich B mit dem relativen Raume (deſſen Bewegung im abſoluten Raume nicht wahrgenommen werden kann, weil ſonſt der abſolute Raum auch wahrnehmbar, d. i. ein relativer Raum ſeyn müſste) in Ruhe, und A noch einmal ſo groſser Bewegung wahrnehme, als ich ſeine Bewegung im abſoluten Raume denke. Dies alles aber betrifft bloſs die Möglichkeit der Vorſtellung der Wechſelwirkung der Bewegung in der Anſchauung (die phoronomiſche Bewegung). Wir haben nehmlich geſehen, daſs die Vorſtellung eines bewegten Cörpers in Beziehung auf einen ruhenden nur dadurch möglich iſt, daſs dieſe Ruhe nur als eine relative Ruhe, oder als eine Ruhe in dem Raume, in welchem der Cörper wahrgenommen wird, der im relativen Raume ruhende Cörper ſelbſt aber als im abſoluten Raume in Bewegung gedacht werden muſs. Dieſe Vorſtellung iſt uns eben ſo nothwendig, wenn wir uns das Verhältniſs eines Cörpers in Bewegung zu einem andern, der in Ruhe iſt, darſtellen wollen, als die, daſs allem Beweglichen ein Raum zum Grunde ge-

Digitized by Google

legt werden muſs, der ſich nicht weiter bewegt, aber in welchem ſich alle Räume, welche wahrgenommen werden, bewegen. Wir gehen nun weiter fort, um zu zeigen, daſs die Wechſelwirkung in der Mittheilung der Bewegung Gegenwirkung iſt.

Man ſetze, daſs beide Cörper A und B an Maſſe, das iſt, an Menge der Materie, welche ſie enthalten, verſchieden ſind. Vertheilt man nun die Bewegung, die der Cörper A im relativen Raum hat, d. i. diejenige, welche wahrgenommen wird, unter beide Cörper gleich, ſo daſs die Bewegung eines jeden im abſoluten Raume, oder die, welche wir bloſs, obwohl zur Anſchauung nothwendig, denken müſſen, halb ſo groſs iſt, als die wirkliche Bewegung des Cörpers A, ſo iſt die Bewegung beider Cörper gleich. Hat nun aber B etwa mehr Maſſe, z. B. wenn die Materien dieſelben, B aber gröſser iſt als A, ſo vertheilt ſich die Bewegung auf mehrere Theile des Ganzen. Dann hat zwar der ganze Cörper noch immer dieſelbe Bewegung, aber jeder einzelne Theil des Ganzen einen kleinern Antheil daran, und kann alſo einen um ſo kleinern Raum mit dieſer Bewegung in derſelben Zeit durchlaufen, als wenn die Bewegung gröſser wäre, d. i. die Geſchwindigkeit des Cörpers iſt bei gleicher Bewegung ſo vielmal kleiner, ſo vielmal ſeine Maſſe gröſser iſt. Das iſt das, was Newton vorher (in 1) ſo ausdrückte: die Geſchwindigkeiten ſtehen in umgekehrten Verhältniſſen mit den Cörpern. Nun bewege ſich der Cörper A mit einer ſolchen Geſchwindigkeit auf B zu, daſs er in einer gewiſſen Zeit den Weg AB durchlaufe. Die Vorſtellung davon in der Anſchauung iſt nun nicht anders möglich, als ſo, daſs man die Bewegung des A zwiſchen A und B in zwei gleiche Theile getheilt, und ſich beide als im abſoluten Raume in einander entgegengeſetzter Bewegung denke, doch ſo, daſs B ſich zuſammt dem relativen Raume bewege. Da nun B gröſser iſt als A, ſo wird B in derſelben Zeit ſo vielmal weniger Weg als A durchlaufen, ſo vielmal gröſser er iſt. Sie kommen alſo etwa im Punct c des relativen Raums zuſammen. Da nun beide Bewegungen der Cörper einander gleich und

entgegengeſetzt ſind, ſo machen ſie zuſammen o, d. i. die Bewegung beider Cörper im abſoluten Raume hört nach dem Stoſse beider Cörper in c auf. Dadurch hört aber darum noch nicht die Bewegung des relativen Raums auf, der mit B in dem abſoluten Raume als bewegt gedacht wird, ſondern dieſer bewegt ſich immer fort nach der Richtung BA. Da nun A und B in c des abſoluten Raums ruhen, ſo iſt die gedachte Bewegung des relativen Raums nach AB eben das, was in der Wahrnehmung der Bewegung der Cörper A und B nach der Richtung Bd im relativen Raume iſt. *) Beide Cörper werden dann alſo in Bewegung nach Bd wahrgenommen. Da ſich aber der relative Raum mit der Geſchwindigkeit des Cörpers B, d. i. ſo bewegte, daſs er in der Zeit die Linie Bc durchlief, in der vorher A die Linie Ac durchlief, ſo daſs wir alſo die Geſchwindigkeiten ſelbſt durch dieſe Linien ausdrücken können; ſo bewegen ſich die Cörper B und A nun beide mit der Geſchwindigkeit Bc nach der Richtung Bd. Nun bewegte ſich der Cörper B, der im relativen Raum in Ruhe war, im abſoluten Raum mit der Geſchwindigkeit Bc, und mit der Bewegung, die A hatte, als er ſich mit der Geſchwindigkeit Ac bewegte, weil wir die Geſchwindigkeit des A zwiſchen A und B gleich vertheilten. Dieſe Bewegung aber erhält der Cörper B nach dem Stoſse, nur nach der Richtung Ad. Dies iſt aber die Wirkung, die der Cörper A mit der Geſchwindigkeit Ac hervorbringt. Eben dieſe Bewegung aber war es, die der Cörper B mit der Geſchwindigkeit Bc in A aufhob, welches die Gegenwirkung des Cörpers B nach der Richtung Bc zu iſt. Folglich ſind jederzeit die Wirkung und die Gegenwirkung zweier Cörper in der Mittheilung der Bewegung einander gleich. Denn, wie die mathematiſche Mechanik lehrt, und auch leicht dargeſtellt werden könnte, wenn es nicht zu weitläuftig ſeyn

*) Es giebt nehmlich einerlei Erſcheinung, ob ſich ein Cörper bewegt in einem empiriſchen oder wahrnehmbaren Raume, der mit allem, was darin iſt, ruhet, oder ob jener Cörper ruhet, und der Raum, mit allem, was darin iſt, in jener Bewegung entgegengeſetzter Richtung und mit gleicher Geſchwindigkeit, ſich bewegt.

Digitized by Google

würde, leidet dieſes Geſetz keine Abänderung, wenn auch der Cörper, welcher geſtoſsen wird, ſelbſt in Bewegung iſt, oder wenn die Cörper ſtatt des Stoſses ſich einander ziehen oder drücken. So kann alſo jeder Stoſs nur vermittelſt eines gleichen Gegenſtoſses, jeder Druck nur vermittelſt eines gleichen Gegendrucks und jeder Zug nur vermittelſt eines gleichen Gegenzugs erfolgen (N. 122).

3. Newton hat alſo nicht, wie Gehler (Phyſ. Wörterb. Art. Gegenwirkung) ihn beſchuldigt, aus ſeinem Axiom, ob er wohl eigentlich ein Lehrſatz iſt, weil er bewieſen werden kann, mehr hergeleitet, als wirklich daraus folgt. Er ſchlieſst ganz richtig (*Princ. L. III. Prop.* 5. *Coroll.* 1.): die Gravitation der Weltcörper ſei gegenſeitig, z. B. es gravitiren nicht allein die Saturnustrabanten gegen den Saturnus, ſondern auch Saturnus gegen ſeine Trabanten, weil Wirkung und Gegenwirkung ſtets bei einander ſei. Die Gravitation iſt nehmlich nichts anders als eine wechſelſeitige Anziehung der Weltcörper, ſ. Anziehungskraft.

4. Dies iſt alſo das mechaniſche Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, welches darauf beruht, daſs keine Mittheilung der Bewegung ſtatt findet, auſſer ſofern eine Gemeinſchaft dieſer Bewegung vorausgeſetzt wird. Kein Cörper kann den andern ſtoſsen, wenn dieſer in Anſehung des erſtern ruhig iſt, ſondern, dieſer muſs in Anſehung des erſtern auch in Bewegung gedacht werden. Iſt er alſo auch ruhig in Anſehung des Raumes, in welchem er wahrgenommen wird, ſo muſs man ſich dennoch vorſtellen, daſs er zuſammt dieſem Raume in gleichem Maaſse mit dem Cörper, der ſich wirklich in der Erfahrung bewegt, in Bewegung iſt. Aber die Richtung ſeiner Bewegung iſt dann der des erſtern gerade entgegengeſetzt. Und ſo giebt die Bewegung dieſes zweiten Cörpers im abſoluten Raume mit der Bewegung, die alsdann dem erſtern zu ſeinem Antheil in Beziehung auf dieſen zweiten zufällt, zuſammen, allererſt die Quantität der Bewegung, die wir dem erſten im abſoluten Raume, d. i. ohne Beziehung auf einen andern Cörper oder

Digitized by Google

Raum, der ſich ihm entgegen bewegte, beilegen würden. Denn keine Bewegung eines Cörpers, die in Anſehung eines andern Cörpers bewegend ſeyn ſoll, kann abſolut ſeyn. Iſt ſie aber in Anſehung des letztern Cörpers relativ, ſo giebts keine Relation (Verhältniſs) im Raume, die nicht wechſelſeitig und gleich ſei (N. 128).

5. Es giebt aber noch ein anderes nicht mechaniſches Geſetz (d. i. ein ſolches, das die Mittheilung der Bewegung der Cörper durch ihre wechſelſeitige Bewegung betrifft), ſondern dynamiſches Geſetz (d. i. ein ſolches, das die urſprüngliche Bewirkung der Bewegung betrifft, durch welche die Materie ſelbſt möglich wird) der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung der Materien. Dieſes läſst ſich auf eine ähnliche Art leicht darthun. Denn wenn die Materie A die Materie B zieht, ſo nöthigt ſie dieſe, ſich ihr zu nähern, oder, welches einerlei iſt, A widerſteht der Kraft, womit ſich B zu entfernen trachtet. Weil es aber einerlei iſt, ob ſich B von A oder A von B entfernet; ſo iſt dieſer Widerſtand zugleich ein Widerſtand, den der Cörper B gegen A ausübt, ſofern ſich dieſer von ihm zu entfernen trachten möchte, mithin ſind Zug und Gegenzug einander gleich. Eben ſo, wenn A die Materie B zurückſtöſst, ſo widerſteht A der Annäherung von B. Da es aber einerlei iſt, ob ſich B dem A oder A dem B nähert, ſo widerſteht B aber auch eben ſo viel der Annäherung von A. Druck und Gegendruck ſind alſo auch jederzeit einander gleich. Auf dieſem Zug und Gegenzug, und Druck und Gegendruck, die der Materie urſprünglich eigen ſind, beruhet die Möglichkeit der Erfüllung des Raums, d. i. die Möglichkeit der Materie ſelbſt (N. 128. f.).

6. Dies iſt alſo die Conſtruction der Mittheilung der Bewegung, welche zugleich das Geſetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, als nothwendige Bedingung, bei ſich führet. Newton getrauete es ſich nicht, daſſelbe *a priori* zu beweiſen, ſondern berief ſich deshalb auf Erfahrung. Andere haben dieſem Geſetze zu Gefallen eine beſondere Kraft der Materie unter dem

Digitized by Google

Namen der Trägheitskraft (*vis inertiae*) in der Naturwiſſenſchaft eingeführt, welchen Namen Kepler zuerſt gebraucht hat. Dies war im Grunde auch eine Ableitung dieſes Geſetzes von der Erfahrung. Noch Andere ſetzten dieſes Geſetz in den Begriff einer bloſsen Mittheilung der Bewegung, welche ſie wie einen allmähligen Uebergang der Bewegung des einen Cörpers in den andern anſahen, wobei der bewegende gerade ſo viel einbüſſen müſſe, als er dem bewegten ertheilt. Dies thue der eine Cörper ſo lange, bis er dem andern keine weitere Bewegung eindrücken könne; wenn er nehmlich mit dieſem ſchon bis zur Gleichheit der Geſchwindigkeit in derſelben Richtung gekommen ſei. Dieſe Hypotheſe heiſst die der Transfuſion (Eingieſsung) der Bewegungen aus einem Cörper in den andern, aber die Gleichheit der Wirkung mit der, bei dieſer Erklärungsart fälſchlich ſogenannten, Gegenwirkung, kommt eben ſowohl heraus, wenn man den bewegten Cörper A dem ruhigen in einem Augenblick ſeine ganze Bewegung überliefern läſst, ſo, daſs er nach dem Stoſse ſelber ruhet, welches man unausbleiblich annehmen muſste, ſobald man beide Cörper als abſolut-hart (gar nicht elaſtiſch) dachte, denn da bekommt der ruhende Cörper die Bewegung als bloſs ruhend, und es iſt gar kein Grund da, warum die Bewegung allmählig und nicht in einem Augenblick übergehen ſollte. Allein dieſes Bewegungsgeſetz von augenblicklicher Uebergebung der Bewegung wollte doch weder mit der Erfahrung, noch mit ſich ſelbſt in der Anwendung zuſammenſtimmen. Man half ſich daher dadurch, daſs man die Exiſtenz abſolut harter Cörper leugnete. Das hieſs aber wieder ſo viel, als die Zufälligkeit dieſes Geſetzes zugeſtehen, indem es auf der beſonderen Beſchaffenheit der Materien beruhen ſollte, die einander bewegen. In unſerer Darſtellung dieſes Geſetzes iſt es dagegen ganz einerlei, ob man die Cörper, die einander ſtoſsen, abſolut hart oder nicht denken will. Wie aber die Transfuſioniſten der Bewegung ſich die Bewegung elaſtiſcher Cörper erklären wollen, iſt ganz unbegreiflich. Denn da iſt klar, daſs der ruhende Cörper nicht als bloſs ruhend die Bewegung bekomme, die der ſtoſsende einbüſst, ſondern,

dafs er im Stofse wirkliche Kraft in entgegengefetzter Richtung gegen den Stofsenden ausübe, um gleichfam die Feder zwifchen beiden zufammen zu drücken, welches von feiner Seite eben fowohl wirkliche Bewegung (aber in entgegengefetzter Richtung) erfordert, als der bewegende Cörper feiner Seits dazu nöthig hat (N. 129 f.).

7. Durch das Syftem der Transfufion der Bewegungen wird im Grunde alle Gegenwirkung gegen den ftofsenden Cörper (der etwa vermögend wäre, eine Springfeder zu fpannen) aufgehoben, und aufserdem, dafs die Transfufioniften der Bewegung das nicht beweifen, was in dem Gefetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung eigentlich gemeint ift, erklären fie im Grunde die Mittheilung der Bewegung felbft, ihrer Möglichkeit nach, gar nicht. Denn der Name vom Uebergang der Bewegung von einem Cörper auf den andern erklärt nichts, wenn man ihn auch gleich nicht buchftäblich nehmen will, nach dem Grundfatze: *accidentia non migrant e fubftantiis in fubftantias*, die Accidenzen gehen nicht aus einer Subftanz in die andere über. Wenn man daher auch immer fagt: man mufs fich diefen Uebergang nicht fo vorftellen, als wenn die Bewegung von einem Cörper in den andern übergeht, wie Waffer, das aus einem Glafe in das andere gegoffen wird; fo wird dadurch die Schwierigkeit in diefem Syftem doch nicht gehoben. Denn es ift hier eben die Aufgabe, wie die Möglichkeit diefes Ueberganges der Bewegung begreiflich zu machen fei, deren Erklärung gerade auf demfelben Grunde beruhet, woraus das Gefetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung abgeleitet wird (N. 130. f.).

8. Man kann fich gar nicht denken, wie die Bewegung eines Cörpers A mit der Bewegung eines andern B nothwendig verbunden feyn müffe, als fo, dafs man fich Kräfte an beiden denkt. Diefe Kräfte müffen ihnen (dynamifch, d. i. ihrer Natur als Cörper nach) vor aller Bewegung zukommen, z. B. Zurückftofsung. Und nun mufs man beweifen können, dafs die Bewegung des Cörpers A durch Annäherung gegen B,

Digitized by Google

mit der Annäherung von B gegen A, und, wenn B als ruhig angesehen wird, mit der Bewegung desselben zusammt der Bewegung seines Raumes gegen A nothwendig verbunden sei, in so fern nehmlich die Cörper mit ihren (ursprünglich oder dynamisch) bewegenden Kräften blos in Beziehung auf einander in Bewegung betrachtet werden. Dieses letztere kann völlig *a priori* dadurch eingesehen werden, dass der Cörper B (er sei in Ruhe oder in Bewegung) in Ansehung des Cörpers A nothwendig als bewegt (in entgegengesetzter Richtung) angesehen werden muss. Ohne diese aus der Natur unseres Erkenntnissvermögens selbst entspringende nothwendige Vorstellung würde kein Einfluss des Cörpers B auf die repulsive oder zurückstossende Kraft beider Cörper, A und B, statt finden, ohne welchen aber ganz und gar keine mechanische Wirkung der Materien auf einander, d. i. keine Mittheilung der Bewegung durch den Stoss, möglich ist (N. 131. f.).

9. Die Benennung der Trägheitskraft (*vis inertiae*) muss also, unerachtet des berühmten Namens ihres Urhebers (Keplers), aus der Naturwissenschaft gänzlich weggeschafft werden. Denn sie führt einen Widerspruch im Ausdruck selbst bei sich, auch könnte das eigentliche Gesetz der Trägheit oder Lebloſigkeit (alle Veränderung der Materie hat eine äussere Ursache) dadurch leicht mit dem Gesetze der Gegenwirkung in jeder mitgetheilten Bewegung (dass Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sind) verwechselt werden. Der Hauptgrund aber ist der: weil sonst die irrige Vorstellung derer, die der mechanischen Gesetze nicht recht kundig sind, erhalten und bestärkt wird, dass die Gegenwirkung der Cörper (welche sie Trägheitskraft nennen) darin bestehe, dass die Bewegung dadurch in der Welt aufgezehrt (vermindert oder vertilgt), nicht aber die bloſse Mittheilung derselben dadurch bewirkt werde. Sie stellen sich nehmlich vor, der bewegende Cörper müsse einen Theil seiner Bewegung blos dazu aufwenden, die Trägheit des ruhenden zu überwinden (welches dann reiner Verlust wäre), mit dem übrigen Theile allein

könne er den letztern in Bewegung ſetzen. Bliebe nun, ſagen ſie, dem bewegenden Cörper gar nichts von ſeiner Bewegung übrig, ſo würde er durch ſeinen Stoſs den ruhenden Cörper, ſeiner groſsen Maſſe wegen, gar nicht in Bewegung bringen. Der Bewegung eines Cörpers kann aber nichts widerſtehen, als entgegengeſetzte Bewegung eines andern Cörpers, keineswegs aber deſſen Ruhe. Hier iſt alſo nicht Trägheit der Materie, d. i. bloſses Unvermögen, ſich ſelbſt zu bewegen, die Urſache eines Widerſtandes. Eine beſondere ganz eigenthümliche Kraft, bloſs um zu widerſtehen, ohne doch einen Cörper bewegen zu können, wäre unter dem Namen einer Trägheitskraft ein Wort ohne alle Bedeutung. Man kann alſo dieſes Geſetz der allgemeinen Mechanik ſchicklicher das Geſetz der Gegenwirkung der Materien (*lex antagoniſmi*) bei ihren Veränderungen nennen. Uebrigens hängt, wie wir geſehen haben, dieſes Geſetz von der Kategorie der Gemeinſchaft ab, und iſt nichts anders als das Reſultat der Subſumtion der Bewegung bei der Beziehung zweier Cörper auf einander unter die Kategorie der Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung; welches aus der ganzen vorhergehenden Auseinanderſezzung erhellet, ohne daſs es hier einer weitern Erläuterung bedürfte (N. 131. f.).

10. Eine ſolche Wirkung und Gegenwirkung, die man beide mit einem griechiſchen Worte, das beides ausdrückt, den Antagonismus (Widerſtreit) der Materien oder Cörper nennen kann, findet man auch in der Geſellſchaft. Kant erklärt dieſen Antagonismus in der Geſellſchaft ſo, er ſei die ungeſellige Geſelligkeit der Menſchen, d. i. der Hang derſelben, in Geſellſchaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerſtande, welcher dieſe Geſellſchaft beſtändig zu trennen droht, verbunden iſt (S. III, 159). Hierzu, ſagt er, liegt der Hang offenbar in der menſchlichen Natur. Der Menſch hat einen Hang, ſich zu vergeſellſchaften, weil er in einem ſolchen Zuſtande ſeine

Digitized by Google

Menſchheit mehr fühlt, d. i. die Fähigkeit, ſeine Naturanlagen zu entwickeln. Denn dieſe Fähigkeit iſt das ſpecifiſche Merkmal der Menſchheit, indem jedes andere Thiere auf der Stufe, auf die es die Natur geſtellt hat, ſtehen bleibt, und nur der Menſch allein in der Entwickelung ſeiner Naturanlagen unaufhörlich fortſchreiten kann. Der Menſch hat aber auch einen groſsen Hang, ſich zu vereinzelnen (iſoliren); weil er in ſich zugleich die ungeſellige Eigenſchaft antrifft, alles bloſs nach ſeinem Sinne einrichten zu wollen, und daher allerwärts Widerſtand erwartet, ſo wie er von ſich ſelbſt weifs, daſs er ſeiner Seits auch zum Widerſtand gegen Andere geneigt iſt.

Dieſes wechſelſeitigen Widerſtandes bedient ſich nun die Natur, als eines Mittels, die Entwickelung aller Anlagen der Menſchen zu Stande zu bringen, und er wird am Ende die Urſache einer geſetzmäſsigen Ordnung der Geſellſchaft. Dieſer Antagonismus in der Geſellſchaft erweckt alle Kräfte des Menſchen, bringt ihn dahin, ſeinen Hang zur Faulheit zu überwinden, und, getrieben durch Ehrſucht, Herrſchſucht oder Habſucht, ſich einen Rang unter ſeinen Mitgenoſſen zu verſchaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht laſſen kann. Da geſchehen nun die erſten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Cultur, die eigentlich in dem Werth beſtehet, den der Menſch als Mitglied der Geſellſchaft hat. Da werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geſchmack gebildet, und ſelbſt durch fortgeſetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, durch welche die rohe Naturanlage mit der Zeit in beſtimmte praktiſche Principien, und ſo ein durch den bloſsen Hang zur Geſelligkeit zuſammen gehaltener Haufe (Aggregat) Menſchen in ein moraliſches Ganze (einen Staat) verwandelt werden kann, welches die ſittliche Unterſcheidung des Menſchen von jedem andern Thiere iſt. Ohne jene, an ſich zwar nicht liebenswürdigen, Eigenſchaften der Ungeſelligkeit, woraus der Wi-

Digitized by Google

derſtand (Antagonismus) entſpringt, den jeder bei ſeinen ſelbſtſüchtigen Anmaſsungen nothwendig antreffen muſs, würden in einem arkadiſchen Schäferleben, bei vollkommener Eintracht, Genügſamkeit und Wechſelliebe, alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben; die Menſchen, gutartig wie die Schafe, die ſie weiden, würden ihrem Daſeyn kaum einen gröſsern Werth verſchaffen, als dieſes ihr Hausvieh hat; ſie würden das Leere der Schöpfung, wie es ihr Zweck iſt, als vernünftige Natur, nicht ausfüllen. Dank ſey alſo der Natur für die Unverträgſamkeit, für die miſsgünſtig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrſchen! Ohne ſie würden alle die vortrefflichen Naturanlagen in der Menſchheit ewig unentwickelt ſchlummern. Der Menſch will Eintracht; aber die Natur weiſs beſſer, was für ſeine Gattung gut iſt; ſie will Zwietracht. Er will gemächlich und vergnügt leben; die Natur will aber, er ſoll aus der Läſsigkeit und unthätigen Genügſamkeit hinaus, ſich in Arbeit und Mühſeligkeiten ſtürzen, um dagegen auch Mittel auszufinden, ſich klüglich wiederum aus den letztern herauszuziehen. Die natürlichen Triebfedern dazu, die Quellen der Ungeſelligkeit und des durchgängigen Widerſtandes, woraus ſo viele Uebel entſpringen, die aber doch auch wieder zur neuen Anſpannung der Kräfte, mithin zu mehrerer Entwickelung der Naturanlagen antreiben, verrathen alſo wohl die Anordnung eines weiſen Schöpfers, und nicht etwa die Hand eines bösartigen Geiſtes, der in des Schöpfers herrliche Anſtalt gepfuſcht oder ſie neidiſcher Weiſe verderbt habe (S. III, 139. ff.).

11. Nur in derjenigen Geſellſchaft, die einen durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder, mithin die gröſste Freiheit, und doch die genaueſte Beſtimmung und Sicherung der Grenzen dieſer Freiheit hat, damit ſie mit der Freiheit Anderer beſtehen könne, nur in einer ſolchen Geſellſchaft kann die höchſte Abſicht der Natur, nehmlich die Entwickelung aller Naturanlagen in der Menſchheit erreicht werden. Das gröſste Problem (Aufgabe) für die Menſchengattung, zu deſſen Auflöſung die Natur den Menſchen zwingt, iſt daher die Erreichung

Digitized by Google

einer allgemein das Recht verwaltenden oder vollkommen gerechten bürgerlichen Gesellschaft; d. i. eine solche Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äufsern Gesetzen im gröfstmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird. Denn nur vermittelst der Auflösung und Ausführung dieser Aufgabe kann die Natur ihre übrigen Absichten mit unserer Gattung erreichen. In diesen Zustand des Zwanges zu treten, zwingt den sonst für ungebundene Freiheit so sehr eingenommenen Menschen die Noth; und zwar die gröfste unter aller, nehmlich die, welche sich Menschen einander selbst zufügen, deren Neigungen es machen, dafs sie in wilder Freiheit nicht lange neben einander bestehen können. Allein in einem solchen Gehege, als bürgerliche Vereinigung ist, thun eben dieselben Neigungen hernach die beste Wirkung; so wie Bäume in einem Walde, eben dadurch, dafs ein jeder dem andern Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nöthigen, beides über sich zu suchen, und dadurch einen schönen geraden Wuchs bekommen; statt dafs die, welche in Freiheit und von einander abgesondert ihre Zweige nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief und krumm wachsen. Alle Cultur und Kunst, welche die Menschheit zieret, die schönste gesellschaftliche Ordnung, sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genöthigt wird, sich zu disciplíniren, und so, durch abgedrungene Kunst, die Keime der Natur vollständig zu entwickeln (S. III, 141. ff.).

12. Die Natur hat aber nicht nur die Unverträgsamkeit der einzelnen Menschen, sondern selbst den Antagonismus der grofsen Gesellschaften und Staatscörper dieser Art Geschöpfe zu einem Mittel gebraucht, um in demselben einen Zustand der Ruhe und Sicherheit auszufinden. Sie treibt nehmlich, durch die Kriege, durch die überspannte und niemals nachlassende Zurüstung zu denselben, durch die Noth, die dadurch endlich ein jeder Staat, selbst mitten im Frieden, innerlich fühlen mufs, zu anfänglich unvollkommenen Versuchen, jenen Zustand der Ruhe und Sicherheit zu erlangen. Man siehet, das Problem der Errichtung einer vollkommenen

bürgerlichen Verfaſſung iſt von dem Problem eines geſetzmäſsigen äuſseren Staatenverhältniſſes abhängig, und kann ohne das letztere nicht aufgelöſet werden. Denn, was hilfts, an einer geſetzmäſsigen bürgerlichen Verfaſſung unter einzelnen Menſchen, d. i. an der Anordnung eines gemeinen Weſens, zu arbeiten? Dieſelbe Ungeſelligkeit, welche die Menſchen hierzu nöthigte, iſt wieder die Urſache, daſs ein jedes Gemeineweſen in äuſserem Verhältniſſe, d. i. als ein Staat in Beziehung auf Staaten, in ungebundener Freiheit ſteht, und folglich einer von dem andern eben die Uebel erwarten muſs, die die einzelnen Menſchen drückten, und ſie zwangen, in einen geſetzmäſsigen bürgerlichen Zuſtand zu treten. Dieſer Antagonismus der Staaten treibt ſie endlich, nach vielen Verwüſtungen, Umkippungen, und ſelbſt durchgängiger innerer Erſchöpfung ihrer Kräfte, zu dem an, was ihnen die Vernunft, auch ohne ſo viel traurige Erfahrung, hätte ſagen können, nehmlich, aus dem geſetzlichen Zuſtande der Wilden hinaus zu gehen, und in einen Völkerbund zu treten, wo jeder, auch der kleinſte, Staat ſeine Sicherheit und ſeine Rechte, nicht von eigener Macht, oder eigener rechtlichen Beurtheilung, ſondern allein von dieſem groſsen Völkerbunde (*foedus Amphictyonum*), von einer vereinigten Macht, und von der Entſcheidung nach Geſetzen des vereinigten Willens erwarten könnte. So ſchwärmeriſch dieſe Idee auch zu ſeyn ſcheint, und als eine ſolche an einem Abbé von St. Pierre oder einem Rouſſeau (ſ. Friede) verlacht worden (vielleicht, weil ſie ſolche in der Ausführung zu nahe glaubten); ſo iſt es doch der unvermeidliche Ausgang der Noth, worin ſich Menſchen einander verſetzen, die die Staaten zu eben der Entſchlieſsung (ſo ſchwer es ihnen auch eingeht) zwingen muſs, wozu der wilde Menſch eben ſo ungern gezwungen ward, nehmlich, ſeine brutale Freiheit aufzugeben, und in einer geſetzmäſsigen Verfaſſung Ruhe und Sicherheit zu ſuchen. — Alle Kriege ſind demnach ſo viel Verſuche (zwar nicht in der Abſicht der Menſchen, aber doch in der Abſicht der Natur), neue Verhältniſſe der Staaten zu Stande zu bringen, und durch Zerſtörung, wenigſtens

Digitized by Google

Zerſtückelung aller, neue Cörper zu bilden, die ſich aber wieder, entweder in ſich ſelbſt oder neben einander, nicht erhalten können, und daher neue ähnliche Revolutionen erleiden müſſen; bis endlich einmal, theils durch die beſtmögliche Anordnung der bürgerlichen Verfaſſung innerlich, theils durch eine gemeinſchaftliche Verabredung und Geſetzgebung äuſſerlich, ein Zuſtand errichtet wird, der, einem bürgerlichen gemeinen Weſen ähnlich, ſo wie ein Automat ſich ſelbſt erhalten kann (S. III, 145 ff.)

13. Ob man es nun von einem blinden Zuſammenlauf wirkender Urſachen erwarten ſolle, daſs die Staaten, nach der Art, wie ſich Epikur die Entſtehung der Cörperwelt aus dem ungefähren Zuſammenſtoſs der kleinen Stäubchen der Materie vorſtellte, auch durch ihren ungefähren Zuſammenſtoſs allerlei Bildungen verſuchen, die durch neuen Anſtoſs wieder zerſtört werden, bis endlich einmal von ungefähr eine ſolche Bildung gelingt, die ſich in ihrer Form erhalten kann (ein Glückszufall, der ſich wohl ſchwerlich jemals zutragen wird!); oder ob man vielmehr annehmen ſolle, die Natur verfolge hier einen regelmäſsigen Gang, unſere Gattung von der unteren Stufe der Thierheit an allmählig bis zur höchſten Stufe der Menſchheit, und zwar durch eigene, ob zwar dem Menſchen abgedrungene Kunſt, zu führen, und entwickele in dieſer ſcheinbarlich wilden Anordnung ganz regelmäſsig jene urſprüngliche Anlagen; oder, ob man lieber will, daſs aus allen dieſen Wirkungen und Gegenwirkungen der Menſchen im Groſsen überall nichts, wenigſtens nichts Kluges herauskomme, daſs es bleiben werde, wie es von jeher geweſen iſt, und man daher nicht voraus ſagen könne, ob nicht die Zwietracht, die unſerer Gattung ſo natürlich iſt, am Ende für uns eine Hölle von Uebeln in einem noch ſo geſitteten Zuſtande vorbereite, indem ſie vielleicht dieſen Zuſtand ſelbſt und alle bisherigen Fortſchritte in der Cultur durch barbariſche Verwüſtung wieder vernichten werde (ein Schickſal, wofür man unter der Regierung eines blinden Ungefährs nicht ſtehen kann, und mit welcher geſetzloſe Freiheit in der That einerlei iſt, wenn man ihr nicht einen in geheim an

Weisheit geknüpften Faden der Natur unterlegt!)? das läuft ungefähr auf die Frage hinaus: ob es wohl vernünftig sei, Zweckmäfsigkeit der Naturanstalt in Theilen und doch Zweckloſigkeit im Ganzen anzunehmen? Was also der zweckloſe Zustand der Wilden that, dafs er nehmlich alle Naturanlagen in unserer Gattung zurückhielt, aber endlich durch die Uebel, worin er diese versetzte, sie nöthigte, aus diesem Zustande hinaus und in eine bürgerliche Verfassung zu treten, in welcher alle jene Keime entwickelt werden können, das thut auch die barbarische Freiheit der schon gestifteten Staaten. Durch die Verwendung aller Kräfte der gemeinen Wesen auf Rüstungen gegen einander, durch die Verwüstungen, die der Krieg anrichtet, noch mehr aber durch die Nothwendigkeit, sich beständig in Bereitschaft dazu zu erhalten, wird nehmlich die völlige Entwickelung der Naturanlagen in ihrem Fortgange gehemmt; dagegen nöthigen aber auch die Uebel, die daraus entspringen, unsere Gattung, zu dem an sich heilsamen Widerstande vieler Staaten neben einander, der aus ihrer Freiheit entspringt, ein Gesetz des Gleichgewichts auszufinden, und eine vereinigte Gewalt, die demselben Nachdruck giebt, mithin einen weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit einzuführen, der nicht ohne alle Gefahr sei, damit die Kräfte der Menschheit nicht einschlafen, aber doch auch nicht ohne ein Princip der Gleichheit ihrer wechselseitigen Wirkung und Gegenwirkung (ihres Antagonismus), damit sie einander nicht zerstören (S. III, 147. ff.).

14. Kant erklärt den Antagonismus auch durch: Streit zweier mit einander zu einem gemeinschaftlichen Endzweck vereinigten Partheien (*concordia discors*, *discordia concors*, uneinige Einigkeit, oder verträgliche Zwietracht) (F. 43.). Allein hier setzt er ihn ausdrücklich dem Krieg entgegen, und lehrt damit, dafs zwar der Krieg ein Antagonismus, aber nicht ein jeder Antagonismus ein Krieg sei. Der Antagonismus ist nehmlich eine solche wechselseitige Wirkung und Gegenwirkung, wodurch ein gemeinschaftlicher Endzweck, obwohl nicht gerade der Antagonisten, doch

Digitized by Google

der Natur befördert wird; z. B. bei der Materie die Bewegung, bei dem Kriege die Entwickelung der Naturanlagen des Menſchen. Der Krieg aber iſt eine Zwietracht aus der Entgegenſetzung der Endabſichten in Anſehung des Mein und Dein. Dieſes Mein und Dein aber beſtehet in der Freiheit und dem Eigenthum, doch ſo, daſs jene, als Bedingung, nothwendig vor dieſem vorhergehen muſs. Dieſes Mein und Dein iſt das politiſche, wenn es in der bürgerlichen Freiheit und in dem Eigenthum beſteht, was ich als Staatsbürger beſitze. Es iſt aber ein gelehrtes Mein und Dein, wenn es in der Freiheit beſtehet, ſeine Gedanken und Ueberzeugungen bekannt zu machen, und ſich dazu als zu ſeinen Ueberzeugungen zu bekennen und ſie in Frieden zu gebrauchen. Kant zeigt nun, daſs zwiſchen den Facultäten ein Antagonismus ſtatt finde, der aber kein Krieg ſei, weil er ſehr wohl mit der Eintracht des gelehrten und bürgerlichen gemeinen Weſens in Maximen beſtehen kann, deren Befolgung einen beſtändigen Fortſchritt der Facultäten zu gröſserer Vollkommenheit bewirken muſs; obwohl auch den obern Facultäten (der theologiſchen, juriſtiſchen und mediciniſchen), wegen der gelehrten Freiheit, kein Recht verſtattet werden kann, ohne daſs es der unteren (der philoſophiſchen) zugleich erlaubt bleibe, ihre Bedenklichkeit über daſſelbe an das gelehrte Publikum zu bringen (F. 42. u. 43.).

Geheimniſs

in der Religion, *myſterium, miſtère.* Die gewähnte Verſtandeserleuchtung in Anſehung des Uebernatürlichen (R. 64*). Dieſe Verſtandeserleuchtung iſt gewähnt, heiſst, man täuſcht ſich bei derſelben, indem man ſich einbildet, man habe eine ſolche Verſtandeserleuchtung wirklich, und es ſich doch nur vorſtellt. Durch dieſes gewähnt drückt alſo Kant aus, daſs das Geheimniſs ein bloſser Gedanke ſei, dem es an einem wirklichen Gegenſtande in der Erfah-

Digitized by Google

rung fehle, daſs man aber gemeiniglich dieſen Gedanken für die Sache ſelbſt nehme.

2. In allen Glaubensarten, die ſich auf Religion beziehen, ſtöſst das Nachforſchen nach dem letzten Grunde ihrer innern Beſchaffenheit unvermeidlich auf ein Geheimniſs. Dieſes Geheimniſs iſt etwas Heiliges; ſonſt könnte es nicht zur Religion gehören, welche auf Heiligung abzweckt. Aber dieſes Geheimniſs, wenn es anders nicht bloſs Vorſtellung, ſondern ein wirkliches Etwas, ein Gegenſtand ſeyn ſoll, muſs doch von jedem Einzelnen gekannt (weil es ſonſt kein Gegenſtand des Forſchens ſeyn könnte), aber doch nicht öffentlich bekannt, d. i. allgemein mitgetheilt werden können (weil es ſonſt kein Geheimniſs, etwas was nicht allgemein bekannt iſt, ſeyn könnte). Wir haben alſo hier zwei weſentliche Merkmale des Geheimniſſes in der Religion. Als zur Religion gehörig muſs es etwas Heiliges, d. i. ein moraliſcher Gegenſtand ſeyn; es muſs aber doch, als ein moraliſcher Gegenſtand, oder Gegenſtand der praktiſchen Vernunft, moraliſch erkannt werden können, d. h. eine ſolche Erkenntniſs von ihm möglich ſeyn, die zwar nicht zum Begreifen des Gegenſtandes, aber doch zum praktiſchen Gebrauch, oder dem moraliſch Handeln dient und zu demſelben unentbehrlich iſt. Als etwas Geheimes kann es nicht für den theoretiſchen Gebrauch dienen, oder etwas Begreifliches ſeyn, weil es alsdann auch Jedermann müſste mittheilbar ſeyn, und alſo auch äuſſerlich und öffentlich bekannt werden können (R. 207).

3. Der Gegenſtand, den wir Geheimniſs nennen, iſt alſo nicht ein Gegenſtand des Wiſſens (der theoretiſchen Erkenntniſs), ſondern des Glaubens (eines für das Subject zureichenden Fürwahrhaltens). Dieſer Glaube kann nun entweder für einen göttlich eingegebenen gehalten werden, d. i. ein ſolches Fürwahrhalten, das übernatürlich gewirkt worden iſt; oder für einen reinen Vernunftglauben, d. i. ein ſolches Fürwahrhalten, das mit dem moraliſch Handeln,

Digitized by Google

wenn daſſelbe gehörig entwickelt wird, für unzertrennlich verbunden erkannt wird. So man aber nicht durch die gröſste Noth gedrungen wird, einen göttlich eingegebenen Gläuben anzunehmen, wird man es ſich wohl zur Maxime machen, es mit dem reinen Vernunftglauben zu halten; denn ein göttlich eingegebener Glaube iſt, als etwas überſinnlich gewirktes, weder ſelbſt ein Gegenſtand irgend einer Erkenntniſs, noch wird durch ihn ein Gegenſtand deſſelben zu irgend einem Zweck begriffen. Ein ſolcher Glaube iſt nehmlich nicht mit dem freien Willen im Zuſammenhange, ich muſs nicht etwa den Gegenſtand annehmen, weil ich moraliſch handeln ſoll, welches eine freie Handlung iſt (welches bei dem reinen Vernunftgläuben der Fall iſt); ſondern ich muſs den Gegenſtand annehmen, weil ich, durch übernatürlichen Einfluſs leidend, nicht anders kann, wodurch ſo gar die von dieſem Glauben abhängende moraliſche Handlung aufhört frei zu ſeyn, und nothwendig wird. Man kann aber auch nicht etwa Gefühle für Geheimniſſe halten, als wenn wir Geheimniſſe fühlen könnten, denn ein Geheimniſs iſt ein Erkenntniſs, es beſteht in der Beziehung einer Vorſtellung auf einen Gegenſtand, der aber nicht begriffen werden kann, folglich kann ein Gefühl kein Geheimniſs ſeyn. Giebt es alſo Geheimniſſe, ſo müſſen ſie etwas in der praktiſchen Vernunft, folglich Gegenſtände eines reinen Vernunftglaubens ſeyn (R. 208).

4. Ob es dergleichen Geheimniſſe gebe, läſst ſich *a priori* und objectiv nicht ausmachen; wir müſſen alſo nachſuchen, ob ſich dergleichen in dem Subjectiven unſrer moraliſchen Anlage finde. Wir dürfen aber nicht etwa die unerforſchlichen Urſachen des Moraliſchen in uns zu den heiligen Geheimniſſen zählen, denn dieſe laſſen ſich zwar ſelbſt nicht erkennen, und ſind alſo Geheimniſſe; aber die Wirkungen derſelben ſind doch theoretiſch erkennbar und ſind alſo als Erkenntniſſe mittheilbar. Heilige Geheimniſſe aber ſollen überhaupt auch in ihren Wirkungen nur praktiſch erkenn-

bar, und alſo der öffentlichen Mittheilung unfähig ſeyn. Aus der Beſtimmbarkeit der Willkühr des Menſchen durch das unbedingt gebietende moraliſche Geſetz (einer als Unabhängigkeit von der ſinnlichen Triebfeder theoretiſch erkennbaren Wirkung) wird dem Menſchen die Freiheit ſeines Willens kund; dieſe Freiheit iſt alſo kein Geheimniſs, denn das Erkenntniſs derſelben kann in ihrer Wirkung, der moraliſchen Willensbeſtimmung, Jedermann mitgetheilt werden. Nun iſt der unerforſchliche Grund dieſer Eigenſchaft zwar ein Geheimniſs, aber kein heiliges Geheimniſs; denn dazu müſsten die Wirkungen der Freiheit, oder die Beſtimmung des Willens durchs Moralgeſetz ſelbſt nicht erkennbar, und dieſer Gegenſtand dennoch der praktiſchen Vernunft unentbehrlich ſeyn. Aber dieſe Freiheit des Willens iſt es eben, die uns unvermeidlich auf Geheimniſſe führt, wenn ſie auf die Wirklichmachung der moraliſchen Beſtimmung des Menſchen, oder ſeines moraliſchen Endzwecks angewandt wird (R. 209).

5. So iſt die Urſache der allgemeinen Schwere aller Materie in der Welt uns unbekannt und kann von uns nie erkannt werden, weil ſchon der Begriff von ihr eine erſte und unbedingt ihr ſelbſt beiwohnende Bewegungskraft vorausſetzt (ſ. Anziehungskraft). Aber ſie iſt doch kein Geheimniſs, ſondern kann jedem offenbar gemacht werden, weil ihr Geſetz hinreichend bekannt iſt. Wenn Newton ſie gleichſam wie die göttliche Allgegenwart in der Erſcheinung (*omnipraeſentia phaenomenon*) vorſtellt; ſo iſt das bloſs eine erhobene Analogie. — Es giebt Geheimniſſe, Verborgenheiten (*arcana*) der Natur; es kann Geheimniſſe (Geheimniſshaltung, *arcana*) der Politik geben, die nicht öffentlich bekannt werden ſollen; aber beide können uns doch bekannt werden. In Anſehung deſſen, was zu erkennen allgemeine Menſchenpflicht iſt (nehmlich des Moraliſchen), kann es kein Geheimniſs geben. Aber in Anſehung deſſen, was nur Gott thun kann, wozu etwas ſelbſt zu thun unſer Vermögen, mithin auch unſere Pflicht überſteigt, da kann

Digitized by Google

es nur ein eigentliches, nehmlich heiliges Geheimniſs (*myſterium*) der Religion geben, wovon uns etwa nur, daſs es ein ſolches gebe, zu wiſſen, und es zu verſtehen, nicht eben einzuſehen, nützlich ſeyn möchte (R. 209*).

6. Der Menſch kann den mit der reinen moraliſchen Geſinnung unzertrennlich verbundenen Vernunftbegriff des höchſten Guts (nicht allein von Seiten der dazu gehörigen Glückſeligkeit, ſondern auch der nothwendigen Vereinigung der Menſchen zu dem ganzen Zweck, der im Weltganzen mit der reinſten Sittlichkeit verbundenen allgemeinen, jener gemäſsen, Glückſeligkeit) nicht ſelbſt wirklich machen, gleichwohl trifft er aber in ſich die Pflicht an, darauf hinzuwirken, und ſo findet er ſich zum Glauben an die Mitwirkung oder Veranſtaltung eines moraliſchen Weltherrſchers hingezogen, durch welchen jener Zweck allein möglich iſt, und nun eröffnet ſich vor ihm der Abgrund eines Geheimniſſes, von dem, was Gott hierbei thut, ob ihm überhaupt etwas, und was ihm (Gott) beſonders zuzuſchreiben ſei, indeſſen daſs der Menſch an jeder Pflicht nichts anders erkennt, als was er ſelbſt zu thun habe, um jener ihm unbekannten, wenigſtens unbegreiflichen, Ergänzung (durch das, was Gott thut, und eigentlich das heilige Geheimniſs iſt) würdig zu ſeyn (R. 210 f.).

7. Dieſer Vernunftbegriff eines moraliſchen Weltherrſchers iſt eine Aufgabe für unſere praktiſche Vernunft; denn ohne ihn iſt es uns ſchlechterdings unmöglich, uns die Erreichung des höchſten Guts, welches doch das uns durch das Sittengeſetz ſelbſt vorgeſteckte Ziel unſres Strebens ſeyn ſoll, als möglich zu denken, und dies iſt doch zum Streben nach jedem Zweck durchaus nothwendig. Es liegt uns aber nicht ſowohl daran, zu wiſſen, was Gott an ſich ſelbſt (ſeine Natur) ſei, ſondern was er für uns als moraliſche Weſen ſei. Und da müſſen wir nun, zum Behuf dieſer Beziehung Gottes auf uns als moraliſche Weſen (ohne welche Beziehung wir gar nichts an Gott erkennen können), die

göttliche Naturbeſchaffenheit ſo denken und annehmen, als es zu dieſem Verhältniſſe, in der ganzen zur Ausführung ſeines Willens (zur Beförderung des höchſten Guts, in Anſehung des Theils deſſelben, der lediglich allein von ihm abhängt, der Glückſeligkeit) erforderlichen Vollkommenheit, nöthig iſt. So müſſen wir ihn z. B. als ein unveränderliches Weſen annehmen, weil er ſonſt nicht immer denſelben Willen oder dieſelbe Macht haben würde, das höchſte Gut zu wollen und zu befördern; als ein allwiſſendes Weſen, weil er ſonſt nicht unſer Verhalten bis zum Innerſten unſerer Geſinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft erkennen und darnach unſer Schickſal, ſo weit es nicht von uns abhängt, einrichten könnte; als ein allmächtiges Weſen, weil er ſonſt nicht die unſeren Geſinnungen und dem daraus entſpringenden Verhalten angemeſſenen Folgen ertheilen könnte (R. 211. P. 252).

8. Dieſem Bedürfniſſe der praktiſchen Vernunft gemäſs iſt nun der allgemeine wahre Religionsglaube der Glaube an Gott

a. als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d. i. moraliſch, als heiligen Geſetzgeber;

b. als den Erhalter des menſchlichen Geſchlechts, d. i. moraliſch, als gütigen Regierer und moraliſchen Verſorger deſſelben;

c. als den Verwalter ſeiner eigenen Geſetze, d. i. moraliſch, als gerechten Richter.

9. Dieſer Glaube enthält eigentlich kein Geheimniſs, denn er drückt gar nicht eine ſpeculative Erkenntniſs des Weſens Gottes aus, ſondern lediglich das moraliſche Verhältniſs Gottes zum menſchlichen Geſchlecht, daſs wir nehmlich bei der Befolgung des Moralgeſetzes einen heiligen Geſetzgeber, gütigen Verſorger und gerechten Richter vorauszuſetzen genöthigt ſind. Auch bietet ſich dieſer Glaube aller

Digitized by Google

menſchlichen Vernunft von ſelbſt dar, und wird daher in der Religion der meiſten geſitteten Völker angetroffen. Er liegt in dem Begriffe eines Volks, als eines gemeinen Weſens, worin eine ſolche dreifache obere Gewalt (*pouvoir*) jederzeit gedacht werden muſs, nemlich die geſetzgebende, die vollziehende und die richterliche Gewalt. Hier wird dieſes nur nicht juridiſch oder zum Behuf einer äuſserlichen Geſetzgebung, ſondern ethiſch, zum Behuf der innerlichen oder Tugendgeſetzgebung, vorgeſtellt, daher dieſe dreifache Qualität des moraliſchen Oberhaupts des menſchlichen Geſchlechts in einem und demſelben Weſen vereinigt gedacht werden kann, die in einem juridiſch bürgerlichen Staate nothwendig unter drei verſchiedenen Subjecten vertheilt ſeyn müſste (R. 311 f.).

10. In der heiligen Weiſſagungsgeſchichte der letzten Dinge (Matth. 25, 31 ff.) wird der Weltrichter, eigentlich der, welcher die zum Reiche des guten Princips (in welchem das Sittengeſetz die Geſinnungen regiert) Gehörenden unter ſeine Herrſchaft nehmen und ſie ausſondern wird, Menſchenſohn genannt. Das ſcheint anzuzeigen, daſs die Menſchheit ſelbſt ihrer Einſchränkung und Gebrechlichkeit ſich bewuſst, in dieſer Auswahl den Ausſpruch thun werde. Das iſt eine Gütigkeit, die doch der Gerechtigkeit nicht Abbruch thut. Dagegen kann der Richter der Menſchen in ſeiner Gottheit, d. i. wie er zu unſerm Gewiſſen nach dem heiligen von uns anerkannten Geſetze und unſerer eigenen Zurechnung ſpricht, vorgeſtellt (der heilige Geiſt), nur als nach der Strenge des Geſetzes richtend gedacht werden; weil wir ſchlechterdings nicht wiſſen, wie viel auf Rechnung unſrer Gebrechlichkeit uns zu Gute kommen kann (R. 211 *).

11. Daſs dieſe Idee (eines dreifachen Verhältniſſes Gottes zu uns als moraliſchen Weſen) in der allgemeinen Menſchenvernunft liegt, wenn man ſich eine Volks- und (nach der Analogie mit derſelben) eine Weltregierung denken will, iſt auch allein der Grund, warum

ſo viel alte Völker in dieſer Idee übereinkamen. Folgende Religionen hatten z. B. dieſe drei göttlichen Perſonen:

a. die Religion des Zoroaſter: den Ormuzd, Mithra und Arihman;

b. die Religion der Hindus: den Brahma, Wiſchnu und Siewen;

c. die Religion der Aegypter: den Phta, Kneph und Neith;

d. die Religion der Gothen: den Odin, die Freya und den Tor;

e. die Religion der Juden: den Schöpfer, Sohn und Geiſt Gottes. *)

(R. 212 *).

12. Demungeachtet iſt Glaube an Gott in dieſer moraliſchen Beziehung zuerſt in der chriſtlichen Glaubenslehre und in derſelben allein der Welt öffentlich aufgeſtellt worden. Und doch iſt dieſer Glaube an Gott, und an dieſes ſein dreifaches Verhältniſs zu uns, ſeinen moraliſchen Weſen, ſo wichtig; denn er hat das moraliſche Verhältniſs der Menſchen zum höchſten Weſen, daſs wir ihn als unſern Geſetzgeber verehren und ihm gehorchen müſſen, daſs wir ihm die Ergänzung deſſen, was wir bei unſerm redlichſten Willen und Streben nicht erreichen können, zutrauen, und daſs wir ihn als unſern Richter betrachten müſſen, zum Behuf einer Religion überhaupt, von ſchädlicher Vermenſchlichung der Vorſtellung von Gott gereinigt und der ächten Sittlichkeit eines Volks Gottes angemeſſen gemacht. Jene drei

*) Den Juden war folglich die Dreieinigkeitslehre nicht unerhört, und da ſie Jeſus nicht wiſſenſchaftlich vortrug, ſo war ſeine Lehre davon eine rein jüdiſche Vorſtellung, nur mit dem Unterſchiede, daſs er behauptete, der Sohn Gottes wohne in ihm ſelbſt.

Digitized by Google

Verhältniſſe Gottes zu uns gründen ſich auf drei moraliſche Eigenſchaften, welche Gott ausſchlieſsungsweiſe zukommen, Heiligkeit, Seligkeit und Weisheit. Dieſe Eigenſchaften in Verbindung mit jenen Verhältniſſen enthalten alles in ſich, wodurch Gott der Gegenſtand der Religion wird, und denen angemeſſen die metaphyſiſchen (nicht moraliſchen) Vollkommenheiten, z. B. ſeine Allmacht, Allwiſſenheit u. ſ. w. ſich von ſelbſt in der Vernunft hinzufügen. Da nun dieſer Glaube durch die chriſtliche Lehre zuerſt in dieſer moraliſchen Beziehung iſt aufgeſtellt worden, ſo kann man die Bekanntmachung deſſelben wohl die Offenbarung desjenigen nennen, was für die Menſchen durch ihre eigene Schuld bis dahin ein Geheimniſs war (R. 213. P. 236. *).

13. Nach dieſer Vorſtellung der Gottheit ſoll nun

a. der höchſte Geſetzgeber als ſolcher nicht als gnädig und nachſichtlich (indulgent) für die Schwäche der Menſchen, auch nicht als despotiſch und bloſs nach ſeinem unbeſchränkten Recht gebietend, ſondern als heilig oder bloſs moraliſche Geſetze gebend;

b. der höchſte Erhalter und Regierer als ſolcher nicht als unbedingt gütig und wohlwollend gegen ſeine vernünftigen Weſen, auch nicht als gleichgültig gegen ſie und unbekümmert um ſie, ſondern als gütig mit Rückſicht auf die moraliſche Beſchaffenheit derſelben, dadurch ſie ihm wohlgefallen, und ſo, daſs er ihr Unvermögen in moraliſcher Vollkommenheit erſt nach dieſer Rückſicht ergänzt;

c. der höchſte Richter als ſolcher nicht als gütig und erbittlich, welches einen Widerſpruch enthält, aber auch nicht als der heilige Geſetzgeber, vor dem kein Menſch gerecht iſt, ſondern als gerecht, d. i. als ein ſolcher Richter, der die Uebereinſtimmung der Menſchen mit dem heiligen Geſetze zugleich darnach beurtheilt, wie weit Menſchenkinder der Forderung des Geſetzes

gemäſs ſeyn können, vorgeſtellt werden (R. 214.). Nach dieſer Erklärung widerſpricht die Trinitätslehre der Vernunft nicht, und Gott bleibt bei derſelben immer Ein höchſtes Weſen.

14. Nimmt man aber dieſen Glauben an eine göttliche Dreieinigkeit nicht bloſs als Vorſtellung einer praktiſchen Idee, ſondern als einen ſolchen, der das vorſtellen ſoll, was Gott an ſich ſelbſt ſei, ſo würde er ein alle menſchliche Begriffe überſteigendes, und folglich einer Offenbarung für die menſchliche Faſſungskraft unfähiges Geheimniſs ſeyn. Man würde damit dieſen Glauben, an eine vermeintliche Einſicht in das Weſen Gottes, zum anthropomorphiſtiſchen Symbol eines Kirchenglaubens machen, und dadurch für die ſittliche Beſſerung nicht das mindeſte ausrichten. Geheimniſs (in einer Beziehung) iſt alſo nur das, was in theoretiſcher Abſicht (zur Beſtimmung der Natur des Objects an ſich) alle unſere Begriffe überſteigt, und was man in praktiſcher Beziehung ganz wohl verſtehen und einſehen, und das folglich (in dieſer andern Beziehung) geoffenbaret werden kann. Von der letztern Art iſt nun das Geheimniſs der göttlichen Dreieinigkeit, welches man, nach der Ordnung der drei Verhältniſſe der Gottheit (moraliſche Perſonen *) genannt) zu uns, als moraliſchen Weſen, in folgende drei uns durch unſere eigene Vernunft geoffenbarte Geheimniſſe eintheilen kann (R. 214. f.).

15. 1. Das Geheimniſs der Berufung der Menſchen zu Bürgern eines ethiſchen Staats. Wir können uns die allgemeine unbedingte Unterwerfung des Menſchen unter die göttliche Geſetzgebung nicht anders

*) Moraliſche Perſonen ſind nicht verſchiedene Subjecte, deren jedes ſein eigenes Weſen hat, denn das wären phyſiſche Perſonen. Ein und daſſelbe Weſen kann ſehr wohl eine verſchiedene moraliſche Perſönlichkeit haben, z. B. in Rückſicht auf ſeine Familie Vater, in Rückſicht auf ſeine Gattin Ehemann, in Rückſicht auf ſeine Amtsverhältniſſe Richter ſeyn.

Digitized by Google

denken, als ſofern wir uns zugleich als ſeine Geſchöpfe anſehen; ſo wie Gott nur darum als Urheber der Naturgeſetze angeſehen werden kann, weil er der Schöpfer der Naturdinge iſt. Es iſt aber für unſere Vernunft ſchlechterdings unbegreiflich, wie Weſen zum freien Gebrauch ihrer Kräfte erſchaffen ſeyn ſollen, weil das geſchaffene Weſen ſeine Einrichtung vom Schöpfer hat, und folglich als von dieſer Einrichtung abhängig nicht frei ſeyn kann. Alſo läſst ſich die göttliche, heilige, mithin bloſs freie Weſen angehende Geſetzgebung mit dem Begriffe einer Schöpfung derſelben durch unſere Vernunfteinſicht nicht vereinbaren; ſondern man muſs jene ſchon als exiſtirende freie Weſen betrachten, welche nicht durch ihre Naturabhängigkeit, vermöge ihrer Schöpfung, ſondern durch eine bloſs moraliſche, nach Geſetzen der Freiheit mögliche, Nöthigung, d. i. eine Berufung zur Bürgſchaft im göttlichen Staate beſtimmt werden. So iſt die Berufung zu dieſem Zwecke moraliſch ganz klar, für die Speculation aber oder theoretiſch iſt die Möglichkeit ſolcher Berufenen (die doch geſchaffen, und folglich von dem Berufenden ganz abhängig ſind) ein undurchdringliches Geheimniſs (R. 216. f.) ſ. Berufung.

16. 2. Das Geheimniſs der Genugthuung. Der Menſch (ſo wie wir ihn kennen) iſt verderbt und keinesweges jenem heiligen Geſetze angemeſſen. Da ihn die Güte Gottes aber zu einer beſondern Art zu exiſtiren (zum Gliede des Himmelreichs oder ethiſchen Staats) eingeladen hat, ſo muſs Gott auch den Mangel der hierzu erforderlichen Tauglichkeit des Menſchen aus der Fülle ſeiner (Gottes) eigenen Heiligkeit erſetzen können. Dieſes iſt aber der Spontaneität (welche bei allem moraliſchen Guten oder Böſen, das ein Menſch an ſich haben mag, vorausgeſetzt wird) zuwider, nach welcher ein ſolches moraliſches Gute nicht von einem Andern, ſondern von ihm (dem es ſoll zugerechnet werden) ſelbſt herrühren muſs. Die Genugthuung anzunehmen, kann alſo nur ein moraliſches Bedürfniſs ſeyn, fürs Erkennen oder für die Speculation iſt ſie ein unerreichbares Geheimniſs (R. 216. f.), ſ. Rechtfertigung.

Digitized by Google

17. 3. Das Geheimnifs der Erwählung. Die moralifch gläubige Annehmung der Genugthuung (in 16.) ift eine Willensbeftimmung zum Guten, die fchon eine gottgefällige Gefinnung im Menfchen vorausfetzt, die diefer aber nach dem natürlichen Verderben in fich von felbft nicht hervorbringen kann. Dafs aber eine himmlifche Gnade in dem Menfchen wirken foll, die diefen Beiftand durch unbedingten Rathfchlufs einem Menfchen bewilligt (weil es unbegreiflich ift, wie der böfe Menfch von felbft gut werden kann, und jene Gnade folglich vor der zum Guten wirkenden Spontaneität des Menfchen gedacht werden mufs, und alfo nicht als Rückficht darauf nehmend gedacht werden kann), dem andern verweigert, und der eine Theil unfers Gefchlechts zur Seligkeit der andere zur ewigen Verwerfung auserfehen werde, ift für uns, in theoretifcher Abficht, fchlechterdings ein Geheimnifs (R. 217.).

18. Wie es aber zugeht, dafs

a. überhaupt ein fittlich Gutes oder Böfes in der Welt fei;

b. das Gute in dem Menfchen (wenn das Böfe in jedem und zu jeder Zeit ift) wieder hergeftellt werde;

c. diefes an einigen Menfchen gefchieht, und andere davon ausgefchloffen bleiben;

hat uns Gott nicht geoffenbaret, auch würden wir eine Offenbarung darüber nicht verftehen. Aus der Freiheit des Menfchen läfst fich nehmlich nichts erklären und begreiflich machen, fondern die Urfachen der freien Handlungen auf Erden liegen in einem nie aufzuhellenden Dunkel. Nun liegt aber der Grund der angeführten drei Stücke (a—c) zugleich in der Freiheit des Menfchen; wir können fie daher eben fo wenig erklären, als wir die Gefchichte des Menfchen aus der Freiheit nach dem Gefetze der Urfachen und Wirkungen (der Caufalität) begreifen können. Ueber die allgemeingültige Regel unfers Verhaltens aber (das Sittengefetz als Beftimmungsgrund unfers Willens, nicht

Digitized by Google

um dieſes Verhältniſs zu begreifen, ſondern um darnach zu handeln) iſt uns alles, was wir bedürfen, durch Vernunft und Schrift, hinreichend offenbart, und dieſe Offenbarung iſt zugleich für jeden Menſchen verſtändlich (R. 217. ff.).

19. Lehrlingen der Religion muthet man gemeiniglich den Glauben an Geheimniſſe zu, weil es uns nicht zur Weigerung ihrer Annahme berechtigt, daſs wir ſie nicht begreifen (die Möglichkeit des Gegenſtandes derſelben einſehen) können. Denn, ſagt man, das Fortpflanzungsvermögen organiſcher Cörper begreift auch kein Menſch, und man kann ſich darum doch nicht weigern, es anzunehmen, ob es gleich für uns ein Geheimniſs iſt und bleiben wird. Aber wir verſtehen doch ſehr wohl, daſs wir mit dem Ausdruck Fortpflanzungsvermögen das Vermögen meinen, organiſche Weſen zu erzeugen, die den ſie erzeugenden organiſchen Weſen ähnlich ſind. Wir wiſſen nehmlich die Sache aus der Erfahrung, denn es geſchieht, und wir haben folglich einen Erfahrungsbegriff von dieſem Gegenſtande, mit dem Bewuſstſeyn, daſs darin kein Widerſpruch ſei. Man kann nun, eben ſo, von einem jeden zum Glauben aufgeſtellten Geheimniſſe mit Recht fordern, daſs man verſtehe, was unter demſelben gemeint ſei, z. B. was der Ausdruck Berufung ſagen wolle, denn ſonſt könnten wir bei dieſem Worte nicht einmal etwas denken. Man fordert aber hiermit nicht etwa, daſs man die Wörter, wodurch es angedeutet wird, einzeln verſtehe, ſondern daſs ſie in einen Begriff zuſammengefaſst einen Sinn geben. Daſs, wenn man ſeinerſeits es nun nicht am ernſtlichen Wunſch ermangeln läſst, Gott uns dieſes Erkenntniſs wohl durch Eingebung zukommen laſſen könne, läſst ſich nicht denken; denn wir ſind dieſes Erkenntniſſes auf keine Weiſe fähig, weil die Natur unſeres Verſtandes deſſen unfähig iſt, alſo können wir es nie haben. Was uns Gott offenbaren ſoll, das müſſen wir verſtehen können (R. 217. *).

20. Man kann in praktiſcher Beziehung (wenn

von Pflicht die Rede iſt) gar wohl verſtehen, was Freiheit ſei. Daſs wir ſie aber auch in theoretiſcher Abſicht, was die Cauſalität derſelben (gleichſam ihre Natur) betrifft, verſtehen ſollten, läſst ſich ohne Widerſpruch nicht einmal denken (R. 218, *).

21. Daſs der Menſch

a. durchs moraliſche Geſetz zum guten Lebenswandel berufen ſei;

b. durch unauslöſchliche Achtung für das moraliſche Geſetz auch zum Zutrauen zu dem heiligen Geſetzgeber und zur Hoffnung, ihm genug thun zu können, Verheiſsung in ſich finde;

c. die letztere Erwartung mit dem ſtrengen Gebote dieſes Geſetzgebers zuſammenhaltend ſich beſtändig prüfen müſſe;

darüber belehren und dahin treiben zugleich Vernunft, Herz und Gewiſſen, und das iſt das Moraliſche, was wir von jenen drei Geheimniſſen begreifen können. Es iſt unbeſcheiden, zu verlangen, daſs uns noch mehr eröffnet werde (R. 219.).

22. Das Geheimniſs der Dreieinigkeit, das alle jene drei genannten (15—17.) in einer Formel befaſst, iſt dennoch damals erſt offenbart worden, als es öffentlich gelehrt und zum Symbol einer ganz neuen Religionsepoche gemacht wurde. Solenne Formeln enthalten gewöhnlich ihre eigene, bloſs für die, welche zu einem beſondern Verein (z. B. zur chriſtlichen Religionsgeſellſchaft) gehören, beſtimmte und nicht von jedem verſtandene Sprache. Dieſe Sprache iſt bisweilen myſtiſch, und man ſollte ſich auch billig (aus Achtung) derſelben nur zum Behuf einer feierlichen Handlung bedienen, wie etwa z. B. bei der Taufe. Das höchſte, für Menſchen nie völlig erreichbare, Ziel der moraliſchen Vollkommenheit endlicher Geſchöpfe iſt aber die Liebe des Geſetzes (R. 219. f.).

Digitized by Google

23. Nach dieſer Idee würde es in der Religion ein Glaubensprincip ſeyn: Gott iſt die Liebe (1 Joh. 2, 16.); in ihm kann man den Liebenden

a. (mit der Liebe des moraliſchen Wohlgefallens an Menſchen, ſo fern ſie ſeinem heiligen Geſetze angemeſſen ſind), den Vater;

b. (ſo fern er ſich in ſeiner alles erhaltenden Idee, dem von ihm ſelbſt gezeugten und geliebten Urbilde der Menſchheit darſtellt) den Sohn;

c. (ſo fern er dieſes Wohlgefallen auf die Bedingung der Uebereinſtimmung der Menſchen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens einſchränkt, und dadurch als auf Weisheit gegründete Liebe beweiſet) den heiligen Geiſt

verehren, eigentlich aber nicht in ſo vielfacher Perſönlichkeit anrufen (denn das würde eine Verſchiedenheit der Weſen andeuten, er iſt aber immer nur ein einiger Gegenſtand) (R. 206. ff.).

24. Der heilige Geiſt iſt der eigentliche Richter der Menſchen vor ihrem Gewiſſen, denn in ihm wird die Liebe zu Gott als Seligmacher in Vereinigung mit der Gottesfurcht vor dem Geſetzgeber vorgeſtellt (das Bedingte in Vereinigung mit dem Bedingten, alſo als von beiden ausgehend), auſserdem daſs er in alle Wahrheit (Pflichtbeobachtung) leitet (Joh. 16, 13.). Das Richten iſt nehmlich entweder

a. das über Verdienſt und Mangel des Verdienſtes; oder

b. das über Schuld und Unſchuld.

Gott als die Liebe betrachtet (in ſeinem Sohn) richtet die Menſchen nach a., und da iſt ſein Ausſpruch: würdig oder nicht würdig. Diejenigen, denen das erſte zukömmt, ſondert er als die Seinen aus, die übrigen gehen leer aus, ſ. Richten. Dagegen iſt die Sentenz des Richters nach Gerechtigkeit (des eigentlich ſo zu nennenden Richters, unter

dem Namen des heiligen Geiſtes) nach b., und da iſt ſein Ausſpruch: ſchuldig oder unſchuldig, d. i. Verdammung oder Losſprechung. Das Richten bedeutet im erſten Falle die Ausſonderung des Verdienten von dem Unverdienten in der Bewerbung um den Preis (die Seligkeit). Unter Verdienſt aber wird hier bloſs ein Vorzug in der Moralität in Vergleichung mit andern Menſchen verſtanden. Die Würdigkeit heiſst die moraliſche Empfänglichkeit für eine ſolche Güte. Der Richter nach a. fället das Urtheil der Wahl zwiſchen zwei ſich um den Preis (die Seligkeit) bewerbenden Perſonen oder Partheien; der Richter nach b. (der eigentliche Richter) fället die Sentenz über eine und ebendieſelbe Perſon vor dem Gewiſſen, das zwiſchen Ankläger und Sachwalter den Ausſpruch thut. Angenommen, daſs alle Menſchen unter der Sündenſchuld ſtehen, einigen aber doch ein Verdienſt zu ſtatten komme, ſo findet der Ausſpruch des Richters aus Liebe ſtatt, deſſen Mangel nur ein Abweiſungsurtheil nach ſich ziehet, wovon aber das Verdammungsurtheil (indem der Menſch alsdann dem Richter aus Gerechtigkeit anheim fällt) die unausbleibliche Folge ſeyn würde. Auf ſolche Weiſe können nach Kants Meinung die ſcheinbar einander widerſtreitenden Stellen Joh. 5, 27. ff. Joh. 3, 17. 18. und Joh. 16, 8. vereinigt werden (R. 220.*).

* Kant. Religion III. St. Allg. Anmerk. S. 207. ff.

Gehör,

auditus, *ouie*. Der Sinn, durch welchen wir den Schall und Klang oder Ton empfinden. Er iſt ein Sinn der Organempfindung, weil ein gewiſſes Organ oder Werkzeug, das Ohr, nöthig iſt, um uns dieſe Empfindung zu verſchaffen. Und zwar iſt er ein ſolcher Organſinn, deſſen Empfindungen nur den zu einem gewiſſen Gliede des Cörpers (dem Ohre) gehörenden Nerven afficiren. Er gehört ferner zu den drei Organſinnen, die mehr objectiv als ſubjectiv ſind, d. i., als Fähigkeiten zur empiriſchen Anſchauung, mehr zur Erkenntniſs des äuſsern Gegenſtandes beitragen, als daſs ſie das Be-

Digitized by Google

wufstſeyn des afficirten Organs rege machen. Er iſt alſo einer von den fünf äuſsern, von der Natur für das Thier, zum Unterſcheiden der Gegenſtände, zubereiteten Eingängen, und zwar einer von den Sinnen, durch die wir bloſs mittelbar (vermittelſt des Schalles, Klanges oder Tons) wahrnehmen (A. 46. ff.).

2. Man erkennt durch die Luft, die uns umgiebt, und vermittelſt derſelben (denn Schall und Klang ſind nichts anders als Empfindungen der erſchütterten Luft), einen entfernten Gegenſtand in groſsem Umfange. Der Schall iſt nehmlich die Empfindung der wellenartigen Bewegung des flüſſigen Cörpers, den man Luft nennt, welche Bewegung ſich im Raume nach allen Seiten verbreitet. Man kann ſich durch dieſes Mittel, deſſen Gebrauch durch das Stimmorgan (den Mund) geſchieht, am leichteſten und vollſtändigſten mit Andern in Gemeinſchaft der Gedanken und Empfindungen bringen. Vornehmlich aber iſt dieſes möglich, wenn die Laute, die jeder den Andern hören läſst, articulirt ſind, und in ihrer geſetzlichen Verbindung durch den Verſtand eine Sprache ausmachen (A. 48. f.).

3. Die Geſtalt des Gegenſtandes wird durchs Gehör nicht gegeben, und die Sprachlaute führen nicht unmittelbar zur Vorſtellung deſſelben, ſind aber eben darum die geſchickteſten Mittel, Begriffe zu bezeichnen. Denn ſie bedeuten an ſich nichts, auſser allenfalls innere Gefühle, d. i. Empfindungen unſeres Zuſtandes, nicht aber Objecte. Weil aber die Sprachlaute das geſchickteſte Mittel, Begriffe zu bezeichnen, ſind, das wir haben, ſo können Taubgebohrne, die eben darum auch ſtumm (ohne Sprache) bleiben müſſen, bloſs zu einem Analogon der Vernunft gelangen (A. 49.).

4. Durch das Gehör wird aber auch der Vitalſinn unbeſchreiblich lebhaft und mannichfaltig bewegt und geſtärkt. Dies geſchieht vermittelſt der Muſik, die ein regelmäſsiges Spiel von Empfindungen des Gehörs iſt, alſo gleichſam eine Sprache bloſser Empfindungen, ohne alle Begriffe, durch die ſie gedacht werden

könnten. Was die Farben fürs Geſicht ſind, das ſind die Töne der Muſik (die Laute jener Sprache der Empfindungen) fürs Gehör; eine Mittheilung der Gefühle in die Ferne in einem Raume umher, an alle, die ſich darin befinden, und ein geſellſchaftlicher Genuſs, der dadurch nicht vermindert wird, daſs viele an ihm theilnehmen (A. 49.).

5. Der Sinn des Gehörs iſt eben ſo unentbehrlich als der des Geſichts. Die Empfindungen durch denſelben ſind, wie bei jedem Organſinn, von dreierlei Art:

a. Die objective Empfindung, z. B. der Muſik, wenn ich nehmlich die Muſik ſelbſt zum Gegenſtande meiner Reflexion mache.

b. Die ſubjective Empfindung, wenn die Gehörsempfindung ſo ſtark wird, daſs das Bewuſstſeyn der Bewegung des Gehörorgans ſtärker wird, als das der Beziehung auf einen äuſseren Gegenſtand. Z. B. wenn das Sprechen Anderer ſo ſtark iſt, daſs einem (wie man ſagt) die Ohren davon wehthun. Dann wird man durch die kreiſchende Stimme taub, d. i. man kann vor der Heftigkeit der Gehörsempfindung nicht zum Begriff von dem kommen, was geſagt wird, ſondern die Aufmerkſamkeit iſt bloſs an der ſubjectiven Vorſtellung, nehmlich der Veränderung des Gehörorgans geheftet (A. 51.). Je ſtärker nehmlich die Sinne, bei eben demſelben Grade des auf ſie geſchehenen Einfluſſes, ſich afficirt fühlen, deſto weniger lehren ſie. Eine ſtentoriſch angeſtrengte Stimme betäubt (unterdrückt das Denken) (A. 53.).

c. Die Vitalempfindung, oder diejenige Empfindung, welche, auf Veranlaſſung mancher Gehörsempfindung, den ganzen Cörper durchdringt, ſo weit als Leben in ihm iſt. Von dieſer Art iſt z. B. das Gräuſeln, womit Ammenmährchen in ſpäter Abendzeit die Kinder zu Bette jagen, oder die Empfindungen, die auf der manchen Menſchen eigenthümlichen Empfindlichkeit für gewiſſe Eindrücke (Idioſynkraſie) beruhen. So heiſst es: er legte

Digitized by Google

einen ſo fürchterlichen Ausdruck auf jedes Wort, daſs es mir durch Mark und Bein ſchnitt. Dies iſt die Beſchreibung einer Vitalempfindung vermittelſt des Gehörs (A. 47).

6. Uebrigens iſt dieſer Sinn ein ſolcher, der uns ſeine Empfindungen durch mechaniſchen Einfluſs auf denſelben liefert. Er iſt ein Sinn der Wahrnehmung durch oberflächliche Empfindung (A. 52).

7. Dem Tauben dient das Geſicht ſtatt des Gehörs, denn man kann ihm, wenn er nur ſonſt hat hören können, durch die Gebehrdung, alſo durch ſeine Augen, die gewohnte Sprache ablocken; wozu auch die Beobachtung der Lippen des Sprechenden gehört, ſ. Gefühl oder Sinn der Betaſtung. — Der Mangel eines muſikaliſchen Gehörs, obgleich das bloſs phyſiſche unverletzt iſt, da das Gehör zwar Laute aber nicht Töne vernehmen, der Menſch alſo zwar ſprechen aber nicht ſingen kann, iſt eine ſchwer zu erklärende Verkrüppelung; ſo wie es Leute giebt, die ſehr gut ſehen, aber keine Farben unterſcheiden können, und denen alle Gegenſtände wie im Kupferſtich erſcheinen, ſ. Farbenkunſt (A. 55).

8. Welcher Mangel oder Verluſt eines Sinnes iſt wichtiger, der des Gehörs oder des Geſichts? — Der erſtere iſt, wenn er angebohren wäre, unter allen am wenigſten erſetzlich; iſt er aber nur ſpäter, nachdem der Gebrauch der Augen, es ſei zur Beobachtung des Gebehrdenſpiels, oder, noch mittelbarer durch Leſung einer Schrift ſchon cultivirt worden, erfolgt: ſo kann ein ſolcher Verluſt, vornehmlich bei einem Wohlhabenden, noch wohl nothdürftig durchs Geſicht erſetzt werden. Aber ein im Alter Taubgewordener vermiſst dieſes Mittel des Umgangs gar ſehr, und, ſo wie man viele Blinde ſieht, welche geſprächig, geſellſchaftlich und an der Tafel fröhlich ſind, ſo wird man ſchwerlich einen, der ſein Gehör verloren hat, in Geſellſchaft anders als verdrieſslich, miſstrauiſch und unzufrieden antreffen. Er ſieht in den Mienen der Tiſchgenoſſen

allerlei Ausdrücke von Affect oder wenigſtens Intereſſe, und zerarbeitet ſich vergeblich, ihre Bedeutung zu errathen, und iſt, was den Umgang betrifft, zur Einſamkeit verdammt (A. 55. f.).

Kant. Anthropol. in pragm. Hinſ. §. 14. S. 46. f. — §. 16. S. 48. f. §. 17. S. 50 f. — §. 18. S. 52. ff.

Gehler Phyſik. Wörterb. Art. Gehör.

Gehorchen,

obedire, obeir. Wider Neigung Folge leiſten (G. 44). Ein Geſetz der Sittlichkeit iſt z. B. eine allgemeine Regel der Handlung für vernünftige Weſen, welche dieſe ſich als Weſen, die einen freien Willen haben, ſelbſt geben, und welcher ſie alſo auch Folge leiſten wollen. Haben dieſe Weſen aber zugleich ſinnliche Neigungen, ſo iſt die Neigung dem Geſetze zuweilen zuwider, da es aber dennoch als Geſetz befolgt werden ſoll, ſo wird daſſelbe für dieſe ſinnlichen Weſen ein Gebot, und wenn ſie dem Gebot aus Neigung, alſo gern, entgegen handeln möchten, und dennoch, alſo wider Neigung, demſelben Folge leiſten, ſo gehorchen ſie dem Gebot, ſ. Gebot.

2. Der reine Vernunftwille wählt nicht. Er gehorcht, in jedem ſinnlichen Weſen, das einen Vernunftwillen hat, einem unnachlaſslichen Vernunftgebote. Dieſes Vernunftgebot hat ſeinen Grund, objectiv oder den Gegenſtand betreffend, in der Beſchaffenheit der Dinge, aber ſo wie ſie durch reine Vernunft allgemein beurtheilt werden müſſen, und gründet ſich nicht etwa auf Neigung, ſondern auf Pflicht. Es ſoll nehmlich dem Geſetze gehorcht werden aus reiner Achtung für das Geſetz, ohne daſs man durch Neigung für den Gegenſtand der Handlung zu derſelben beſtimmt werde (P. 258).

Kant. Grundl. zur Metaphyſ. der Sitt. II. Abſchn. S. 44.

Digitized by Google

Deſſ. Critik der pract. Vernunft. I. Th. II. B. II. Hauptſt. VIII S. 258.

Geiſt,

böſer, verführender, *ſpiritus malus, cacodaemon, eſprit malin, cacodémon.* Ein Weſen, dem die Verſuchung des Fleiſches nicht zur Milderung ſeiner Schuld angerechnet werden kann. Die Schrift drückt die Unbegreiflichkeit, woher das moraliſche Böſe zuerſt in uns gekommen ſeyn könne, zuſammt der nähern Beſtimmung der Bösartigkeit unſerer Gattung in der Geſchichtserzählung dadurch aus, daſs ſie das Böſe, zwar im Weltanfange, doch noch nicht im Menſchen, ſondern in einem Geiſte von urſprünglicher erhabener Beſtimmung voranſchickt; wodurch alſo der erſte Anfang alles Böſen überhaupt als für uns unbegreiflich (denn woher bei dieſem Geiſte das Böſe?), der Menſch aber nur als durch Verführung ins Böſe gefallen, alſo nicht von Grund aus (ſelbſt der erſten Anlage zum Guten nach) verderbt, vorgeſtellet wird (R. 47. f.).

Geiſt,

heiliger, ſ. Geheimniſs, 8. ff.

Geiſt,

in äſthetiſcher Bedeutung, *esprit.* Das durch Ideen belebende Princip im Gemüthe des Menſchen (U. 192. A. 161. 194.). Dasjenige aber, wodurch dieſes Princip (Vermögen) die Seele belebt, der Stoff, den es dazu anwendet, iſt das, was die Gemüthskräfte (z. B. die Einbildungskraft) zweckmäſsig in Schwung verſetzt, d. i. in ein ſolches Spiel, welches ſich von ſelbſt erhält und ſelbſt die Kräfte dazu ſtärkt, und heiſst eine äſthetiſche Idee, ſ. Einbildungskraft, 12. und Idee, äſthetiſche (M. II, 692).

Digitized

2. Geiſt als äſthetiſches Princip (Grundvermögen) iſt nichts anders, als das Vermögen der Darſtellung äſthetiſcher Ideen, ſ. Ideen, äſthetiſche (U. 192).

3. Die äſthetiſche Idee iſt eigentlich die einem gegebenen Begriffe beigeſellte Vorſtellung der Einbildungskraft, welche in ihrem freien Gebrauche mit einer ſolchen Mannichfaltigkeit der Theilvorſtellungen verbunden iſt, daſs für ſie kein Ausdruck gefunden werden kann, der einen beſtimmten Begriff bezeichnet. Eine ſolche äſthetiſche Idee iſt z. B. in jener Aufſchrift über dem Tempel der Iſis (der Mutter Natur) ausgedrückt: Ich bin alles, was da iſt, was da war, und was da ſeyn wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher aufgedeckt. Die ganze Natur iſt hier als eine Perſon dargeſtellt, welche verſchleiert iſt; dies iſt aber eine Vorſtellung der Einbildungskraft von der Natur, die kein Ausdruck für einen beſtimmten Begriff völlig erreicht. Es läſst ſich nehmlich unter dieſer verſchleierten Perſon nichts Beſtimmtes denken, und alſo läſst ſich auch dieſes Bild durch Worte, welche Gedanken ausdrückten, nicht völlig erreichen und verſtändlich machen. Es iſt die Vorſtellung des Selbſtthätigen, des nach Zwecken Handelnden, des Ewigen, die Unbegreiflichen, das — — was ſich nicht ausdenken läſst und daher für den Verſtand immer unbeſtimmt bleibt. Das Gefühl dieſes Unnennbaren belebt nun die Erkenntniſsvermögen (Einbildungskraft und Verſtand) und verbindet Geiſt mit den Worten, d. h. ſie ſind nun kein todter Ausdruck, ſondern wie ſie durch Geiſt entſprungen ſind, ſo beleben ſie auch wieder die Erkenntniſsvermögen deſſen, der ſie lieſet (M. II, 699. U. 197).

4. Geiſt iſt alſo eigentlich das Talent, zu den äſthetiſchen Ideen den Ausdruck zu finden, durch den die dadurch bewirkte ſujective Gemüthsſtimmung, als Begleitung eines Begriffs, Andern mitgetheilt werden kann; und

Digitized by Google

unterſcheidet ſich vom Genie als ein Zweig deſſelben dadurch, daſs das Genie auch ſelbſt die äſthetiſche Idee zu einem gegebenen Begriff hervorbringt, der Geiſt aber nur einen ſolchen Ausdruck (in Worten, oder mit dem Pinſel oder Meiſsel) zu finden weiſs, der in Andern die äſthetiſche Idee mit eben der belebenden Kraft erweckt, mit der ſie im Urheber derſelben wirkte. Alsdann ſagt man, daſs in dem Product eines ſolchen Genies Geiſt ſei (U. 198), ſ. Genie.

5. Aus dieſen Eigenſchaften deſſen, was man Geiſt nennt, erhellet, daſs es ein productives Vermögen der Vernunft iſt. Es unterſcheidet ſich dadurch von dem Geſchmack, der ein bloſses regulatives Vermögen der Beurtheilungskraft iſt. Der Geſchmack beurtheilt die Form in der Verbindung des Mannichfaltigen in der Einbildungskraft, der Geiſt giebt das Muſter für dieſe Form *a priori* der Einbildungskraft, ſ. Geſchmack (A. 194 f.).

6. Der Geiſt giebt ſelbſtgeſchaffene Ideen, der Geſchmack, wenn er mit dem Geiſt in einem Genie verbunden iſt, giebt den Ideen die den Geſetzen der productiven Einbildungskraft angemeſſene Form, beſchränkt ſie alſo und bildet ſie urſprünglich (nicht nachahmend) für dieſe Form, ſ. Geſchmack. Ein mit Geiſt und Geſchmack abgefaſstes Product kann überhaupt Poeſie genannt werden, und iſt ein Werk der ſchönen Kunſt; es mag nun den Sinnen vermittelſt der Augen oder der Ohren unmittelbar vorgelegt werden, und alſo durch Maler - Garten - Bau- Ton - oder Dichtkunſt (im engern Sinne dieſes Worts) (A. 195).

7. *Esprit* nennen die Franzoſen ſowohl den Geiſt, als den Witz; der letztere iſt aber ein eigenthümliches Verähnlichungsvermögen, welches dem Verſtande, ſo fern er die Gegenſtände unter Gattungen bringt, angehört (A. 153). Im Deutſchen iſt es anders. Man ſagt:

ein Gedicht iſt recht nett und elegant, eine Rede iſt gründlich und zugleich zierlich, eine Geſchichte iſt genau und ordentlich, eine Dame in Geſellſchaft iſt hübſch, geſprächig und artig u. ſ. w. aber ohne Geiſt. Das heiſst nicht, es fehlt ihnen an Witz, ſondern ſie erregen kein Intereſſe durch Ideen (A. 161).

8. Kant ſchlägt vor, das franzöſiſche Wort *genie* mit dem deutſchen eigenthümlicher Geiſt auszudrücken. Denn unſere Nation läſst ſich bereden, die Franzoſen hätten ein Wort dafür aus ihrer eigenen Sprache, dergleichen wir in der unſrigen nicht hätten, ſondern von ihnen borgen müſsten, da ſie es doch ſelbſt aus dem Lateiniſchen (*genius*) geborgt haben, welches nichts anders als einen eigenthümlichen Geiſt bedeutet. Ein Geiſt nehmlich, der ſelbſt geſchaffene Ideen ausdrückt, iſt ein eigenthümlicher Geiſt, d. i. ein Genie.

9. Die Urſache aber, weswegen die muſterhafte Originalität des Talents mit dem myſtiſchen Namen eines eigenthümlichen Geiſtes (*genius*) belegt worden, iſt Folgendes. Derjenige, welcher Genie hat, kann ſich die Ausbrüche deſſelben nicht erklären. Er kann ſich gar nicht begreiflich machen, wie er zu einer Kunſt komme, die er nicht hat erlernen können. Nun iſt Unſichtbarkeit (der Urſache zu einer Wirkung) ein Nebenbegriff vom Geiſte, einem *genius*, der dem Talentvollen gleichſam ſchon in ſeiner Geburt beigeſellet worden, und deſſen Eingebung er nur folgt. — Die Gemüthskräfte aber müſſen bei dem, was man Geiſt nennt, vermittelſt der Einbildungskraft harmoniſch bewegt werden, weil ſie ſonſt nicht beleben, ſondern ſich einander ſtören würden. Da nun dieſe Bewegung durch die Natur des Subjects geſchehen muſs, ſo kann man das Genie ſo erklären: es iſt das Talent, durch welches die Natur der Kunſt die Regel giebt (A. 162), ſ. Genie.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 49. S. 192. ff.

Digitized by Google

Deſſ. Anthropol. in pragmat. Hinſ. §. 47. S. 161. f. — §. 61. B. S. 194. f.

Geld,

pecunia, *argent.* Der Begriff des Geldes iſt der eines ſolchen Gegenſtandes, der ein Werkzeug iſt, durch welches das Eigenthum von dem Einen auf den Andern übertragen werden kann. Dieſer Begriff ſcheint daher ganz aus der Erfahrung entſprungen zu ſeyn. Allein es wird ſich zeigen, daſs dieſer Begriff des gröſsten und brauchbarſten aller Mittel des Verkehrs der Menſchen mit Sachen, Kauf und Verkauf (Handel) genannt, ſich doch in lauter ſolche Verhältniſſe auflöſen laſſe, welche aus dem Verſtande ſelbſt entſpringen. Daher hat auch Kant den Begriff des Geldes in der metaphyſiſchen Rechtslehre unterſucht, welche Unterſuchung ich eben hier erläutern will.

2. Zuvörderſt hat Achenwall von dem Gelde folgende gute Namenerklärung gegeben, durch welche dieſer Gegenſtand von jedem andern hinreichend unterſchieden wird: es iſt eine Sache, deren Gebrauch nur dadurch möglich iſt, daſs man ſie veräuſsert (K. 121. f.). Man wuſste alſo ſchon längſt, was man ſich vom Gelde für einen Begriff zu machen habe; allein Achenwalls Erklärung, eben weil ſie eine bloſse Namenerklärung iſt, giebt uns keinen Aufſchluſs über die Möglichkeit einer ſolchen Sache. Achenwall zeigt indeſſen durch dieſe Erklärung doch zweierlei:

a. daſs der Zweck des Geldes ſei, zur Veräuſserung im Verkehr und nicht bloſs zur Verſchenkung, ſondern zur wechſelſeitigen Erwerbung (durch einen beläſtigten Vertrag, *pactum oneroſum*) zu dienen;

b. daſs es alle Waare repräſentire, nehmlich als ein (in einem Volke) allgemein beliebtes Mittel des Handels und nicht etwa ſelbſt als Waare (d.

i. dasjenige, was an ſich einen Werth hat, und ſich auf das beſondere Bedürfniſs eines oder des andern im Volk bezieht) gedacht werde.

(K. 122. f.).

3. Um das zweite Stück (2, b) ſich zu erläutern, denke man ſich z. B. einen Scheffel Getreide; dieſes hat geradezu den gröſsten Werth als Mittel zu menſchlichen Bedürfniſſen, denn es iſt das beliebteſte und nährendeſte Nahrungsmittel. Dies iſt es aber noch nicht allein, man kann auch damit Thiere füttern, die uns zur Nahrung, zur Bewegung und zur Arbeit an unſerer ſtatt dienen, und alſo auch vermittelſt deſſelben Menſchen erhalten und vermehren. Die Menſchen aber, welche durchs Getreide erhalten und vermehrt werden, können dann jene Naturproducte, Getreide, Thiere u. ſ. w. immer wieder erzeugen, und auch durch Kunſtproducte allen unſern Bedürfniſſen zu Hülfe kommen. Dieſe Menſchen verfertigen unſere Wohnung, Kleidung, verſchaffen uns das, was uns zu einem ausgeſuchten Genuſſe, oder zur Gemächlichkeit dient, kurz alles, was durch Induſtrie hervorgebracht wird. Vom Gelde kann man dieſes nun nicht ſagen, es hat nur darum einen Werth, weil man etwas anders dafür bekommen kann, was an ſich Werth hat (Waare). Man kann das Geld ſelbſt nicht genieſsen, oder als ein Mittel des Genuſſes irgend wozu brauchen, darum ſahe es Robinſon Cruſoe auf ſeiner wüſten (von andern Menſchen lernen) Inſel mit Recht als eine unnütze Sache an. Gleichwohl iſt es in der menſchlichen Geſellſchaft, nehmlich im Verkehr unter einander, ein Mittel, was unter allen Sachen von der höchſten Brauchbarkeit iſt (K. 123).

4. Hierauf läſst ſich vorläufig folgende Realdefinition des Geldes gründen: es iſt das allgemeine Mittel, den Fleiſs der Menſchen gegen einander zu verkehren (K. 123.)

Digitized by Google

5. So ist nun der Nationalreichthum, in sofern er vermittelst des Geldes erworben worden, eigentlich nur die Summe des Fleifses, mit dem Menschen sich unter einander lohnen, und welcher durch das in dem Volk umlaufende Geld repräsentirt wird. Was Geld heifsen soll, dessen Erwerbung oder auch die Möglichkeit, es andern Menschen zu verschaffen, mufs also selbst so viel Fleifs gekostet haben, dafs dieser demjenigen Fleifs, durch welchen die Waare (in Natur- oder Kunstproducten) hat erworben werden müssen, gleich komme. Denn wäre es leichter Geld als Waare anzuschaffen, so käme mehr Geld als Waare zu Markte, und so würde der Fleifs in Verfertigung der Waare und so das Gewerbe überhaupt mit dem Erwerbfleisse abnehmen und endlich aufhören. Daher können Banknoten und Assignaten nur durch die Ueberzeugung von der jeden Augenblick möglichen Umsetzung derselben in Baarschaft einen Werth erhalten. So ist der Erwerbfleifs derer, die die Gold- und Silberbergwerke im Spanischen America anbauen, wahrscheinlich noch gröfser, als der auf die Verfertigung der Waaren in Europa verwendete, so dafs dadurch immer Fleifs gegen Fleifs in Concurrenz kommt (K. 124.)

6. Wie ist es aber möglich, dafs das, was anfänglich Waare war, endlich Geld ward? Dadurch, dafs ein grofser und machthabender Verthuer einer Materie, die er anfänglich blofs zum Schmuck und Glanz seiner Diener, des Hofes, brauchte, die Abgaben von seinen Unterthanen in dieser Materie einfordert, und diejenigen, welche diese Materie hervorbringen, mit derselben wieder lohnt. Wenn z. B. ein Landesherr die Abgaben von seinen Unterthanen in Gold, Silber, Kupfer, Cauris (eine Art schöner Muschelschaalen), Makuten (eine Art Matten in Congo) u. s. w. einfordert, und die das Gold, Silber, Kupfer u. s. w. anschaffen, mit Gold, Silber, Kupfer, u. s. w. wieder lohnt, so wird das Gold, Silber, Kupfer u. s. w. Geld (K. 125.).

7. Wenn man also den blofs intellectuellen

Begriff vom Gelde, dem der empiriſche von dem wirklichen Gelde *in concreto* untergelegt iſt, angeben will, ſo iſt es der von einer Sache, die im Umlauf des Beſitzes (*permutatio publica*) begriffen, den Preis aller andern Dinge (Waaren) beſtimmt, deſſen Menge alſo in einem Volke die Begüterung (*opulentia*) deſſelben ausmacht. Denn Preis iſt das öffentliche Urtheil über den Werth (*valor*) einer Sache, im Verhältniſſe auf die proportionirte Menge desjenigen, was das allgemeine ſtellvertretende Mittel der gegenſeitigen Vertauſchung (des Umlaufs) des Fleiſſes (d. i. des Geldes) iſt. Weder Gold noch Kupfer werden daher da für eigentliches Geld gehalten, wo der Verkehr groſs iſt, weil von dem erſtern zu wenig, von dem andern zu viel da iſt; Silber hingegen (weniger oder mehr mit Kupfer verſetzt) wird im groſsen Verkehr der Welt für das eigentliche Material des Geldes und den Maaſsſtab der Berechnung aller Preiſe genommen. Sind ſie geſtempelt d. i. mit einem Zeichen verſehen worden, für wie viel ſie gelten ſollen, ſo ſind ſie Münze, d. i. geſetzliches Geld (K. 126).

8. Man ſieht hieraus, daſs Adam Smith in ſeiner Erklärung des Geldes den empiriſchen Begriff deſſelben dadurch auf den intellectuellen hinausführt, daſs er nur auf die Form der wechſelſeitigen Leiſtungen im beläſtigten Vertrage ſieht. Denn ſeine Erklärung iſt eben: Geld iſt derjenige Cörper, deſſen Veräuſserung das Mittel und zugleich der Maaſsſtab des Fleiſſes iſt, mit welchem Menſchen und Völker, und Menſchen unter einander Verkehr treiben. Smith abſtrahirt alſo hier gänzlich von der Materie der wechſelſeitigen Leiſtungen im wechſelſeitigen Vertrage, und ſieht nur auf den Rechtsbegriff in der Umſetzung des Mein und Dein (*commutatio late ſic dicta*) überhaupt, wodurch er den Begriff des Geldes in lauter metaphyſiſche Verhältniſſe auflöſet (K. 127.).

Kant. metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſchn. §. 31. I. S. 122. ff.

Digitized by Google

Gelehrſamkeit,

ſ. Gottesgelehrter.

Gemeingültigkeit,

ſ. Allgemeingültig.

Gemeinſchaft,

dynamiſche, reale, Commercium, Wechſelwirkung, *commercium*, *commerce*, *action et reaction*. Die Cauſalität einer Subſtanz in Beſtimmung der andern wechſelſeitig (C. III. 260. 261.). Z. B. wenn ich auf den Fuſsboden meines Zimmers trete, ſo drücke ich denſelben, aber zugleich drückt auch der Fuſsboden gegen meinen Fuſs, oder widerſteht ihm. Hier iſt alſo eine Cauſalität oder Wirkung zweier Subſtanzen, oder für ſich beſtehender Dinge, meines Fuſses und des Fuſsbodens, auf einander, wodurch ſie ſich einander wechſelſeitig beſtimmen, oder einer des andern Zuſtand verändert, nehmlich einander drücken, ſ. Gegenwirkung. Dies heiſst alſo, mein Fuſs und der Fuſsboden ſtehen in realer oder dynamiſcher Gemeinſchaft, oder auch, es iſt eine Wechſelwirkung zwiſchen dem Handelnden (dem Fuſs) und dem Leidenden (dem Fuſsboden) (C. 106.)

2. Nach Kant (C. 106) iſt der Begriff der realen Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung eine Kategorie oder ein Staminbegriff des reinen Verſtandes. Dem zu Folge müſſen wir erſt unſere Aufmerkſamkeit auf die Beſchaffenheit einer gewiſſen Art Urtheile richten, um dies zu verſtehen. Ein Urtheil wird nehmlich disjunctiv genannt, wenn die Vorſtellungen in demſelben einander wechſelſeitig beſtimmen. Alle Verhältniſſe des Denkens in Urtheilen ſind folgende drei:

a. das Verhältniſs des Prädicats zum Subject;

b. das Verhältniſs des Grundes zur Folge;

c. das Verhältniſs der eingetheilten Erkenntniſs und der geſammleten Glieder der Eintheilung unter einander.

Das Verhältniſs

a. giebt die kategoriſchen Urtheile, in welchen nur zwei Begriffe im Verhältniſſe zu einander ſtehen, nehmlich das Prädicat zum Subject, z. B. Menſchen ſind ſterblich. — Das Verhältniſs

b. giebt die hypothetiſchen Urtheile, in welchem zwei Urtheile im Verhältniſſe zu einander ſtehen, nehmlich der Grund zur Folge, z. B. wenn es regnet, ſo wird es naſs. — Das Verhältniſs

c. giebt die disjunctiven Urtheile, in welchen mehrere Urtheile im Verhältniſſe zu einander ſtehen, vermittelſt der eingetheilten Erkenntniſs und der geſammleten Glieder der Eintheilung unter einander, z. B. Cajus iſt entweder krank oder nicht.

(C. 98).

3. Diejenige Beſchaffenheit eines Urtheils nun, daſs daſſelbe eins von vorſtehenden drei Verhältniſſen ausdrückt, heiſst die Relation oder das Verhältniſs im Urtheile. Die Relation in dem disjunctiven Urtheile beſtehet alſo in dem Verhältniſſe zweier oder mehrerer Urtheile gegen einander, und zwar der logiſchen Entgegenſetzung. Die Sphäre des einen der Urtheile ſchlieſst nehmlich die Sphäre der andern aus, aber ſie ſtehen dennoch mit einander in Gemeinſchaft, nehmlich in einer logiſchen Gemeinſchaft, die darin beſteht, daſs ſie ſich wechſelsweiſe einander ausſchlieſsen, aber dadurch doch im

Digitized by Google

Ganzen die wahre Erkenntniſs beſtimmen, indem ſie zuſammengenommen den ganzen Inhalt der Erkenntniſs ausmachen. Wenn ich z. B. ſage: die Welt iſt entweder durch einen blinden Zufall da, oder durch innere Nothwendigkeit, oder durch eine äuſsere Urſache, ſo ſind hier drei Urtheile: entweder

a. die Welt iſt durch einen blinden Zufall da; — oder

b. die Welt iſt durch innere Nothwendigkeit da; — oder

c. die Welt iſt durch eine äuſsere Urſache da.

Dieſe Urtheile ſchlieſsen ſich aber einander wechſelsweiſe aus, denn,

wenn die Welt durch einen blinden Zufall da iſt, ſo kann ſie nicht nach b. durch eine blinde Nothwendigkeit da ſeyn. Denn ein blinder Zufall oder ein blindes Ungefähr iſt eine Zufälligkeit ohne alle Urſache, das iſt ein Daſeyn von etwas, das auch nicht da ſeyn könnte, deſſen Nichtſeyn eben ſowohl möglich wäre, als ſein Daſeyn, und deſſen Daſeyn doch, weil der Zufall blind iſt, in keiner Urſache gegründet, folglich ohne allen Grund wäre, aus dem es erkannt werden könnte. Nothwendigkeit aber iſt das Gegentheil von Zufälligkeit, was nothwendig da iſt, deſſen Nichtſeyn iſt unmöglich, und iſt es durch blinde Nothwendigkeit da, ſo iſt es da, ohne daſs dieſes ſein nothwendiges Daſeyn weiter einen Grund hat. Iſt folglich die Welt durch einen blinden Zufall da, ſo kann ſie, nach dem Satze des Widerſpruchs, nicht durch blinde Nothwendigkeit, und iſt ſie durch blinde Nothwendigkeit da, nicht durch blinden Zufall da ſeyn. Iſt die Welt aber durch blinden Zufall da, ſo kann ſie nicht nach c durch eine äuſsere Urſache da ſeyn; denn ein blinder Zufall iſt ein Zufall ohne Grund, eine äuſsere Urſache aber iſt ein Grund,

der auſser der Wirkung liegt, von der ſie die Urſache iſt. Beides widerſpricht ſich alſo, und kann zuſammen nicht ſtatt finden, oder ſchlieſst ſich einander aus. Der blinde Zufall beſteht aus zwei Begriffen, von denen der eine, Zufall, der Nothwendigkeit, und der andere, blind oder ohne Grund, der Urſache oder dem Grunde einer Wirkung widerſpricht.

Eben ſo widerſprechen ſich auch blinde Nothwendigkeit und äuſsere Urſache einander, aus demſelben Grunde. Indeſſen, obgleich alle drei Urtheile einander ausſchlieſſen, und keins mit einem der beiden andern zuſammen ſtatt finden kann, ſo machen ſie doch alle drei zuſammen den ganzen Inhalt der Erkenntniſs aus, die das Daſeyn der Welt erklären ſoll. Denn entweder hat das Daſeyn der Welt einen Grund oder nicht, hat es keinen Grund, ſo iſt ihr Nichtſeyn möglich oder unmöglich, im erſtern Fall iſt ihr Daſeyn ein Zufall ohne Grund, im andern Fall, eine Nothwendigkeit ohne Grund. Jedes dieſer Urtheile nimmt alſo einen Theil der Sphäre (des ganzen Umfanges) des möglichen Erkenntniſſes über das Daſeyn einer Welt überhaupt ein. Setze ich das Daſeyn in den einen Theil dieſer Sphäre, behaupte ich, das Daſeyn der Welt iſt ein blinder Zufall, ſo nehme ich es damit zugleich aus den beiden andern Theilen dieſer Sphäre weg, ſo behaupte ich damit, es iſt nicht blinde Nothwendigkeit und hat auch keine äuſsere Urſache. Alle drei Theile ſtehen alſo zu einander in dem Verhältniſſe, daſs ſie, wie wir geſehen haben,

α. ſich einander ausſchlieſsen, ſo daſs ich von ihnen ſagen kann, entweder, oder;

β jeder derſelben ein Ergänzungsſtück der beiden übrigen (das Complement) zur ganzen Sphäre iſt, ſo daſs ſie alle drei die ganz vollſtändige Erkenntniſs von der Beſchaffenheit des Daſeyns ausmachen.

In dieſen beiden Stücken beſtehet nun die logiſche Gemeinſchaft im Urtheile (C. 99).

Digitized by Google

4. Die drei Urtheile, in deren Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung, daſs ſie ſich einander ausſchlieſſen und dennoch zuſammen den Erkenntniſsgrund des Daſeyns erſchöpfen oder ihn ganz ausmachen, das Disjunctive (die Vorſtellung der Verknüpfung der Glieder der Eintheilung, hier, des geſammten Erkenntniſsgrundes des Daſeyns der Welt) beſtehet, ſind insgeſammt nur problematiſch. Nehmlich das Bejahen wird in allen drei Urtheilen, eben durch das Disjunctive im ganzen Urtheil, nur als beliebig, aber nicht als wirklich gedacht. Eins von den Trennungsſtücken (ſo heiſſen die ſich einander ausſchlieſsenden Prädicate), will jedes disjunctive Urtheil ſagen, muſs als wirklich verbunden mit dem Subject gedacht werden, aber welches bleibt unentſchieden, folglich ſind alle Urtheile, die zuſammen das disjunctive Urtheil ausmachen, problematiſch. So iſt das Urtheil: die Welt iſt durch blinden Zufall da, nur von problematiſcher Bedeutung, nehmlich, daſs Jemand dieſes Urtheil etwa auf einen Augenblick annehmen möge, und dient doch(wie die Verzeichnung des falſchen Weges, unter der Zahl aller derer, die man nehmen kann), den wahren zu finden; und ſo auch die beiden übrigen (C. 100. f.). Man ſehe hierüber den Artikel Daſeyn, 2.

5. Wir ſehen alſo ganz klar, daſs im disjunctiven Urtheil eine Verknüpfung zwiſchen mehrern Urtheilen iſt, vermittelſt des Begriffs der Gemeinſchaft, in der alle Prädicate, als Glieder einer eingetheilten Erkenntniſs, die zuſammen die ganze Erkenntniſs ausmachen, mit einander ſtehen. Der Begriff der Gemeinſchaft dient hier alſo zum Verbinden, er ſelbſt aber iſt einfach. Denn ob wir ihn wohl dadurch erläutern, daſs wir ſagen, er iſt die Vorſtellung davon, daſs zwei oder mehrere Gegenſtände oder Vorſtellungen einander wechſelſeitig beſtimmen; ſo iſt doch ein ſolches wechſelſeitiges Beſtimmen, nicht etwa ein einfacheres Merkmal des Begriffs der Gemeinſchaft, ſondern dieſer ganze Begriff ſelbſt. Denn die Gemeinſchaft läſst ſich nicht etwa in die einzelnen Merkmale zerlegen, daſs

z. B. in einem disjunctiven Urtheile das eine Trennungsſtück die andern ausſchlieſst, und jedes andere wieder das erſte und alle übrigen; die wechſelſeitige Ausſchlieſsung iſt nicht nach einander, ſondern muſs als zugleich, als Ein Act gedacht werden. Folglich iſt die Gemeinſchaft eine einfache Vorſtellung, die ſich wohl erläutern oder klar machen, aber nicht weiter in einzelne Merkmale zerlegen läſst.

6. Wir ſehen ferner, der Begriff der Gemeinſchaft iſt zum disjunctiven Urtheil nothwendig und unentbehrlich, alſo muſs die Anlage zu dieſem Begriff in dem Verſtande ſelbſt liegen. Ein Begriff nehmlich, der zum Weſen des Denkens unentbehrlich iſt, kann nicht für das Denken zufällig ſeyn. Dazu kömmt, daſs die Verknüpfung in jedem allgemeingültigen Urtheil Nothwendigkeit hat. Wenn ich ſage, die Welt iſt entweder durch blinden Zufall, oder durch blinde Nothwendigkeit, oder durch eine äuſsere Urſache da, ſo behaupte ich mit dem entweder, oder, oder, daſs die Gemeinſchaft zwiſchen dem blinden Zufall, der blinden Nothwendigkeit und der äuſsern Urſache nothwendig und allgemein in jedem denkenden Subject vorgeſtellt werden muſs.

7. Ein ſolcher einfacher, aus der Anlage des Verſtandes beim Geſchäft des Urtheilens hervorgehender Begriff, der eine ſolche Verknüpfung im Urtheil möglich macht, heiſst nun Kategorie oder Stammbegriff des reinen Verſtandes. Folglich iſt der Begriff der Gemeinſchaft eine ſolche Kategorie. Dieſe Kategorie iſt die nehmliche, welche bei wirklichen Gegenſtänden in der Natur die Wechſelwirkung heiſst; die Uebereinſtimmung der letztern mit der Gemeinſchaft, als dem, worin die Form des disjunctiven Urtheils beſtehet, fällt nicht ſogleich in die Augen, und ſoll daher hier gezeigt werden (C. 111, M. I, 128).

8. Eben dieſelbe ſelbſtthätige Kraftäuſserung (Function) des Verſtandes, wodurch die Menge alles deſſen,

Digitized by Google

was unter einem Urtheile enthalten iſt (die Sphäre deſſelben) als ein Ganzes in Theile (die untergeordneten Begriffe) getheilt vorgeſtellt wird, macht auch, daſs eine ähnliche Verknüpfung in einem Ganzen der Dinge gedacht wird. Wenn wir z. B. einen Cörper ſehen, ſo hat der Verſtand ſchon gewirkt, und eine Verknüpfung (Syntheſis) unzähliger Empfindungen des empiriſchen Mannichfaltigen gewirkt. Wir können daher in der Anſchauung des Cörpers mehrere Einheiten wahrnehmen, weil der Verſtand durch ſie die Verknüpfung des empiriſchen Mannichfaltigen hervorgebracht, und ſie alſo in den Gegenſtand hineingelegt hat, z. B. der Cörper hat eine Gröſse, in ihm iſt eine Wechſelwirkung ſeiner Theile u. ſ. w., lauter Einheiten, durch die das Mannichfaltige des Cörpers zu einem Gegenſtande verknüpft gedacht wird. Wenn wir alſo eine Anſchauung, z. B. eines Cörpers haben, ſo giebt der Verſtand den verſchiedenen Empfindungen in dieſer Anſchauung dadurch Einheit, daſs nun durch dieſe Anſchauung das Angeſchauete ſich als ein Ganzes, deſſen Theile alle zugleich wechſelſeitig auf einander wirken, darſtellt. Durch das disjunctive Denken legt alſo der Verſtand die verknüpfende einfache Vorſtellung der Wechſelwirkung aller Theile in jede Anſchauung. Dieſes thut der Verſtand nehmlich durch dieſelbe Handlung, durch welche er das disjunctive Urtheil hervorbringt. Die Theile ſind in demſelben nicht einer unter dem andern enthalten (ſubordinirt) alſo iſt nicht der eine die Wirkung des andern, ſondern ſie ſind neben einander durch wechſelſeitige Beſtimmung (coordinirt); die Theile des Cörpers z. B. ziehen und widerſtehen einander zugleich. Es iſt alſo dieſelbe Operation des Verſtandes, die Theile eines Gegenſtandes als wechſelwirkend zu erkennen, und die Prädicate in einem disjunctiven Urtheile als einander ausſchlieſsend und ſo das Ganze der eingetheilten Erkenntniſs umfaſſend zu denken. Zwiſchen beiden iſt nur der Unterſchied, daſs die erſtere Gemeinſchaft die Gemeinſchaft des Gegenſtandes, und die letztere die der Begriffe in einem Urtheile iſt (C. 112. f. M. I, 129. 130).

9. Es iſt nehmlich ein groſser Unterſchied zwiſchen der analytiſchen oder logiſchen, und der ſynthetiſchen oder metaphyſiſchen Gemeinſchaft. Die erſtere iſt die Gemeinſchaft in einem disjunctiven Urtheile, oder die Vorſtellung des Verhältniſſes mehrerer Urtheile zu einander, daſs ſie ſich einander ausſchlieſsen, und dennoch zuſammen den ganzen Umfang einer Erkenntniſs ausmachen. Die letztere aber iſt die Gemeinſchaft in dem Gegenſtande eines Urtheils, daſs nehmlich nicht bloſs in einem Gedanken (bloſsen Vorſtellung des innern Sinnes) eine ſolche Gemeinſchaft ſei, ſondern auch in etwas, das auſser dem innern Sinn, alſo durch den äuſſern Sinn, angeſchauet wird. Soll nehmlich in der Verknüpfung verſchiedener Vorſtellungen die ſynthetiſche Einheit der Gemeinſchaft oder Wechſelwirkung erkannt werden, ſoll die Gemeinſchaft in den Theilen eines Gegenſtandes, und nicht bloſs in den zu einem Urtheil gehörigen Vorſtellungen oder Begriffen ſeyn, ſo müſſen

a. verſchiedene Vorſtellungen da ſeyn, die mit einander zur ſynthetiſchen Einheit der Gemeinſchaft verknüpft werden;

b. muſs auch eine vermittelnde Vorſtellung (Schema) ſtatt finden, die die Verknüpfung der ſinnlichen Eindrücke durch den Verſtandesbegriff der Gemeinſchaft möglich macht.

a. Hätte die Vorſtellung der Gemeinſchaft der Theile in einem Gegenſtande keinen Inhalt, könnte man nicht etwas (Theile) angeben, was in Gemeinſchaft wäre, ſo dächten wir bloſs den leeren Begriff der Gemeinſchaft ſelbſt; indem nichts vorhanden wäre, was wechſelſeitig auf einander wirkte, oder in Gemeinſchaft ſtände. Es iſt aber auſser unſern Gedanken nichts weiter gegeben, als die Eindrücke auf die Sinnlichkeit und die dadurch gewirkten Empfindungen, dieſe geben alſo das Mannichfaltige, welches zu der ſynthetiſchen Einheit der Gemeinſchaft verbunden, oder als (zugleich) wechſelſeitig auf einander wirkend erkannt wird.

Digitized by Google

b. Aber wie iſt es möglich, daſs etwas, das doch nicht bloſser Gedanke iſt, durch einen aus dem Verſtande entſpringenden Begriff gedacht werde und Einheit bekomme? Dies iſt die Frage bei jedem reinen Verſtandesbegriffe? Wie macht es die Urtheilskraft, die Empfindungen durch den Begriff der Gemeinſchaft zu einem Gegenſtande zu bilden, deſſen Theile in wechſelſeitiger Wirkſamkeit auf einander ſind?

1o. Dies geſchieht durch eine vermittelnde Vorſtellung, die Kant das transſcendentale Schema, hier, der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung), nennt. Daſs die Summe der drei Winkel in einem hölzernen Dreieck auch zwei rechten Winkeln gleich iſt, wie die drei Winkel in dem Dreieck, das ich mir denke, und durch die bloſse Einbildungskraft darſtelle, rührt daher, weil der hölzerne Triangel vermittelſt derſelben Thätigkeit der Einbildungskraft eben ſo erzeugt wird, als das reine Schema (der geometriſche Triangel). So iſt es nun auch mit den reinen Verſtandesbegriffen, wie hier mit dem Begriff eines Triangels, dieſe haben ihr Schema in der Zeit. Die Zeit ſtehet nehmlich mit den reinen Verſtandesbegriffen in Verbindung, weil dieſe der Grund aller Verknüpfung des Mannichfaltigen der Zeit ſind; ich muſs mir z. B., vermöge des Verſtandesbegriffes der Gemeinſchaft, eine ſolche Verknüpfung in der Zeit vorſtellen, durch welche zwar nicht die Zeittheile ſelbſt, aber doch etwas, was in der Zeit iſt, als mit etwas anderm gleichzeitig, d. i. in derſelben Zeit befindlich, erkannt werden kann. Wenn ich mir aber die Gleichzeitigkeit vorſtelle, ſo iſt das nichts anders als eine Art der Verknüpfung der Zeittheile durch den Verſtandesbegriff der Gemeinſchaft. Die Vorſtellung davon, daſs z. B. die Theile eines Cörpers zu gleicher Zeit vorhanden ſind, macht die Zeit zu einem Gegenſtande, der durch die Gemeinſchaft, in der dieſe Theile mit einander ſtehen, beſtimmt iſt. Hierdurch wird es möglich, uns die Zeit des einen Gegenſtandes als dieſelbe mit der vorzuſtellen, in der ein anderer Gegenſtand iſt. Folglich denken wir uns die Gemein-

ſchaft ſchematiſch, oder bildähnlich (verſinnlichen uns dieſelbe) als diejenige Zeitbeſtimmung, wodurch etwas als mit etwas anderm zu der nehmlichen Zeit gehörig vorgeſtellt wird. Folglich heiſst die verſinnlichte (nicht bloſs gedachte) Gemeinſchaft das Zugleichſeyn der Beſtimmungen (Accidenzen) der Subſtanzen. Die Theile eines Cörpers ſtehen mit einander in Gemeinſchaft, heiſst nichts anders, als ſie ſind zu gleicher Zeit vorhanden. So wird durch den Verſtandesbegriff der Subſtanz und des Wechſels der Accidenzen an derſelben die Vorſtellung der Zeitdauer, durch den Verſtandesbegriff der Urſach und Wirkung die Vorſtellung der Zeitfolge, oder das Nacheinanderſeyn, und durch den Begriff der Gemeinſchaft das Zugleichſeyn oder die Vorſtellung der Gleichzeitigkeit möglich gemacht; jene Verſtandesbegriffe ſind nehmlich eben ſo viel Einheiten zur Verknüpfung der Zeit. Die Verſtandesbegriffe der Subſtanz und des Accidenz ſind aber auch zur Vorſtellung der Gleichzeitigkeit nöthig, indem die Subſtanz die Vorſtellung der Dauer, und das Accidenz die Vorſtellung der Beſtimmungen, durch die wechſelſeitige Wirkung der Subſtanzen auf einander, giebt. So iſt das alſo zu verſtehen, was Kant (C. 183. M. I., 204.) ſagt: das Schema der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung), oder der wechſelſeitigen Cauſalität der Subſtanzen in Anſehung ihrer Accidenzen, iſt das Zugleichſeyn der Beſtimmungen derſelben nach einer allgemeinen Regel. Dieſe allgemeine Regel iſt aber das in der Subſtanz, was da macht, daſs in der andern ein Accidenz entſteht, aber doch ſo, daſs, zu gleicher Zeit, durch etwas in der zweiten Subſtanz ein Accidenz in der erſten gewirkt wird. Mache ich mir nun die Vorſtellung von einem Dinge ſo, daſs ich es durch Beſtimmungen denke, die einander ausſchlieſsen, ſo denke ich es disjunctiv oder fälle ein disjunctives Urtheil darüber; empfinde ich aber die Beſtimmungen eines Dinges als zugleich mit denen eines andern Dinges, ſo erkenne ich beide Dinge für gleichzeitig, dadurch daſs ich ſie in Wechſelwirkung wahr-

Digitized by Google

nehme. In Wechſelwirkung ſeyn macht daher das Zugleichſeyn erſt möglich (C. 183. M. I, 204). Aber umgekehrt können wir uns auch keine reale Gemeinſchaft, ohne Zeit, vorſtellen. Denn was wäre wohl eine Gemeinſchaft zweier Gegenſtände, die nicht in der Zeit, alſo auch nicht gleichzeitig wären? Die Gegenſtände müſsten doch wechſelsweiſe auf einander wirken, folglich Subſtanzen ſeyn. Allein Subſtanzen ohne Zeit, in der ſie immer vorhanden ſind, und die auf einander wirken, und doch nicht eher ſind, als ihre Wirkungen, weil ſie nicht in der Zeit ſind, ſind unbegreiflich (C. 302). Wie alſo Dinge an ſich in Gemeinſchaft mit einander ſtehen können (als Theile eines realen Ganzen), davon haben wir nicht den mindeſten Begriff (Pr. 98). ſ. Analogie der Wechſelwirkung.

11. Das Wort Gemeinſchaft iſt in unſerer Sprache zweideutig, und kann ſo viel als *communio* (Gemeinſchaft des Orts und der Zeit), aber auch als *commercium* (die wirkliche wechſelſeitige Wirkung der Subſtanzen auf einander) heiſsen. Kant nennt, um beides von einander zu unterſcheiden, die erſtere die mathematiſche, die zweite die dynamiſche Gemeinſchaft. Ohne die letztere kann aber die erſtere, weder die temporelle noch locale (*communio temporis et ſpatii*) niemals empiriſch erkannt werden. Wir könnten weder erfahren, daſs andere Weltcörper mit uns zu gleicher Zeit vorhanden ſind, noch daſs ſie ſich mit uns im Weltraum befinden, wenn nicht das Licht, welches zwiſchen unſerm Auge und den Weltcörpern ſpielt, eine dynamiſche Gemeinſchaft möglich machte, und ſo eine mittelbare Gemeinſchaft zwiſchen uns und den Weltcörpern bewirkte. Wir würden unſere Stelle im Raum nicht bemerken, wenn nicht überall Materie und unſer Cörper durch ihren wechſelſeitigen Einfluſs auf einander dieſes möglich machte, und uns ſo von der Coexiſtenz anderer Cörper mit dem unſrigen, d. i. daſs ſie mit ihm zu gleicher Zeit exiſtiren, belehrte. Ohne dynamiſche Gemeinſchaft iſt jede Wahrnehmung (der Erſcheinungen im Raume) von der andern abgebrochen (C. 260. M. I, 308).

12. Die Nothwendigkeit dieſes reinen Verſtandesbegriffs, zur Möglichkeit der Erfahrungserkenntniſs, folglich daſs er aus der Anlage des Verſtandes zum Erkennen ſelbſt hervorgehen, wie auch daſs er für alle Erfahrung gültig ſeyn muſs, erhellet, wenn man noch folgendes durchdenkt, was Kant zur Erläuterung, am Schluſſe ſeiner Abhandlung über die Analogie der Wechſelwirkung, noch hinzugeſetzt hat. Die Erſcheinungen müſſen alle in unſerm Gemüthe in (mathematiſcher oder, welches daſſelbe ſagt, aber weil hier nicht von Raum und Zeit die Rede iſt, es beſſer ausdrückt, formaler), Gemeinſchaft (*communio*) der Apperception ſtehen, und ſofern die Gegenſtände als durch die Vorſtellung der Coexiſtenz (des Zugleichexiſtirens) verknüpft vorgeſtellt werden ſollen, ſo müſſen ſie ihre Stelle einander in Einer Zeit wechſelſeitig beſtimmen, und dadurch ein Ganzes ausmachen. Man könnte aber dieſe Gemeinſchaft für ſeine bloſs ſubjective Vorſtellung halten. Damit nun dieſes nicht möglich ſei, ſo muſs die Wahrnehmung der einen Erſcheinung zugleich mit der Vorſtellung verknüpft ſeyn, daſs dieſe Wahrnehmung der nothwendige Grund der andern Wahrnehmung, und dieſe wieder der erſten ſei; hierdurch allein wird es uns möglich, zu unterſcheiden, daſs die Folge in unſerm Auffaſſen (Apprehenſion) der Gegenſtände zwar nach einander geſchehe, daſs aber dieſe Folge in uns und nicht in den Gegenſtänden liege, und daſs, ungeachtet dieſer Folge unſrer Vorſtellungen auf einander, die Gegenſtände dennoch nicht nach einander, ſondern zugleich ſind. Wenn aber die erſte Wahrnehmung der nothwendige Grund einer zweiten, und die zweite der nothwendige Grund der erſten iſt, ſo iſt das ein wechſelſeitiger Einfluſs, d. i. eine reale oder dynamiſche Gmeinſchaft (*commercium*) der Subſtanzen, ohne welche alſo das empiriſche Verhältniſs des Zugleichſeyns nicht in der Erfahrung ſtatt finden könnte. Durch dieſes Commercium (dynamiſche Gemeinſchaft) machen die Erſcheinungen, ſofern ſie auſser einander ſind und doch in Verknüpfung ſtehen, ein Zuſammengeſetztes (*compoſitum reale*) aus, und dergleichen Compoſita (Zuſammengeſetzte) werden auf mancherlei Art möglich. Dieſes dynamiſche Verhältniſs der Gegenſtände,

Digitized by Google

durch den Begriff der Gemeinſchaft, kann daher auch das der Compoſition (Zuſammenſetzung) genannt werden, weil durch daſſelbe alle Zuſammenſetzung erſt möglich wird (C. 261. M. I, 309).

Man ſehe übrigens die Artikel: Daſeyn und Analogie der Wechſelwirkung.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. II. Abſchn. §. 9. S. 95. S. 98. f — III. Abſchn. §. 10. S. 106 — §. 11. S. 111 ff. — II Buch. I. Hauptſt. S. 183. f. — II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 260 ff. — III. Hauptſt. S. 302.

Deſſ. Prolegomenen §. 28. S. 98.

Kieſewetter. Grundriſs einer reinen allgem. Logik §. 107. ff. S. 46. ff. — S. 281. ff.

Gemeinſchaft

der Gläubigen, *communio fidelium*, *communion des fideles*, *communion des ſaints*. Der beharrliche Zuſtand einer ſichtbaren Kirche, oder, die beharrliche Vereinigung der Menſchen zu einer allgemeinen ſichtbaren Kirche (R. 237. 238.).

1. Es läſst ſich nehmlich nicht von ſelbſt erhalten, daſs alle Menſchen die natürliche Religion als gültig für Jedermann anerkennen, mithin ohne daſs ſie zu einer ſichtbaren Kirche zuſammen treten. Ob ſich alſo gleich die natürliche Religion zu einer allgemeinen Religion für Jedermann qualificirt, ſo dürfte ſie ſich doch nicht fortpflanzen ohne eine ſichtbare Kirche. Nur dann iſt dieſes zu erwarten, wenn eine collective Allgemeinheit, d. i. Vereinigung der Gläubigen in eine (ſichtbare) Kirche nach Principien der reinen Vernunftreligion dazu kommt (R. 237).

2. Die Vereinigung der Gläubigen in eine ſicht-

bare Kirche entſpringt aber auch nicht von ſelbſt daraus, daſs etwa Jedermann die Gültigkeit der natürlichen Religion anerkennt. Geſetzt aber auch, eine ſolche ſichtbare Kirche wäre errichtet worden, ſo würde ſie doch von ihren freien Anhängern nicht in einen ſolchen Zuſtand gebracht werden, der immer beharrete. Ein ſolcher beharrlicher Zuſtand aber heiſst die Gemeinſchaft der Gläubigen, weil dieſe nehmlich in einer religiöſen Wechſelwirkung auf einander ſtehen, nehmlich daſs jeder auf den Andern zur Beförderung ſeiner Beſtimmung (Moralität und Glückſeligkeit) wechſelſeitig hinwirke. Die Gläubigen ſind die, welche die natürliche Religion, als Befolgung des Willens eines moraliſchen Welturhebers annehmen. Daſs aber keine ſichtbare Kirche entſtehen oder fortdauern würde, folgt daraus, daſs keiner von den Gläubigen (Erleuchteten) zu ſeinen Religionsgeſinnungen der Mitgenoſſenſchaft Anderer an einer ſolchen Religion würde zu bedürfen glauben (R. 237.).

3. Nun iſt es aber eine beſondere Pflicht des Menſchen, als Mittel zum Streben nach dem höchſten Zweck (dem höchſten Gut, der Beſtimmung des Menſchen), in einer beharrlichen Vereinigung der Menſchen zu einer ſichtbaren Kirche zu leben, alſo zur Gemeinſchaft der Gläubigen zu gehören. Da nun dieſe in der natürlichen Religion, als beharrlicher Zuſtand, nicht möglich iſt; ſo würden über die natürlichen, durch bloſse Vernunft erkennbaren Geſetze, noch gewiſſe ſtatutariſche, d. i. ſolche Verordnungen, die willkührlich, aber zugleich mit geſetzgebendem Anſehen (Autorität) begleitet ſind, hinzukommen müſſen.

4. Ein ſolches Anſehen aber, das fähig macht, der Stifter einer fortdauernden Kirche zu ſeyn, iſt ein Factum, d. i. eine Thatſache, und läſst ſich nicht aus einem bloſsen Vernunftbegriff ableiten, oder erkennen. Wir ſehen alſo hieraus, daſs in der Gemeinſchaft der Gläubigen zu leben eine beſondere Pflicht des Menſchen ſei. Ferner, daſs es einer poſitiven Religion bedürfe,

Digitized by Google

wenn eine ſolche Gemeinſchaft der Gläubigen möglich ſeyn ſoll. Endlich folgt hieraus, daſs wenn es eine poſitive Religion (wie z. B. die chriſtliche) giebt, welche ſich zu einer allgemeinen Religion, und die Vereinigung der Menſchen zum Bekenntniſs derſelben und zur Befolgung ihrer Vorſchriften zu einer allgemeinen Kirche qualificirt, es Pflicht ſei, ſich zu derſelben zu bekennen, und in der Gemeinſchaft einer ſolchen Kirche zu leben.

Kant. Religion. IV. Stück I. Th. I. Abſchn. S. 237. f.

Gemeinſchaft

der Seele mit dem Cörper, *commercium animae et corporis*, *commerce de l'ame et du corps*. Die Schwierigkeit bei der Frage von der Möglichkeit der Gemeinſchaft (Wechſelwirkung) der Seele mit einem organiſchen Cörper beruhet auf einem bloſsen Blendwerk, nach welchem man Ausdehnung und Bewegung (bloſse Erſcheinungen, die alſo bloſs in unſern Anſchauungen, alſo in unſern Gedanken exiſtiren) hypoſtaſirt oder zu an und für ſich beſtehenden Dingen macht. Denn die Materie iſt nichts anders als eine bloſse Form (eine gewiſſe Vorſtellungsart) eines unbekannten Gegenſtandes, durch diejenige Anſchauungsfähigkeit, welche man den äuſsern Sinn nennt. Es mag alſo wohl auſser uns den äuſsern Anſchauungen (der Materie) etwas zum Grunde liegen, aber die Erſcheinung dieſes transſcendentalen Subſtrats (die Materie ſelbſt) iſt doch lediglich etwas in uns, das der äuſsere Sinn nur als etwas auſſer uns befindliches vorſtellt. Materie bedeutet alſo nicht eine von dem Gegenſtande des innern Sinnes (der Seele) ſo ganz unterſchiedene und heterogene Art von Subſtanzen, ſondern nur die Ungleichartigkeit der Erſcheinungen von Gegenſtänden (die uns als Dinge an ſich unbekannt ſind), deren Vorſtellungen wir äuſsere nennen, mit denen im innern Sinne; daſs ſie ſich gleichſam von der Seele ablöſen und auſser ihr zu ſchweben

ſcheinen. Nun iſt alſo die Frage nicht mehr nach der Gemeinſchaft der Seele, als einer Subſtanz, mit dem Cörper, als ganz andern bekannten und fremdartigen Subſtanzen auſser uns, ſondern bloſs nach der Verknüpfung der Vorſtellungen des innern Sinnes mit den Modificationen unſrer äuſsern Sinnlichkeit, und wie dieſe unter einander nach beſtändigen Geſetzen verknüpft ſeyn mögen, ſo daſs ſie in Einer Erfahrung zuſammenhängen. So lange wir innere und äuſsere Erſcheinungen, als bloſse Vorſtellungen in der Erfahrung, mit einander zuſammenhalten, ſo finden wir nichts widerſinniges, und welches die Gemeinſchaft beider Art Sinne befremdlich machte. Für diejenigen aber, welche die äuſsern Erſcheinungen (Cörper) hypoſtaſiren, und ſie in derſelben Qualität, wie ſie (als Erſcheinungen) in uns ſind, auch als (nicht bloſs dem Gemüth angehörende ſondern) auſser ihnen, als an ſich beſtehende Dinge, betrachten, haben die Cörper einen Character der wirkenden Urſachen auſser ihnen, der ſich mit ihren Wirkungen in den denkenden Subjecten nicht zuſammenreimen will. Da haben ſie denn keine andern äuſseren Wirkungen, als Veränderungen des Orts; in ihnen aber ſind die Wirkungen Gedanken. Die Cörper ſind aber nicht Dinge an ſich, die uns gegenwärtig ſind, ſondern bloſse Erſcheinungen (C. 1. Auſs. 384. ff.).

2. Dem gemeinen Begriffe der Vernunft, in Anſehung der Gemeinſchaft der Seele mit dem Cörper, nach ſieht man beide als wahrhaftig unabhängig von uns beſtehende Gegenſtände an, und verſetzt ſie als gänzlich von dem denkenden Subjecte abgetrennte Objecte auſser uns. Dieſe Subreption iſt nun die Grundlage aller Theorie über die Gemeinſchaft zwiſchen Seele und Cörper, die objective Realität der Erſcheinungen (daſs ſie Dinge an ſich ſind) wird dabei als zugeſtanden vorausgeſetzt. Unſere gewöhnlichen drei hierüber erdachten und wirklich einzig möglichen Syſteme ſind die:

a. des phyſiſchen Einfluſſes;

b. der vorher beſtimmten Harmonie; und

Digitized by Google

c. der übernatürlichen Aſſiſtenz, oder beſonders angebrachten Beiſtandes.

3. Das erſtere iſt die Vorſtellung des gemeinen Verſtandes, die beiden letztern gründen ſich auf den Einwurf dagegen, daſs Materie und Vorſtellungen zu einem wechſelſeitigen phyſiſchen Einfluſſe zu heterogen wären. Bei dieſem letzten Einwurf muſs man aber unter Materie nicht die Erſcheinung, ſondern das Ding an ſich verſtehen, was als Materie erſcheint; denn ſonſt würde der Einwurf ſinnleer ſeyn und ſagen, die Vorſtellungen äuſserer Gegenſtände (die Erſcheinungen) könnten nicht die äuſsern Urſachen der Vorſtellungen in unſerm Gemüth ſeyn; indem die Vorſtellungen äuſserer Gegenſtände alsdann als Vorſtellungen nicht äuſsere ſondern innere Urſachen wären, folglich jener Einwurf Niemanden einfallen könnte. Sie müſſen alſo nach unſern Grundſätzen ihren Vorwurf darauf richten, daſs dasjenige, was der wahre (transſcendentale) Gegenſtand unſerer äuſsern Sinne iſt, nicht die Urſache derjenigen Vorſtellungen (Erſcheinungen) ſeyn könne, die wir unter dem Namen der Materie verſtehen. Da nun Niemand die transſcendentale Urſache unſrer Vorſtellungen äuſserer Sinne kennen kann, ſo iſt ihre Behauptung ganz grundlos. Wollten aber die vermeinten Verbeſſerer der Lehre vom phyſiſchen Einfluſſe die Materie für ein Ding an ſich ſelbſt (und nicht für die bloſse Erſcheinung eines unbekannten Dinges) anſehen, und zeigen, daſs ein ſolcher äuſserer Gegenſtand nimmermehr die wirkende Urſache von Vorſtellungen ſeyn könne, ſo würden ſie durch dieſen ihren Einwurf nicht ſowohl den phyſiſchen Einfluſs, als ihre eigene dualiſtiſche Vorausſetzung (von zwei ganz heterogenen Subſtanzen, Leib und Seele) widerlegen. Denn alle Schwierigkeiten, welche die Verbindung der denkenden Natur mit der Materie treffen, entſpringen ohne Ausnahme lediglich aus jener erſchlichenen dualiſtiſchen Vorſtellung, daſs Materie der Gegenſtand an ſich ſelbſt und nicht Erſcheinung ſei. Nimmt hingegen der Gegner an, daſs Materien und ihre Bewegungen bloſse Erſcheinungen und alſo ſelbſt nur Vorſtellungen ſind, ſo kann er nur darin die Schwierigkeit ſetzen, daſs der unbekannte Ge-

genſtand unſerer Sinnlichkeit nicht die Urſache der Vorſtellungen in uns ſeyn könne, welches aber vorzugeben ihn nicht das Mindeſte barechtigt, weil niemand von einem unbekannten Gegenſtande ausmachen kann, was er thun oder nicht thun könne. Allein der phyſiſche Einfluſs gründet ſich ſelbſt auf einem groben Dualismus (oder der Behauptung der Unabhängigkeit der Seele und des Cörpers als zweier Dinge an ſich von einander) und ſein Beweisgrund iſt daher nichtig und erſchlichen. Alſo|würde nur noch die Frage ſeyn, wie in einem denkenden Subjecte überhaupt äuſsere Anſchauung (nehmlich die des Raums) möglich ſei? (C. 392. 1. Aufl.)

4. Auf dieſe Frage aber iſt es keinem Menſchen möglich eine Antwort zu finden, und man kann dieſe Lücke unſres Wiſſens niemals ausfüllen, ſondern nur dadurch bezeichnen, daſs man die äuſsern Erſcheinungen einem transſcendentalen Gegenſtande zuſchreibt, welcher die Urſache dieſer Art Vorſtellungen iſt (C. 393. 1. Aufl.).

Man ſehe den Artikel: Bewegungsvermögen.

Kant. Critik der reinen Vern. 1. Aufl. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 384. ff.

Gemeinſinn,

ſenſus communis, *ſens commun.*

1. Der logiſche Gemeinſinn (*ſenſus communis logicus*, *bon ſens*), der gemeine Menſchenverſtand, die Kunde der Regeln in Fällen der Anwendung (*in concreto*) (A. 23). oder auch, die intellectuelle Urtheilskraft, in ſo fern ſie im gemeinen Leben nach Begriffen, wiewohl gemeiniglich nur nach dunkel vorgeſtellten Principien, urtheilt (U. 64).

Digitized by Google

2. Der äſthetiſche Gemeinſinn (*ſenſus communis aeſtheticus*), der Geſchmack, die Idee eines gemeinſchaftlichen Sinnes, d. i. einer Urtheilskraft, welche in ihrer Reflexion auf die Vorſtellungsart jedes Andern in Gedanken (*a priori*) Rückſicht nimmt, um gleichſam an die geſammte Menſchenvernunft ſein Urtheil zu halten (U. 156. f. M. II, 644.); oder die äſthetiſche Urtheilskraft, d. i. das Vermögen, dasjenige zu beurtheilen, was unſer Gefühl an einer gegebenen Vorſtellung, ohne Vermittelung eines Begriffs, allgemein mittheilbar macht (U. 160. M. II, 646). Nur unter der Vorausſetzung, daſs es einen ſolchen Gemeinſinn (wodurch aber kein äuſserer Sinn, ſondern die Wirkung aus dem freien Spiel unſerer Erkenntniſsvermögen zu verſtehen iſt) gebe, kann ein Geſchmacksurtheil, welches die Bedingung der Nothwendigkeit vorgiebt, gefällt werden (U. 64. M. II. 522).

3. Man verſtattet in Urtheilen des Geſchmacks Keinem, andrer Meinung zu ſeyn. Daher müſſen wir dabei ein gemeinſchaftliches Gefühl zum Grunde legen, welches ſagt, daſs Jedermann mit unſerm Urtheil zuſammenſtimmen ſolle; und dieſes gemeinſchaftliche Gefühl als Vermögen iſt der Gemeinſinn (U. 67).

Man ſehe übrigens den Artikel: Geſchmack.

Gemüth,

animus. Das Vermögen, welches die gegebenen Vorſtellungen zuſammenſetzt und die Einheit der empiriſchen Apperception bewirkt (S. III, 563*). Es kann auch ersklärt werden: das Vermögen zu empfinden und zu denken (A. 58.) In dieſem Vermögen ſtellt man ſich alle innere, zum Erkennen und Wollen gehörende Vermögen vereinigt vor, ohne doch daſſelbe ſchon als Subſtanz (*anima*) zu

denken. Man gewinnt dadurch das, dafs in folche Unterfuchungen, welche die zum Denken, Erkennen, Wollen u. f. w. nöthigen Gründe betreffen, fich nicht unnöthigerweife die Fragen und Vorftellungen einmifchen, welche bei dem Worte Seele erwachen und fich einfchleichen (S. III, 563*).]

Gemüth,

gutes, f. Herz, gutes.

Gemüthsart,

*indoles.**) Die Befchaffenheit des Gemüths, d. h. der aus dem natürlichen Hange entfpringenden Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkühr, das moralifche Gefetz in feine Maxime aufzunehmen (R. 21.), in Anfehung der Herrfchaft über fich felbft; fie ift entweder edel oder unedel. Eine edle Gemüthsart (*indoles erecta, animi praeftantia*) ift diejenige Befchaffenheit des Gemüths, dafs man in einem gegebenen Falle feiner felbft Meifter und über fich felbft Herr ift (T. 50.). Man ift aber feiner felbft Meifter (*animus fui compos*), wenn man feine Affecten zähmen kann; wenn man fich durch eine Empfindung nicht fo überrafchen läfst, dafs dadurch die Faffung des Gemüths aufgehoben wird.**) Ift man Meifter feiner felbft, fo läfst man fich durch eine Empfindung nicht übereilen, d. i. das durch fie gewirkte Gefühl nicht zu dem Grade anwachfen, der die ruhige Ueberlegung unmöglich macht,

---

*) *Quinctil. lib. I. cap. 3.*

**) *Quinctilian* giebt hiervon ein Beifpiel (*Inftit. orat. lib. XII. cap. V.*): *Sed plurimum ex iis valet animi praeftantia, quam nec metus frangat, nec acclamatio terreat, nec audientium auctoritas ultra debitam reverentiam tardet.*

Digitized by Google

und zu unbesonnenen Handlungen hinreifst. (A. 204). Das ist die Eigenschaft des wackern Mannes (*animi strenui*). Man ist aber Herr über sich selbst (*imperium in semetipsum*), wenn man seine Leidenschaften beherrschen kann. Affecten und Leidenschaften sind nehmlich wesentlich verschieden, die erstern gehören zum Gefühl, so fern dasselbe vor der Ueberlegung vorhergeht und sie unmöglich oder schwerer macht; die letztern sind dagegen zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierden, z. B. Zorn ist ein Affect und Hafs eine Leidenschaft (T. 50.)

2. Eine unedle Gemüthsart (*indoles abjecta, serva*) ist diejenige Beschaffenheit des Gemüths, dafs man in einem gegebenen Fall nicht seiner selbst Meister und nicht Herr über sich selbst ist (T. 50). Beiden Affecten sagt die Vernunft durch den Tugendbegriff, man soll sich fassen; die Schwäche im Gebrauche seines Verstandes zur Bezähmung der Affecten ist, verbunden mit der Stärke der Gemüthsbewegung, nur eine Untugend und gleichsam etwas Kindisches und Schwaches, was mit dem besten Willen gar wohl zusammen bestehen kann, und das einzige Gute noch an sich hat, dafs dieser Sturm bald aufhört. Ein Hang zum Affect, d. i. ein in uns befindlicher Grund der Möglichkeit, in gewisse heftige Gemüthsbewegungen oder Gefühle auszubrechen, z. B. in Zorn, verschwistert sich daher nicht so sehr mit dem Laster, als die Leidenschaft. Die Ruhe, mit der der Mensch der letztern nachhängt, über sie brütet und so sie tief und fest sich einpflanzt, und dadurch das Böse (als vorsetzlich) in seine Maxime aufnimmt, alles dieses macht die Leidenschaft zu einem qualificirten Bösen, d. i. zu einem wahren Laster (T. 50. f.). Affecten und Leidenschaften unterworfen zu seyn, ist eine Krankheit des Gemüths, weil beides die Herrschaft der Vernunft ausschliefst. Beide sind auch gleich heftig dem Grade nach; was aber ihre Qualität betrifft, so sind sie wesentlich von einander unterschieden, sowohl in der Vorbeugungs- als in der Heilmethode, die sie erfordern (A. 203).

Was z. B. der Affect des Zorns nicht in der Geſchwindigkeit thut, das thut er gar nicht; und er vergiſst leicht. Die Leidenſchaft des Haſſes aber nimmt ſich Zeit, um ſich tief einzuwurzeln und es dem Gegner zu gedenken. Ein Vater, ein Schulmeiſter können nicht ſtrafen, wenn ſie nur die Geduld gehabt haben, die Abbitte (nicht die Rechtfertigung) anzuhören, ſ. Leidenſchaft (A. 204.).

3. So fern die Tugend auf innere Freiheit gegründet iſt, enthält ſie für die Menſchen auch ein bejahendes Gebot, nehmlich alle ſeine Vermögen und Neigungen unter ſeine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin der Herrſchaft über ſich ſelbſt; weil jene ohne dieſe Herrſchaft über den Menſchen den Meiſter ſpielen würden (T. 51).

4. Wenn nehmlich die Vernunft durch den Tugendbegriff ſagt, man ſoll ſich faſſen (2), ſo iſt das ein verneinendes Gebot oder ein Verbot. Man ſoll ſich nehmlich von ſeinen Gefühlen (Affecten) und Neigungen (Leidenſchaften) nicht beherrſchen laſſen; dies iſt die Pflicht der Apathie. Dieſe Apathie wird zur Tugend (als Stärke betrachtet nothwendig vorausgeſetzt). Dieſes Wort iſt, gleich als ob es Fühlloſigkeit, mithin ſubjective Gleichgültigkeit in Anſehung der Gegenſtände der Willkühr bedeutete, in übeln Ruf gekommen; man nahm es für Schwäche. Um dieſe Apathie in Zukunft von der Indifferenz (natürlichen Gleichgültigkeit oder Affectloſigkeit) zu unterſcheiden, kann man ſie die moraliſche Apathie nennen. Wenn alſo die Gefühle aus ſinnlichen Eindrücken ihren Einfluſs auf das Moraliſche dadurch verlieren, daſs die Achtung fürs Geſetz mächtiger wird, als alle dieſe Gefühle, ſo iſt das die moraliſche Apathie; entſtehen aber nicht leicht Gefühle aus ſinnlichen Eindrücken in dem Subject, ſo iſt das die ſinnliche Apathie, ſ. Affectloſigkeit. Z. B. kann man durch nichts zum Zorn gereizt werden, ſo iſt das ſinnliche Apathie; iſt man aber zum Zorn geneigt, hat ſich aber aus Grundſatz ſo in ſeiner Gewalt,

dafs man im Zorn nicht die Ueberlegung verliert, und nicht unbefonnen handelt, fo ift das moraliſche Apathie. Ueberhaupt befteht die Herrſchaft des Affects nicht in der Stärke eines gewiſſen Gefühls, ſondern in dem Mangel der Ueberlegung beim Handeln. Der Zuſtand des Affects ſelbſt aber iſt ebenfalls nicht die Stärke des Gefühls, ſondern der Mangel der Ueberlegung, dieſes Gefühl mit der Summe aller Cefühle (der Luſt oder Unluſt) in ſeinem Zuſtande zu vergleichen. Der Reiche, welchem ſein Bedienter einen ſchönen und ſeltenen gläſernen Pocal zerbricht, überläſst ſich dem Gefühl des Schmerzes, weil er in dieſem Zuſtande der Ueberlegung nicht fähig iſt, dafs das Vergnügen, das er durch den Bedienten verliert, für nichts zu halten iſt, gegen alles dasjenige, welches ihm ſein Reichthum noch verſchaffen kann (A. 207. f.). Die moraliſche Affectloſigkeit, ohne Verminderung der Stärke der Triefedern zum Handeln, heifst auch das Phlegma im guten (moraliſchen) Verſtande. Die Naturgabe einer Apathie bei hinreichender Seelenſtärke iſt das glückliche Phlegma (im moraliſchen Sinne).

5. Das Princip der Apathie, dafs nehmlich der Weiſe niemals im Affect ſeyn müſſe, iſt ein ganz richtiger und erhabener moraliſcher Grundſatz der ſtoiſchen Schule. Sie behauptete mit Recht, der Weiſe müſſe nicht einmal aus Mitleid mit den Uebeln ſeines beſten Freundes handeln, denn der Affect macht (mehr oder weniger) blind. Wer mit jenem glücklichen Phlegma (4) begabt iſt, der iſt zwar darum eben noch nicht ein Weiſer, hat aber doch die Begünſtigung von der Natur, dafs es ihm leichter wird, als Andern, es zu werden (A. 207.) Dafs aber auf dieſe Weiſe die Natur die Anlage zur moraliſchen Apathie uns eingepflanzt hat, war Weisheit der Natur, um proviſoriſch, d. i. bis dafs die Vernunft zu der gehörigen Stärke gelangt ſeyn würde, die Zügel zu führen. Die Triebfedern des pathologiſchen (ſinnlichen) Anreitzes ſollten nehmlich, in Ermangelung einer hinreichenden Wirkſamkeit der moraliſchen Triebfedern zum Guten, einſtweilen die Stelle

der Vernunft vertreten, und das Subject zu denſelben Handlungen beleben, die bei dem moraliſch gut geſinnten Menſchen aus Grundſätzen entſpringen. Die Vernunft kann aber auch in Vorſtellung des Moraliſch-Guten durch Verknüpfung ihrer Ideen mit Anſchauungen (Beiſpielen), die ihnen untergelegt werden, eine Belebung des Willens hervorbringen (in geiſtlichen oder auch politiſchen Reden ans Volk, oder auch einſam an ſich ſelbſt), und alſo nicht als Wirkung, ſondern als Urſache eines Affects in Anſehung des Guten ſeelenbelebend ſeyn, wobei die Vernunft doch immer noch den Zügel führt, und ein Enthuſiasmus des guten Vorſatzes bewirkt wird, der aber eigentlich zum Begehrungsvermögen und nicht zum Affect gerechnet werden muſs (A. 206. f.), ſ. Enthuſiasmus.

Kant. metaphyſ. Anfangsgr. der Tugendl. Einleitung XIV-XVI. S. 50. ff.

Deſſ. Anthropologie §. 63-66. S. 203. ff.

Gemüthszuſtand.

Die Stimmung der Gemüthskräfte zur Hervorbringung ihrer Wirkungen, und das Verhältniſs derſelben zu einander, welches zu beſtimmten Wirkungen der Gemüthskräfte erforderlich iſt. So iſt der Gemüthszuſtand in Beziehung auf Erkenntniſs die Stimmung der Erkenntniſskräfte zu einer Erkenntniſs überhaupt, und zwar diejenige Proportion, welche ſich für eine Vorſtellung (wodurch uns ein Gegenſtand gegeben wird) gebührt, um daraus Erkenntniſs zu machen (U. 65). Der Gemüthszuſtand bei einem äſthetiſchen Urtheil iſt der eines Gefühls des freien Spiels der Vorſtellungskräfte an einer gegebenen Vorſtellung zu einem Erkenntniſſe überhaupt, d. i. des freien Spiels der Einbildungskraft (für die Zuſammenſetzung des Mannichfaltigen der Anſchauung) und des Verſtandes (für die Einheit des Begriffs, der die Vorſtellungen

vereinigt), ſofern ſie unter einander zuſammenſtimmen (U. 28. 29). Der Gemüthszuſtand in Beziehung auf das Gefühl der Luſt und Unluſt oder die Gemüthsfaſſung (*temperatio animi*) iſt der dauernde Zuſtand des Wohlbefindens oder Uebelbefindens.

Genie,

eigenthümlicher Geiſt, *genius*, *génie*. Das Talent (die Naturgabe), welches der ſchönen Kunſt die Regel giebt (U. 181.). Da eine Naturgabe als ſolche ſelbſt zur Natur gehört, ſo kann man jene Erklärung auch ſo ausdrücken: Genie iſt die angebohrne Gemüthsanlage (*ingenium*), durch welche die Natur der ſchönen Kunſt die Regel giebt. Ich werde jetzt die Richtigkeit dieſer Erklärung zeigen, daſs ſie nehmlich nicht willkührlich, ſondern dem Begriffe angemeſſen iſt, welchen man mit dem Worte Genie zu verbinden gewohnt iſt (U. 181. M. II, 677).

Darin iſt Jedermann einig, daſs Genie dem Nachahmungsgeiſt gänzlich entgegen geſetzt iſt; da nun Lernen nichts als Nachahmen iſt, ſo iſt Gelehrigkeit nicht Genie. Dasjenige erfinden, was auch kann gelernt werden, iſt auch nicht ein Grund, dem Erfinder Genie*) zuzuſchreiben, und ein Pinſel (welcher bloſs lernen und nachahmen kann) iſt von einem (oftmals groſsen) Kopfe (welcher bloſs erfindet, was auf dem natürlichen Wege des regelmäſsigen Forſchens liegt) nur dem Grade nach, aber nicht ſpecifiſch unterſchieden. Ein groſser Kopf (der leicht und viel erfindet, was hernach gelehrt werden kann) und ein Mann von Genie (der erfindet, was nie gelehrt werden kann) können da-

*) In der Anthropologie (A. 160) ſagt Kant noch: das Talent zum Erfinden heiſst Genie. Wieder ein Beweis, daſs dieſe Anthropologie eher geſchrieben iſt, als die Critik der Urtheilskraft.

her nicht wie Sulzer (Allgem. Theorie der ſchönen Künſte, Art. Genie) meint, für gleich bedeutend gehalten werden. So kann man ſagen, Newton war ein ſehr groſser Kopf, aber nicht, er war ein Mann von groſsem Genie; denn die Entdeckungen und Unterſuchungen in ſeinem unſterblichen Werke der Naturphiloſophie (*Philoſophiae naturalis principia mathematica, autore Is. Newton. Londini* 1687. 4.) waren zwar ſehr ſchwer zu machen und vorzutragen; aber man kann ſie doch lernen und wieder lehren. Newton konnte nicht allein ſich ſelbſt, ſondern auch andern ganz anſchaulich die Schritte darſtellen, wie man von den erſten Anfangsgründen der Geometrie an bis zu den groſsen und tiefen Entdeckungen gelange, die er in jenem Buche vorträgt. Dagegen ſind Homer oder Wieland nicht groſse Köpfe, ſondern Männer von groſsem Genie zu nennen, denn ſie können nicht lehren, wie ſich die phantaſiereichen und gedankenvollen Ideen in ihrem Kopfe zuſammen fanden. Indeſſen wird dadurch, daſs im Wiſſenſchaftlichen der gröſste Erfinder vom mühſeligſten Nachahmer und Lehrling nur dem Grade nach unterſchieden iſt, der groſse Kopf gegen das groſse Genie nicht herabgeſetzt. Vielmehr hat der Kopf vor dem Genie darin einen groſsen Vorzug, daſs

a. der Kopf Talent zu immer fortſchreitender gröſserer Vollkommenheit der Erkenntniſs und alles davon abhängigen Nutzens hat; dem Genie aber eine Grenze für die Kunſt geſetzt iſt, die vermuthlich ſchon längſt erreicht iſt, und nie überſchritten werden kann;

b. der Kopf Andere in ſeinen Kenntniſſen belehren, das Genie aber ſeine Geſchicklichkeit nicht mittheilen kann. Denn ſo ausführlich auch alle Vorſchriften für die Dichtkunſt und ſo vortrefflich auch die Muſter derſelben ſeyn mögen, ſo kann man doch nicht geiſtreich dichten, aber ganz wohl algebraiſche Rechnungen machen und analytiſche Unterſuchungen anſtellen lernen.

Digitized by Google

Folglich ist das Genie angebohrne Gemüthsanlage, auch in Ansehung seiner Producte, und die Natur giebt hier der Kunst die Regel (U. 183. ff. M. II, 681).

3. Die Regel, welche die Natur durch das Genie der schönen Kunst giebt, kann aber in keine Formel abgefasst und als Vorschrift vorgetragen werden. Denn sonst müsste man das Schöne, welches eben die Kunst des Genies zum Zweck hat, nach Begriffen beurtheilen können. Das ist aber unmöglich, indem das Schöne nicht durch den Verstand aus Begriffen erkannt, sondern durch den Geschmack als Gegenstand eines reinen (uninteressirten) Wohlgefallens beurtheilt wird. Es ist daher unmöglich, das Schöne nachzumachen. Die Regel für das Schöne muss hingegen vom Product des Genies abstrahirt werden, nicht durch Worte, sondern in der Nachahmung; denn das Schöne kann man nur nachahmen (U. 185. M. II, 682).

4. Mit der mechanischen Kunst verhält es sich anders. Sie kann man lehren und lernen, und es in derselben immer weiter bringen, folglich giebt es zwar grosse mechanische Köpfe, aber ein mechanisches Genie ist ein Widerspruch. Hingegen giebt es in jeder schönen Kunst immer auch zugleich etwas Mechanisches, dies kann nach Regeln gelernt und zu immer grösserer Vollkommenheit gebracht werden, und dies ist das Schulgerechte in der schönen Kunst. Denn obwohl das Wohlgefallen zu erwecken der Hauptzweck der schönen Kunst ist, so muss der Künstler doch noch einen besondern Zweck haben, nehmlich dies oder das darzustellen, z. B. einen Amor; dazu wird aber die Befolgung bestimmter Grundregeln, nehmlich der Angemessenheit des Products zur untergelegten Idee, d. i. der Wahrheit in der Darstellung des Gegenstandes, der gedacht wird, z. B. der Zeichnung, der Anatomie u. s. w. erfordert. Das muss nun mit Schulstrenge gelernt werden und ist allerdings eine Wirkung der Nachahmung. Daher entstehet nun in den Nachahmern die sonderbare Amphibolie (Verwechselung) der Vorstellungen, dass sie meinen, das Genie bestehe darin,

dafs man ſich über alle Regeln wegſetze, weil das, was eigentlich Product des Genies iſt (das, was an dem Werke des Genies nicht mechaniſch iſt) ſich nicht in Worte faſſen läſst. Das Genie giebt daher den Stoff aus ſich ſelbſt her, aber dieſen Stoff zu verarbeiten und ihm die Form zu geben, erfordert ein durch Regeln gebildetes und geübtes Talent (U. 186. M. II, 683).

5. Aber auch ohne dieſe Erläuterung und Beſtätigung der obigen Erklärung des Genies folgt ſchon, dafs ſchöne Kunſt eigentlich Kunſt des Genies, d. i. ohne Genie nicht möglich iſt. Denn eine jede Kunſt ſetzt Regeln voraus, weil ſie einen Zweck hat, den ſie wirklich machen will, und die Anweiſung, dieſen Zweck zu erreichen, iſt die Regel. Nun kann (nach 3.) der Hauptzweck der ſchönen Kunſt, die Schönheit in dem Kunſtwerk, nicht durch einen Begriff gedacht werden. Alſo kann die ſchöne Kunſt ſich nicht ſelbſt ihre Regel ausdenken, nach welcher Schönheit in das Kunſtwerk gelegt werden könnte, ſondern das Genie muſs der ſchönen Kunſt die Regel geben, die aber nicht in Worte gefaſst, ſondern nur durch Nachahmung des Muſters befolgt werden kann (U. 181. f. M. II, 679).

6. Das Genie alſo

a. iſt ein Talent, dasjenige hervorzubringen, wozu ſich keine beſtimmte Regel geben läſst, folglich muſs Originalität ſeine erſte Eigenſchaft ſeyn;

b. bringt Werke hervor, die exemplariſch oder muſterhaft ſind, d. i. verdienen, als Beiſpiel (*exemplar*) nachgeahmt zu werden, ſ. Exemplariſch;

c. giebt als Natur (nicht als Wiſſenſchaft) die Regel (daher auch das Wort Genie von *Genius*, gleichſam einem Schutzgeiſt, der die originalen Ideen eingiebt, ſ. Geiſt 8);

d. ſchreibt als Natur nicht der Wiſſenſchaft, auch

nicht der mechaniſchen Kunſt, ſondern der ſchönen Kunſt die Regel vor. (U. 182. M. II, 680).

7. Verhältniſs des Genies zum Geſchmack. Zur Beurtheilung ſchöner Gegenſtände, als ſolcher, wird Geſchmack, zur Hervorbringung derſelben, Genie erfordert. Wenn man das Genie als Talent zur ſchönen Kunſt zergliedern will, ſo iſt nöthig, zuvor den Unterſchied zwiſchen der Natur- und Kunſtſchönheit genau zu beſtimmen; denn zur erſtern gehört bloſs Beurtheilung, folglich Geſchmack, zur letztern aber auch die Möglichkeit oder Hervorbringung (nicht bloſs Beurtheilung) derſelben, alſo Genie (U. 187. f. M. II, 684. 685).

8. Die Naturſchönheit iſt ein ſchönes Ding; die Kunſtſchönheit iſt eine ſchöne Vorſtellung von einem Dinge (U. 188. M. II, 686.). Die Naturſchönheit gefällt durch die bloſse Form, ohne daſs man nöthig hat, zu wiſſen, was das Ding iſt oder ſeyn ſoll (den Zweck der Natur dabei). Die Kunſtſchönheit hingegen kann nicht eher als ſchön beurtheilt werden, bis man weiſs, wovon es die Vorſtellung ſeyn ſoll (den Zweck des Künſtlers dabei). Eine Kunſtſchönheit ſetzt daher immer einen Zweck in der Urſache (dem Künſtler) voraus, dieſer Zweck iſt das, was alles in derſelben beſtimmt, nun heiſst aber die Zuſammenſtimmung des Mannichfaltigen in einem Dinge zum Zweck deſſelben die Vollkommenheit des Dinges, folglich wird in der Beurtheilung der Kunſtſchönheit zugleich die Vollkommenheit des Dinges in Anſchlag gebracht werden müſſen. Sieht man aber auch in der Beurtheilung einer Naturſchönheit darauf, was das Ding iſt oder ſeyn ſoll, z. B. wenn man ſagt: das iſt ein ſchönes Weib, ſo beurtheilt man den Gegenſtand ſchon als Werk der (obwohl übermenſchlichen) Kunſt, und das Urtheil iſt nicht ein reines Geſchmacks- ſondern zugleich ein Erkenntniſsurtheil (logiſches und zwar teleologiſches Urtheil, d. i. ein ſolches, das den Begriff eines Zwecks zum Grunde legt (U. 188. M. II, 687).

9. Die ſchöne Kunſt ſtellt ſogar Dinge ſchön vor, die in der Natur häſslich oder miſsfällig ſeyn würden, z. B. die Furien, Krankheiten, u. ſ. w. Nur diejenigen Häſslichkeiten kann ſie nicht ſchön vorſtellen, welche Ekel erwecken. Weil nehmlich der Gegenſtand des Ekels (einer Empfindung) ſich uns gleichſam zum Genuſſe aufdringt, ſo wird die künſtliche Vorſtellung des Gegenſtandes von dem Gegenſtande in der Natur ſelbſt in unſerer Empfindung nicht mehr unterſchieden, und die Vorſtellung kann alsdann unmöglich für ſchön gehalten werden. Auch hat die Bildhauerkunſt die unmittelbare Vorſtellung häſslicher Gegenſtände von ihren Bildungen ausgeſchloſſen, weil an ihren Producten die Kunſt mit der Natur beinahe verwechſelt wird. Sie ſtellt daher z. B. den Tod als einen ſchönen Genius vor, und hilft ſich alſo durch ſich gefällig ausnehmende Attribute, ſo daſs alsdann ihre Producte die Natur nur indirect vorſtellen, vermittelſt einer Auslegung der Vernunft, und nicht bloſs für die äſthetiſche Urtheilskraft (den Geſchmack) (U. 189. M. II, 688).

10. So viel von der ſchönen Vorſtellung eines Gegenſtandes — Dieſer Vorſtellung die ſchöne Form zu geben, dazu wird bloſs Geſchmack erfordert, an welchem der Künſtler ſein Werk hält, und ſo die ihm genügende Form findet (U. 190. M. II, 689). Geſchmack iſt aber bloſs ein Beurtheilungs- nicht ein erzeugendes (productives) Vermögen. Was folglich dem Geſchmack gemäſs iſt, iſt darum noch nicht ein Werk der ſchönen Kunſt, es kann bloſs die Form der ſchönen Kunſt haben. Es kann ein zur mechaniſchen Kunſt oder zur Wiſſenſchaft gehöriges Product ſeyn, z. B. Tiſchgeräthe oder auch eine Predigt, beide können eine ſchöne Form haben, ohne geſucht zu ſcheinen. Ein Werk (auch dem Stoffe nach Product) der ſchönen Kunſt, z. B. ein Gedicht, kann Genie verrathen ohne Geſchmack, oder man kann auch Geſchmack ohne Genie daran wahrnehmen (U. 191. M. II, 690.).

11. Von den Vermögen des Gemüths, wel-

by Google

che das Genie ausmachen. Man ſagt von gewiſſen Producten, welche Kunſtſchönheiten ſeyn ſollen, ſie ſind ohne Geiſt, ob man gleich an ihnen, was den Geſchmack betrifft, nichts zu tadeln findet. Was das iſt, was man hier Geiſt nennet, findet man unter dem Art. Geiſt (U. 192. M. II, 691). Dieſer Geiſt iſt das Vermögen der Darſtellung äſthetiſcher Ideen, ſ. Ideen, äſthetiſche.

12. Aber zu dieſen äſthetiſchen Ideen gehören Verſtand und Einbildungskraft; Verſtand, um einen Begriff zu geben, und Einbildungskraft, um äſthetiſche Ideen zu dem Begriff aufzufinden. Dies ſind alſo die Gemüthskräfte, deren Vereinigung (in gewiſſem Verhältniſſe) das Genie ausmachen. Nur beſteht das Genie eigentlich in dem Verhältniſſe, welches keine Wiſſenſchaft lehren und kein Fleiſs erlernen kann, zu einem gegebenen Begriff äſthetiſche Ideen aufzufinden, und in dem Talent, dieſe Andern mitzutheilen (dem Geiſt), ſ. Geiſt, 4. Die Einbildungskraft nehmlich, wenn ſie zum Erkennen gebraucht wird, ſteht unter dem Zwange des Verſtandes, und iſt der Beſchränkung unterworfen, dem Begriffe angemeſſen zu ſeyn, den der Verſtand hergiebt. In äſthetiſcher Abſicht aber iſt die Einbildungskraft frei, um über jene Einſtimmung zum Begriffe (ungeſucht) neuen reichhaltigen unentwickelten Stoff für den Verſtand zu liefern, welchen dieſer zur Belebung der Erkenntniſskräfte anwendet. Man kann dieſem zu Folge Genie auch durch das Vermögen äſthetiſcher Ideen erklären (U. 232. U. 198. M. II, 700).

13. Wenn wir nach dieſen Zergliederungen auf die oben (1) gegebene Erklärung deſſen, was man Genie nennt, zurückſehen, ſo finden wir

a. daſs es ein Talent zur Kunſt ſei (7);

b. daſs es ein Verhältniſs der Einbildungskraft zum Verſtande vorausſetzt (12);

c. dafs es ſich im Ausdruck äſthetiſcher Ideen zeigt (12);

b. dafs es eine nie zu erlernende Proportion und Stimmung der freien Einbildungskraft zum Verſtande vorausſetzt, die blofs die Natur des Subjects hervorbringen kann (12).

(U. 199. M. II, 701).

14. Das Genie iſt alſo die muſterhafte Originalität der Naturgabe (des Talents) eines Subjects im freien Gebrauch ſeiner Erkenntnifsvermögen (Verſtand und Einbildungskraft) in Anſehung dieſer oder jener Art von Kunſtproducten. Das Product deſſelben iſt ein Beiſpiel der Nachfolge für ein anderes Genie und der Nachahmung für gute Köpfe ohne Genie, der die Natur durch ein Genie die Regel gab (U. 200. M. II, 702). Das Nachahmen der Kühnheit des Genies in Abweichung von der Regel (4) heifst Nachäffung. Das Nachäffen der Eigenthümlichkeit (Originalität) heifst manieriren; denn die Art des äſthetiſchen Vortrags heifst die Manier. Aber manierirt heifst ein Kunſtproduct nur alsdann, wenn der Vortrag der Idee in demſelben nur auf die Sonderbarkeit angelegt und nicht der Idee angemeſſen gemacht iſt (M. II, 703. U. 201). Die Einbildungskraft von allem Zwange der Regeln zu befreien, und das eigenthümliche Talent ſogar der Natur zuwider regellos verfahren und ſchwärmen zu laſſen, würde vielleicht originale Tollheit abgeben, die freilich nicht muſterhaft ſeyn, und alſo auch nicht zum Genie gezählt werden würde (A. 161). S. übrigens Geiſt, Geſchmack und Kunſt, ſchöne.

15. Noch iſt zu merken, dafs man auch einen Kopf, der das Talent des Genies hat, ein Genie nennt; da alsdann dieſes Wort nicht blofs die Naturanlage einer Perſon, ſondern auch die Perſon ſelbſt bedeuten ſoll — In vielen Fächern Genie zu ſeyn, iſt ein vaſtes Genie, wie Leonardo da Vinci, der ein Mahler, Dich-

Digitized by Google

ter, Tonkünſtler und Architect war; auſſer den Wiſſenſchaften, die er beſaſs, und den cörperlichen Fertigkeiten, die er hatte (A. 160).

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 46-49. S. 181. ff. — §. 57. Anm. I. S. 242.

Deſſ. Anthropol. §. 47. S. 159. ff.

Genieſsen,

ſ. Angenehm, 4.

Genirt,

verlegen, *gené*. So wird derjenige genannt, der ſich in Anſehung ſeines Anſtandes bemerkt, und nicht glaubt, in gutem Anſtande zu erſcheinen. Wenn nehmlich der Menſch auf ſich ſelbſt merkt, und dies im Umgange ſichtbar wird, ſo iſt er entweder genirt, oder affectirt (A. 12).

2. Affectirt, geſchroben, (*elegantiae laudem ſtolide adſectans*) heiſst, wer ſich in Anſehung ſeines Anſtandes bemerkt, und glaubt in vortrefflichem Anſtande zu erſcheinen. Wer z. B. ſo ſpricht, als ob er ſich (nicht als ob ein Anderer ihn) ſprechen höre, iſt eine Art von Schauſpieler (A. 12).

3. Das Aufmerken (*attentio*) auf ſich ſelbſt iſt zwar nothwendig, wenn man mit Menſchen zu thun hat, muſs aber im Umgange nicht ſichtbar werden. Dann findet das Gegentheil von dem genirten und affectirten Weſen ſtatt, nehmlich die Ungezwungenheit, das *air degagé*, ein Vertrauen zu ſich ſelbſt, von Andern in ſeinem Anſtande nicht nachtheilig beurtheilt zu werden. Man nennt auch dieſe Freimüthigkeit in der Manier ſich äuſserlich zu zeigen, die nicht zu dem Verdacht Anlaſs giebt,

dafs man einen Schein von seiner eigenen Person erkünsteln (repräsentiren) will, das natürliche Betragen (A. 12).

4. Ist aber zugleich Offenherzigkeit aus Einfalt, d. i. aus Mangel einer schon zur Regel gewordenen Verstellungskunst, in der Sprache, so heifst jene Freimüthigkeit in der Manier sich äufserlich zu zeigen Naivetät (A. 12).

Kant. Anthropologie, §. 4. S. 11. f.

Genugthuung,

s. Geheimnifs, 16. und Rechtfertigung.

Geometrie,

γεωμετρια, *Geometria*, *Géométrie*. So wird diejenige Wissenschaft genannt, welche die Eigenschaften des Raums synthetisch, d. i. durch Sätze, deren Subject das ihm beigelegte Prädicat nicht etwa versteckter Weise enthält (s. Analytisches Urtheil, 16), und doch *a priori*, d. i. mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit, bestimmt (C. 40. 120.) Diese Wissenschaft könnte nicht möglich seyn, wenn der Raum nicht ursprünglich Anschauung wäre, so dafs die Anschauung desselben die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat möglich machte, und wenn er nicht Anschauung *a priori* wäre, d. i. vor aller Wahrnehmung eines Gegenstandes in uns angetroffen würde, weil sonst die Sätze von demselben nicht *a priori* seyn könnten (C. 40). Man kann die Geometrie auch durch Mathematik der Ausdehnung (C. 204.) erklären, d. i. durch diejenige Wissenschaft, welche die Eigenschaften der Ausdehnung durch Constructionen der Begriffe kennen lehrt, s. Construiren. Sie gründet sich mit ihren Axiomen, in so fern sie eine Wissenschaft seyn soll, die Realität hat, d. i. einen Gegenstand aufser der reinen Einbildungskraft, auf den Grundsatz, dafs alle Erschei-

Digitized by Google

nungen der Anſchauung nach extenſive (ausgedehnte) Gröſſen ſind, ſ. Axiomen der Anſchauung, 6. Ausdehnung, Mathematik u. Raum.

Geruch,

Geruchsſinn, Sinn des Riechens, *olfactus*, *odoratus*, *facultas olfaciendi*, *odorat.* Derjenige äuſsere Sinn, durch welchen unſer Cörper von den Ausdünſtungen der Cörper ſo afficirt wird, daſs wir dadurch Empfindungen (der Gerüche) erhalten. Er iſt ein Organſinn, durch den wir alſo Organempfindungen erhalten, und zwar ſolche, welche nur die in unſerer Naſe befindlichen Nerven afficiren. Dieſer Sinn iſt aber mehr ſubjectiv als objectiv, d. i. die Vorſtellung durch denſelben iſt mehr die des Genuſſes (der innigſten Einnehmung), als der Erkenntniſs des äuſseren Gegenſtandes. Vermittelſt deſſelben empfinden wir den Gegenſtand auch in der Entfernung *) durch Einziehung ſeiner mit der Luft vermiſchten Ausdünſtungen.

2. Der Geruch iſt mit dem Geſchmack nahe verwandt, und wem der Geruch mangelt, der hat jederzeit nur einen ſtumpfen Geſchmack. Oft verlieren ſich die Empfindungen beider Sinne ganz in einander, wie beim Genuſs geiſtiger und flüchtigalkaliſcher Speiſen, z. B. eines ſtarken Biers oder Senfs. Die Thiere pflegen die Beſchaffenheit der Nahrungsmittel erſt durch den Geruch zu unterſuchen (Gehler Phyſik. Wörterb. Art. Geruch).

3. Man kann ſagen, daſs der Sinn des Geruchs durch Salze (fixe und flüchtige), die durch die Luft aufgelöſet

*) Walch (Phil. Lexicon Art. Geruch) führt zum Beiſpiel an, daſs der Geruch des auf den Küſten der Provence wachſenden Rosmarins 20 bis 30 Meilen weit von der Küſte auf dem Meere empfunden werden könne.

ſeyn müſſen, afficirt werde. Dieſe aufgelöſeten Salze dringen in das Geruchsorgan, welches ſich in der Naſe befindet, ein, und ſo kommen uns dann durch dieſen Sinn die ſpecifiſch verſchiedenen Empfindungen zu, die wir Gerüche nennen (A. 51. f.). Dieſe Empfindungen erhalten wir alſo durch chemiſchen Einfluſs.

4. Der Geruch iſt gleichſam ein Geſchmack in der Ferne. Der Hungrige wird durch den Geruch von beliebten Speiſen zum Genuſs eingeladen, ſo wie der Satte dadurch abgewieſen wird (A. 55). Aber Andere werden auch gezwungen, den Geruch mit zu genieſsen, ſie mögen wollen oder nicht, und darum iſt er, als der Freiheit zuwider, weniger geſellig als der Geſchmack, wo, unter vielen Schüſſeln oder Bouteillen, der Gaſt eine nach ſeiner Behaglichkeit wählen kann, ohne daſs Andere genöthigt werden, davon mit zu genieſsen. — Schmutz ſcheint nicht ſowohl durch das Widrige fürs Auge und die Zunge, als vielmehr durch den davon zu vermuthenden Geſtank, Ekel zu erwecken. Denn die Einnehmung durch den Geruch (in die Lungen) iſt noch inniglicher, als die durch die einſaugenden Gefäſse des Mundes, oder des Schlundes (A. 53).

5. Der Geruch iſt der undankbarſte Sinn und ſcheint auch der entbehrlichſte zu ſeyn. Es belohnt nicht, ihn zu cultiviren, oder wohl gar zu verfeinern, um zu genieſsen; denn es giebt mehr Gegenſtände des Ekels (vornehmlich in volkreichen Oertern), als der Annehmlichkeit, die er verſchaffen kann, und der Genuſs durch dieſen Sinn kann immer auch nur flüchtig und vorübergehend ſeyn, wenn er vergnügen ſoll. — Aber als negative Bedingung des Wohlſeyns, um nicht ſchädliche Luft (den Oſendunſt, die der Moräſte und Anger, verfaulter Thiere u. ſ. w.) einzuathmen, oder auch faulende Sachen zur Nahrung zu brauchen, iſt dieſer Sinn nicht unwichtig (A. 54).

6. Noch gehört zum Sinn des Geruchs eine Empfänglichkeit für gewiſſe Objecte äuſserer Sinnenempfindungen von der beſondern Art, daſs ſie bloſs ſubjectiv ſind und

Digitized by Google

auf das Organ des Riechens durch einen Reiz wirken, der doch kein Geruch iſt, ſondern als die Einwirkung gewiſſer fixen Salze gefühlt wird. Dieſe Salze reizen das Organ zu ſpecifiſchen Ausleerungen, werden aber nicht genoſſen und in das Organ innigſt aufgenommen, ſondern ſollen daſſelbe nur berühren und bald darauf weggeſchafft werden. Sie können aber eben darum auch den ganzen Tag hindurch (die Eſſenszeit und den Schlaf ausgenommen) ohne Sättigung gebraucht werden. — Das gemeinſte Material derſelben iſt der Tobak, wenn er geſchnupft wird. — Dieſes Gelüſten (*Pica*), abgeſehen von dem mediciniſchen Nutzen oder Schaden, den die Abſonderung des Flüſſigen in der Naſe zur Folge haben mag, iſt, als bloſse Aufreizung des Sinnengefühls überhaupt, gleichſam ein oft wiederhohlter Antrieb des Wiederſammlens (Recollection) der Aufmerkſamkeit auf ſeinen Gedankenzuſtand. Dieſer Zuſtand würde uns ſonſt einſchläfern, oder durch Gleichförmigkeit und Einerleiheit langweilig werden; ſtatt deſſen z. B. der Tobak ihn immer wieder ſtoſsweiſe aufweckt. Dieſe Art der Unterhaltung des Menſchen mit ſich ſelbſt vertritt die Stelle einer Geſellſchaft; indem ſie die Leere der Zeit, ſtatt des Geſprächs, mit immer neu erregten Empfindungen und ſchnell vorbeigehenden, aber immer wieder erneuerten, Anreizen ausfüllt (A. 57).

Kant. Anthropologie §. 13. 14 u. 18. S. 45. ff.

Geſchehen,

εἶναι, γενέσθαι, cadere, evenire, fieri, ſe faire. Es geſchieht etwas, heiſst, es wird etwas, oder ein Zuſtand, der vorher nicht war; z. B. was geſchieht, hat ſeine Urſache, heiſst, ehe ein Zuſtand wird, der vorher nicht war, muſs etwas anders vor ihm hergehen, worauf dieſer Zuſtand nach einer Regel folgt (C. 236. 13.)

2. Alle Veränderungen geſchehen nach dem Geſetze der Verknüpfung der Urſache

und Wirkung (C. 232. M. I, 274.), heiſst eben das. Denn eine Veränderung iſt der Uebergang aus einem Zuſtand in den andern; dieſe Veränderung geſchieht, heiſst, der neue Zuſtand wird und der alte Zuſtand hört auf. Nun iſt aber das Geſetz der Verknüpfung der Urſache und Wirkung nichts anders, als daſs nichts geſchehen, oder kein neuer Zuſtand werden kann, wenn nicht etwas vor ihm hergehet, worauf der neue Zuſtand nothwendig und jederzeit, nach einer Regel, folgt.

3. Man kann nicht in der Erfahrung wahrnehmen, daſs etwas geſchieht, wenn nicht ein anderer Zuſtand vor dem neuen (werdenden) vorhergeht. Was geſchieht, heiſst aber eine Begebenheit, folglich iſt keine Wahrnehmung einer Begebenheit möglich, ohne eine dieſer Wahrnehmung vorhergehende Wahrnehmung eines andern Zuſtandes. Sind nun beide Wahrnehmungen nur willkührlich mit einander verknüpft, ſo kann ich nicht unterſcheiden, ob die Folge der einen auf die andere bloſs in mir liegt oder ſubjectiv iſt, oder ob ſie in dem Object liegt oder objectiv iſt, und folglich Jedermann dieſe Folge wahrnehmen muſs, wenn er die Erfahrung macht. Soll nun das letztere ſtatt finden, ſo muſs die Verknüpfung beider Wahrnehmungen und alſo ihre Folge auf einander nothwendig und allgemein, d. i. *a priori* ſeyn. Wenn alſo die eine Wahrnehmung ſo beſchaffen iſt, daſs die andere, wenn ich meine Aufmerkſamkeit darauf richte, ihr folgen muſs, ſo bin ich ſicher, daſs dieſe Folge nicht in mir liegt, dann nenne ich das, was ich zuerſt wahrnahm, wenn es die Bedingung enthält, von welcher das folgende ſo abhängt, daſs es erfolgen muſs, die Urſache, und das, was ich, als nothwendige Folge aus dem Vorhergehenden, darauf wahrnehmen muſs, die Wirkung. Dieſem Geſetze der Verknüpfung der Urſache und Wirkung muſs aber jede Erſcheinung, als meine Vorſtellung, unterworfen ſeyn, weil es mir ſonſt unmöglich ſeyn würde, etwas für einen neuen Zuſtand eines Dinges zu erkennen, und nicht bloſs für einen neuen Zuſtand meines Subjects in Anſehung meiner Vorſtellungen (C. 237).

Digitized by Google

4. Da aber die Natur nichts anders iſt, als Erſcheinungen, d. i. Vorſtellungen, die mir vermittelſt meiner Sinnlichkeit zum Erkennen gegeben, und folglich als Vorſtellungen den Geſetzen meines Erkenntniſsvermögens (welche in dieſer Beziehung Naturgeſetze heiſsen) unterworfen ſind; ſo kann mir in der Natur nichts vorkommen, was nicht einen vorigen Zuſtand vorausſetzte, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgte, d. i. ſo, daſs es den vorhergehenden Zuſtand als allgemeine Bedingung, unter der es erfolgt, vorausſetzt, d. h. nach dem Geſetze der Verknüpfung der Urſache und Wirkung geſchähe. Es muſs aber, nach eben dieſem Geſetze, der vorige Zuſtand ſelbſt etwas ſeyn, was geſchehen iſt (in der Zeit geworden, da es vorher nicht war). Die Urſache, durch welche etwas geſchieht, ſetzt alſo ſelbſt in Anſehung dieſer ihrer Beſchaffenheit wieder etwas Geſchehenes voraus, welches nach eben dieſem Geſetze (einem Naturgeſetze) wiederum einen vorigen Zuſtand u. ſ. f. vorausſetzt (C. 472).

5. Auch kann dieſer Satz, daſs alles, was geſchieht, eine Urſache hat, nur auf dieſe und keine andere Art, nehmlich bloſs aus der Möglichkeit des Begriffs des Geſchehens, als etwas Objectiven, bewieſen werden. Leucipp ſoll dieſen Satz zuerſt behauptet haben, aber man findet nicht, daſs er einen Beweis dafür gegeben habe, oder geben konnte. Plato ſtellte ihn wahrſcheinlich zuerſt, als einen unumſtöſslichen Satz, deutlich auf; aber einen Beweis für die objective Gültigkeit deſſelben und eine Unterſuchung, wie weit unſere Befugniſs geht, denſelben anzuwenden, ſucht man auch bei ihm vergebens. Er behauptete indeſſen auch zuerſt den bei allen ſeinen Vorgängern als dunkeles Gefühl zum Grunde liegenden Satz, daſs es keinen Rückgang der Urſachen ins Unendliche gebe, und widerſprach damit aus einem Bedürfniſſe ſeinem zuerſt behaupteten Satze. Die Stoiker verſuchten wohl zuerſt einen Beweis für den Satz, daſs aus Nichts nichts wird, oder alles ſeine vorhergehende Urſache haben

Digitized by Google

muſs. Dieſen Beweis führte Chryſipp ſo: Wenn etwas ohne Urſache geſchieht, dann iſt nicht jeder Satz entweder wahr oder falſch. Das ohne wirkende Urſache Vorhandene hat weder Wahrheit noch Unwahrheit*). Völlig einleuchtend iſt dieſer Beweis nicht. Chryſipps Scharfſinn hatte das gewiſs mehr auseinander geſetzt, was die Ciceronianiſche Kürze, als bekannt und klar genug, vorausſetzt; aber dennoch iſt dieſer Beweis richtig. Er ſagt nichts anders als das, was wir (in 3) behauptet haben. Geht nicht vor einer Begebenheit etwas anders (die wirkende Urſache) vorher, worauf ſie nach einer Regel nothwendig folgen muſs, ſo weiſs ich nicht, ob die Folge meiner Vorſtellungen bloſs ſubjectiv oder objectiv iſt, es fehlt mir dann an dem Gegenſtande, mit dem ich ſie vergleichen könnte; denn ich weiſs nicht, ob das, was geſchieht, welches hier der Gegenſtand ſeyn ſoll, nicht mein bloſses Gedankenſpiel iſt, indem die Nothwendigkeit in der Folge der Vorſtellungen fehlt. Nun beſteht Wahrheit oder Unwahrheit in der Uebereinſtimmung meiner Vorſtellungen mit dem Gegenſtande (alſo in der objectiven Gültigkeit, d. i. daſs meine Vorſtellungen nicht bloſs für mich, ſondern für Jedermann gültig ſind, eben darum, weil ſie mit dem Gegenſtande zuſammenſtimmen); da ich nun ohne das Geſetz der wirkenden Urſache (der Cauſalität) keinen Gegenſtand habe, ſo findet bei meinen Sätzen (aſſertoriſchen Behauptungen) weder Wahrheit noch Unwahrheit ſtatt (C. 816).

6. Das Geſchehen iſt ein Daſeyn, vor welchem ein Nichtſeyn des Gegenſtandes vorhergeht (C. 816). Daſs etwas aber auch nicht ſeyn kann, oder das Gegentheil deſſelben möglich iſt, folglich daſs es geſchieht, iſt das Kennzeichen ſeiner Zu-

*) *Cauſas enim efficientes quod non habebit, id nec verum, nec falſum erit.* Cicero *de fato*, 10.

Digitized by Google

fälligkeit. Wäre nun mit dem Geſchehen, oder dem Daſeyn, welches auf das Nichtſeyn folgt, gar keine Nothwendigkeit verknüpft, ſo wäre alles zufällig, folglich auch das Geſchehen nicht als etwas Objectives, als etwas in einem Gegenſtande zu erkennen möglich, ſondern als ein bloſses Spiel der Vorſtellungen anzuſehen. Folglich führt auch der Baumgartenſche Beweis für den Satz der Cauſalität (Metaphyſ. §. 218) aus der Zufälligkeit auf unſern Beweisgrund zurück. Denn, die Möglichkeit der Erkenntniſs, daſs etwas ein zufällig vorhandenes Ding iſt, ſetzt ſchon eine mit dem zufälligen Daſeyn verknüpfte äuſsere Nothwendigkeit, d. i. daſs es hat auf das Nichtſeyn folgen oder geſchehen müſſen, alſo eine Urſache voraus (C. 816.). ſ. übrigens Begebenheit, Analogie der Urſache und Wirkung u. Thatſache.

Geſchicklichkeit,

habilitas, habileté. Dieſen Namen gebraucht man, um dasjenige in dem Menſchen anzuzeigen, wodurch das Talent geſtärkt und zur innern Vollkommenheit ergänzt wird (P. 70). So heiſst z. B. die durch Uebung erworbene Fertigkeit, phyſikaliſche Experimente zweckmäſsig zu machen, eine Geſchicklichkeit, weil ſie das iſt, was noch zur Naturanlage dazu, dem Talent, hinzukommen muſs. Eine Art der Geſchicklichkeit iſt die Klugheit, denn ſie iſt die Geſchicklichkeit, auf Menſchen und ihren Willen Einfluſs zu haben; ſie muſs erworben werden, und ſtärkt und ergänzt alsdann das Talent oder erſetzt das, was dem Menſchen zur Vollkommenheit hierin noch abgeht (U. XIII). Man kann daher auch ſagen, die Geſchicklichkeit iſt das Ergänzungsſtück (Complement) des Talents zur Vollkommenheit.

2. Soll ein Menſch tauglich ſeyn, Zwecke zu befördern, ſo muſs er dazu nicht bloſs Talent (Naturgabe), ſondern auch Geſchicklichkeit haben. Die-

Digitized by Google

ſe Geſchicklichkeit kann aber in der Menſchengattung nicht wohl entwickelt werden, als vermittelſt der Ungleichheit unter den Menſchen, da die gröſste Zahl der Menſchen die Nothwendigkeiten des Lebens gleichſam mechaniſch für diejenigen beſorgt, welche Wiſſenſchaft und Kunſt bearbeiten. Dies iſt aber nur in der bürgerlichen Geſellſchaft möglich, denn nur in ihr kann die gröſste Entwickelung der Naturanlagen (Talente) geſchehen (U. 392. f. M. II, 925).

3. Die Geſchicklichkeit hat ihre Vorſchriften. Man kann dieſe hypothetiſche Imperativen, Imperativen der Geſchicklichkeit überhaupt nennen, d. i. Regeln, die den Willen unter einer Bedingung (hypothetiſch) zur Handlung nöthigen. Die Bedingung iſt der Zweck, welcher erreicht werden ſoll. Z. B. hat Jemand den Zweck, im Alter nicht zu darben, ſo iſt für ihn die Regel nothwendig oder für ſeinen Willen nöthigend (ein Imperativ): arbeite und ſpare in der Jugend. Aber dieſe Regel iſt hypothetiſch oder bedingt, denn will Jemand nicht vor dem Mangel im Alter ſicher ſeyn, ſo bedarf er auch der ganzen gegebenen Regel der Geſchicklichkeit, ſich vor dem Darben im Alter zu ſchützen, nicht (P. 37.). Hat Jemand den Zweck, vom intermittirenden Fieber frei zu werden, ſo gebrauche er China.

4. Die Selbſtliebe kann zwar allgemeine Regeln der Geſchicklichkeit (Mittel zu Abſichten auszufinden) enthalten, ſie ſind aber bloſs theoretiſche Principien (allgemeine Sätze, welche die Urſachen zu gewiſſen Wirkungen angeben), z. B. wie derjenige ſich eine Mühle auszudenken habe, der gerne Brod eſſen möchte (P. 46).

5. Bei den Imperativen der Geſchicklichkeit überhaupt iſt gar nicht die Frage, ob der Zweck vernünftig und gut ſei, ſondern nur, was man thun müſſe, um ihn zu erreichen. Die Vorſchriften für den Arzt, um ſeinen Patienten auf gründliche Art geſund zu machen, und für den Giftmiſcher, um ſeinen Feind ſicher zu tödten, ſind, als

Digitized by Google

Imperativen der Geſchicklichkeit, von gleichem Werth, wenn nur jede dazu dient, ihren Zweck, und ſo die Abſicht des Handelnden, vollkommen zu befördern. Weil man in der frühen Jugend nicht weiſs, welche Zwecke uns im Leben aufſtoſsen dürften, ſo ſuchen Eltern vornehmlich ihre Kinder recht vielerlei lernen zu laſſen, und ſorgen für die Geſchicklichkeit im Gebrauch der Mittel zu allerlei beliebigen Zwekken, von deren keinem ſie beſtimmen können, ob er nicht etwa wirklich künftig eine Abſicht ihres Zöglings werden könne, wovon es indeſſen doch möglich iſt, daſs er dieſe Abſicht einmal haben möchte. Dieſe Sorgfalt der Eltern iſt ſo groſs, daſs ſie darüber gemeiniglich verſäumen, ihren Kindern das Urtheil über den Werth der Dinge, die ſie ſich etwa zu Zwecken machen möchten, zu bilden und zu berichtigen (G. 41. f. M. II, 56).

6. Es giebt aber Einen Zweck, den alle Menſchen nach einer Naturnothwendigkeit insgeſammt wirklich haben, nehmlich die Glückſeligkeit. Der hypothetiſche Imperativ oder Imperativ kann folglich entweder bloſs problematiſch ſeyn, wenn es nehmlich bloſs möglich (nicht auch wirklich) iſt, daſs Jemand dieſen Zweck haben möchte; oder aſſertoriſch, wenn dieſer Zweck wirklich die Abſicht eines Menſchen iſt. Der Imperativ zur Glückſeligkeit iſt folglich aſſertoriſch. Nun kann man die Geſchicklichkeit in der Wahl der Mittel zu ſeinem eigenen gröſsten Wohlſeyn Klugheit, im engſten Verſtande, nennen; ſie mag nun entweder die Weltklugheit ſeyn, d. i. die Geſchicklichkeit eines Menſchen, auf andere Einfluſs zu haben, um ſie zu ſeinen Abſichten zu gebrauchen, oder die Privatklugheit, d. i. die Geſchicklichkeit, alle jene Abſichten zu ſeinem eigenen dauernden Vortheil zu vereinigen. Alſo iſt der Imperativ, der ſich auf die Wahl der Mittel zur eigenen Glückſeligkeit bezieht, eine Vorſchrift der Klugheit, aber doch immer noch hypothetiſch. Die Handlung wird nehmlich nicht ſchlechthin, ſondern nur als Mittel (*ſub hypotheſi*)

zu einer andern Abſicht geboten (G. 42. f. M. II, 57).

7. Die hypothetiſchen Imperativen oder Imperativen der Geſchicklichkeit überhaupt (in weiterer Bedeutung) ſind alſo entweder problematiſche, Regeln der Geſchicklichkeit, in engerer Bedeutung; oder aſſertoriſche Rathſchläge der Klugheit. Man kann die problematiſchen auch techniſche d. i. zur Kunſt gehörige, die aſſertoriſchen auch pragmatiſche, d. i. zur Wohlfahrt gehörige, Imperativen nennen (G. 43. M. II, 59).

8. Wie ſind nun dieſe Imperativen möglich? Dies bedarf keiner beſondern Erörterung. Wer den Zweck will, will (ſofern die Vernunft auf ſeine Handlungen entſcheidenden Einfluſs hat) auch das dazu unentbehrlich nothwendige Mittel, das in ſeiner Gewalt iſt. Dieſe Imperativen ſind, was das Wollen betrifft, analytiſch. Denn, in dem Wollen eines Gegenſtandes, als meiner Wirkung, wird ſchon meine Cauſalität, als handelnder Urſache (d. i. der Gebrauch der Mittel) gedacht. Die hypothetiſchen Imperativen beſtehen immer, wie jedes hypothetiſche Urtheil, aus zwei Urtheilen, dem Antecedens oder der Bedingung, dem Urtheil, das den Zweck ausſagt, und der Conſequenz oder der Folge, dem Urtheil, welches das Mittel angiebt (ſ. Daſeyn, 2). Nun wird damit, daſs die hypothetiſchen Sätze für analytiſch ausgegeben werden, nur behauptet, daſs das Wollen deſſen, was die Conſequenz angiebt, ſchon in dem Wollen deſſen liegt, was das Antecedens angiebt; aber nicht, daſs die Beſtimmung der Mittel ſelbſt in der Conſequenz ſchon in der Angabe des Zwecks im Antecedens liege. Die Mittel zu einer geſetzten Abſicht zu beſtimmen, dazu gehören allerdings ſynthetiſche Sätze, die aber nicht den Grund betreffen, den Actus des Wollens, ſondern den Gegenſtand wirklich zu machen. Die hypothetiſchen Imperativen ſind alſo, was das Erkenntniſs betrifft, ſynthetiſch; was aber das Wollen betrifft, analytiſch. Z. B. Willſt du eine begränzte gerade Linie (Fig. 2, AB)

Digitized by Google

nach einem ſichern Princip in zwei gleiche Theile theilen; ſo errichte auf derſelben (AB) einen gleichſeitigen Triangel (ABC), und halbire den Winkel (ACB) der der gegebenen Linie (AB) gegen über liegt, durch eine ſo weit verlängerte Linie, daſs dieſe die gegebene Linie ſchneide. Dieſes iſt nun ein hypothetiſcher Imperativ. Die Erkenntniſs, daſs wenn man nach der Vorſchrift in der Conſequenz (dem Satze, welcher mit dem Wörtchen ſo anfängt) verfährt, der Zweck in dem Antecedens erreicht (die Aufgabe aufgelöſet) werde, lehrt die Mathematik freilich nur durch ſynthetiſche Sätze, nehmlich durch zwei hypothetiſche Imperativen (Aufgaben mit der Auflöſung) und einen hypothetiſchen Satz (Lehrſatz), den ſie beweiſet. Von dieſen drei Sätzen dienen die beiden erſten zur Auflöſung der Aufgabe, oder ſind die Mittel, den Zweck zu erreichen, und ſind:

α. wenn du auf der begrenzten geraden Linie (AB) einen gleichſeitigen Triangel (ABC) errichten willſt; ſo thue, was im Artikel: Acroamatiſch 1, a. b. c. vorgeſchrieben iſt;

β. wenn du den Winkel (ACB) mit einer geraden Linie halbiren willſt, ſo errichte auch auf der andern Seite der zu halbirenden Linie (AB) einen gleichſeitigen Triangel, und ziehe zwiſchen den Puncten, in welchen die auf der gegebenen Linie errichteten Seiten der beiden Triangel zuſammenkommen (von welchen A der eine Punct iſt, der andere iſt der, welcher gerade gegen über, auf der andern Seite der AB liegt, wo ſich die Kreiſe noch einmal ſchneiden), eine gerade Linie.

Der dritte γ. von jenen drei Sätzen dient zum Beweiſe, daſs das angegebene Mittel zur Erreichung des Zwecks ſicher iſt, und iſt der Satz im Artikel: Axiomen I, 1, a. Wenn in zwei Triangeln u. ſ. w.

Dieſe Sätze ſind nun alle drei ſynthetiſch, denn die Behauptung im Conſequens oder dem Folgeſatze läſst

ſich nicht aus dem Zweck oder dem Satze im Antecedens, aus der Bedingung, durch bloſse Entwickelung, ſondern allein durch Conſtruction finden, wie es von α und γ in den angeführten Artikeln gezeigt wird. Man ſieht übrigens, daſs die beiden ganzen Kreiſe nur ſo ganz, wie ſie hier gezeichnet ſind, zum Beweiſe nothwendig ſind, daſs aber zur Auflöſung der Aufgabe im hypothetiſchen Imperativ, oder zur Erreichung des Zwecks im Antecedens, bloſs kleine Stücke des Kreiſes, da wo ſie ſich ſchneiden, d. i. über und unter der zu halbirenden Linie (AB) zwei Kreuzbogen hinlänglich geweſen wären.

Daſs ich nun aber die Handlung will, die zu dem Zweck, den ich habe oder will, als Mittel dient, oder das Wollen deſſen, was in dem Folgeſatze gelehrt wird, wenn ich den Zweck im Antecedens will, iſt ganz analytiſch. Die allgemeine Formel eines ſolchen hypothetiſchen Imperativs in Anſehung des Wollens iſt immer die: Willſt du A zur Wirkung deiner Handlungen (d. i. iſt A dein Zweck), ſo thue die Handlungen B, ſo thuſt du, was du willſt, oder ſo bewirkſt du A. Wollte nun jemand A, und nicht B, dem müſste A der Beſtimmungsgrund ſeiner Cauſalität ſeyn und auch nicht. Oder man müſste A wünſchen mit A wollen verwechſeln. Wer aber A will, und folglich auch B, kennt darum, weil er A kennt, noch nicht auch B. Die Wirkungen erkennen heiſst nicht, auch ihre Urſachen erkennen, denn dieſe bleiben uns oft immer verborgen; aber die Wirkungen wollen heiſst auch ihre Urſachen wollen, da die Wirkungen ohne ihre Urſachen nicht möglich ſind (G. 44. f. M. II, 60).

9. Die Imperativen der Klugheit würden mit denen der Geſchicklichkeit, im engeren Sinne des Worts, ganz und gar übereinkommen, und eben ſo wohl analytiſch ſeyn, wenn man nur von der Glückſeligkeit einen beſtimmten Begriff geben könnte. Denn es würde hier eben ſowohl heiſsen, wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäſs nothwendig) die

Digitized by Google

einzigen Mittel, die dazu in ſeiner Gewalt ſind. Allein es iſt ein Unglück, daſs der Begriff der Glückſeligkeit ein ſo unbeſtimmter Begriff iſt. Denn obgleich jeder Menſch zur Glückſeligkeit zu gelangen wünſcht, ſo kann er doch niemals beſtimmt und mit ſich ſelbſt einſtimmig ſagen, was er eigentlich wünſche oder wolle. Die Urſache iſt, daſs

a. alle Elemente, die zum Begriff der Glückſeligkeit gehören, insgeſammt empiriſch ſind (d. i. aus der Erfahrung müſſen entlehnt werden);

b. gleichwohl zur Idee der Glückſeligkeit ein abſolutes Ganze, ein Maximum des Wohlbefindens in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zuſtande erforderlich iſt.

Nun kann ſich auch das einſehendeſte und zugleich allervermögendſte, aber doch endliche Weſen unmöglich einen beſtimmten Begriff von dem machen, was es hier eigentlich wolle. Will er Reichthum, wie viel Sorge, Neid, Nachſtellung und Verdruſs könnte er ſich dadurch nicht über den Hals ziehen. Will er viel Erkenntniſs und Einſicht, wie viel Uebel, die ſich jetzt noch vor ihm verbergen und doch nicht vermieden werden können, wie viel jetzt ihm nicht bekannte Bedürfniſſe werden ſich ihm dann aufbürden. Will er ein langes Leben, wer ſteht ihm dafür, daſs er es immer wünſchen, daſs es nicht ein langes Elend ſeyn würde? Will er wenigſtens Geſundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Cörpers von Ausſchweifungen abgehalten, darein unbeſchränkte Geſundheit würde haben fallen laſſen, u. ſ. w. Kurz, um mit völliger Gewiſsheit zu beſtimmen, was ihn wahrhaftig glücklich machen würde, dazu iſt Allwiſſenheit erforderlich. Man kann alſo nicht nach beſtimmten Principien handeln, um glücklich zu ſeyn, ſondern nur nach empiriſchen Rathſchlägen. Hieraus folgt, daſs die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebieten. Sie können Handlungen nicht objectiv als praktiſch-noth-

wendig darſtellen. Sie ſind folglich eher für Anrathungen (*conſilia*) als Gebote (*praecepta*) der Vernunft zu halten, und die Aufgabe, die eines vernünftigen Weſens Glückſeligkeit befördernden Handlungen zu beſtimmen, iſt völlig unauflöslich. Mithin iſt in Anſehung dieſer Aufgabe kein Imperativ möglich, der im ſtrengen Verſtande geböte, eine glücklichmachende Handlung zu thun. Denn Glückſeligkeit iſt nicht ein Ideal der Vernunft, ſondern der Einbildungskraft, das bloſs auf empiriſchen Gründen beruht, von denen man die Beſtimmung einer die Totalität einer in der That unendlichen Reihe von Folgen erreichenden Handlung vergeblich erwartet. Geſetzt aber, die Mittel zur Glückſeligkeit lieſsen ſich ſicher angeben, ſo würde dieſer Imperativ der Klugheit ein analytiſch-praktiſcher Satz ſeyn. Denn er iſt von dem Imperativ der Geſchicklichkeit dadurch unterſchieden, daſs bei dieſem der Zweck bloſs möglich (problematiſch), bei dem Imperativ der Klugheit aber, durch Natur und Vernunft, wirklich gegeben (aſſertoriſch) iſt. Beide aber gebieten bloſs die Mittel zu dem Zweck, den man wirklich zur Abſicht hat oder will. Folglich iſt der Imperativ in beiden Fällen analytiſch, da er das Wollen der Mittel für den gebietet, der den Zweck will (G. 45. ff. M. II, 61).

Kant. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 37. — S. 46. — S. 70.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. Einleit. XIII. — II. Th. §. 83. S. 392.

Deſſ. Grundleg. zur Metaph. der Sitt. II. Abſchn. S. 41. ff.

Geſchmack,

γεῦσις, in der engern oder eigentlichen Bedeutung des Worts, Sinn des Schmeckens, Sinn des Geſchmacks, Geſchmacksſinn, *guſtus*, *guſtatus*, *facultas guſtandi*, *goût*. Die Eigenſchaft

eines Organs, der Zunge, des Gaumens und des Schlundes, von gewiſſen aufgelöſeten Materien im Eſſen oder Trinken ſpecifiſch afficirt zu werden (A. 184). Er iſt einer der fünf äuſsern Organſinne, und zwar der eine von den beiden, die mehr ſubjectiv als objectiv ſind, d. i. deren Vorſtellung mehr die des Genuſſes, als der Erkenntniſs des äuſsern Gegenſtandes iſt (A. 47). Er iſt aber in ſeinem Gebrauche entweder bloſs als Unterſcheidungsgeſchmack oder auch zugleich als Wohlgeſchmack zu verſtehen. Durch den Unterſcheidungsgeſchmack erkennen wir z. B., ob das Gekoſtete ſüſs oder bitter iſt; durch den Wohlgeſchmack fühlen wir, ob das Süſse oder Bittere angenehm oder unangenehm ſei. Der erſtere kann allgemeine Uebereinſtimmung in der Art, wie gewiſſe Materien zu benennen ſind, der letztere aber kann niemals ein allgemeines Urtheil abgeben; daſs nehmlich z. B. dasjenige Bittere, was mir angenehm iſt, auch Jedermann angenehm ſeyn werde. Der Grund davon iſt klar; weil Luſt oder Unluſt nicht zum Erkenntniſsvermögen in Anſehung der Objecte gehören, ſondern Beſtimmungen des Subjects ſind, alſo äuſsern Gegenſtänden nicht beigelegt werden können (A. 184).

2. Durch den Geſchmack empfinden wir den äuſsern Gegenſtand nur in der Berührung der Zunge, des Schlundes und des Gaumens, oder den Geſchmack (*ſapor, guſtabile, γευστον*) deſſelben. Dieſer Sinn iſt mit dem Geruch nahe verwandt, und wem der Geruch mangelt, der hat jederzeit nur einen ſtumpfen Geſchmack. Oft verlieren ſich die Empfindungen beider Sinne ganz in einander, ſ. Geruch 2. Man kann ſagen, daſs der Geſchmack durch Salze (flüchtige und fixe) afficirt werde. Dieſe Salze werden durch die Flüſſigkeit im Munde aufgelöſet, dringen ſodann in das Organ ein, und laſſen ihm ſo ſeine ſpecifiſche Empfindung zukommen durch die Nervenwärzchen, welche ſich im Munde und Gaumen, beſonders aber an der Oberfläche der Zunge befinden, und Geſchmackkörner

Digitized by Google

genannt werden. Sie ſind von Marcellus Malpighi und Lorenz Bellin zuerſt entdeckt worden. Dieſe Empfindungen des Geſchmacks erhalten wir alſo durch chemiſchen Einfluſs, und bekommen dadurch weniger eine Wahrnehmung, als einen Genuſs (innigſte Einnehmung). Daher kommt es, daſs der Ekel, ein Anreiz, ſich des Genoſſenen durch den kürzeſten Weg, den Speiſecanal, zu entledigen (ſich zu erbrechen), als eine ſo ſtarke Vitalempfindung dem Menſchen beigegeben worden; weil jene innigliche Einnehmung (der Genuſs) dem Thiere gefährlich werden kann (A. 51. f.).

3. Der Geſchmack iſt geſelliger als der Geruch, denn der Gaſt kann unter vielen Schüſſeln oder Bouteillen eine nach ſeiner Behaglichkeit wählen, ohne daſs Andere genöthigt werden, davon mit zu genieſsen. Den Geruch hingegen müſſen Andere mitgenieſsen, ſie mögen wollen oder nicht — Schmutz ſcheint nicht ſowohl durch das Widrige für die Zunge, als vielmehr durch den davon zu vermuthenden Geſtank, Ekel zu erwecken. Denn die Einnehmung durch die einſaugenden Gefäſse des Mundes oder des Schlundes iſt nicht ſo inniglich, als die durch den Geruch (in die Lungen). — Dieſer Genuſsſinn iſt darum wichtig, weil er hindert, daſs wir nicht faulende Sachen zur Nahrung brauchen (A. 53. f.).

4. Der Sinn des Geſchmacks hat den ihm eigenthümlichen Vorzug, daſs er die Geſelligkeit im Genieſſen befördert. Ueberdem beurtheilt er auch ſchon bei der Pforte des Eingangs der Speiſen in den Darmcanal die Genießlichkeit derſelben zum voraus; denn dieſe iſt mit der Annehmlichkeit im Genuſſe verbunden, wenn Ueppigkeit und Schwelgerei den Sinn nur nicht verkünſtelt hat (A. 54). Uebrigens gilt auch vom Geſchmack das, was im Artikel Geruch, 6. von dieſem Sinn iſt geſagt worden.

Kant. Anthropol. §. 14. S. 47. — §. 18. S. 51. ff. — §. 57. S. 184.

Digitized by Google

Geſchmack,

in weiterer, uneigentlicher oder fügirlicher Bedeutung des Worts, Geſchmacksvermögen, *guſtus ſignificatu latiori*, *ſenſus aeſtheticus*, *ſapor*, *palatum*, *naſus*, *goût*. Ein ſinnliches Beurtheilungsvermögen, deren es mehrere giebt, z. B. das Beurtheilungsvermögen des Erhabenen. Der Geſchmack in dieſem weitern uneigentlichen Sinne des Worts iſt das Vermögen, durch eine Luſt zu urtheilen. Er iſt aber entweder der empiriſche Geſchmack, Sinnengeſchmack, das Gefühl der Luſt und Unluſt (*guſtus reflexus*); oder der ideale, vernünftelnde Geſchmack, Reflexionsgeſchmack, die äſthetiſch reflectirende Urtheilskraft, der äſthetiſche*) Gemeinſinn, der Geſchmack in engerer uneigentlicher Bedeutung des Worts (*guſtus reflectens*, *ſenſus communis aeſtheticus*). Von dem erſtern, durch den wir etwas als angenehm oder unangenehm beurtheilen, iſt ſchon im Artikel Gefühl der Luſt und Unluſt gehandelt worden. Der Reflexionsgeſchmack, oder Geſchmack in der gewöhnlichen, aber uneigentlichen Bedeutung des Worts, iſt das Vermögen der Beurtheilung des Schönen in Beziehung auf das Gefühl der Luſt und Unluſt (A. 154. f. U. 3*), und von dieſem ſoll in gegenwärtigem Artikel gehandelt werden. Dies Geſchmacksvermögen, als eine äſthetiſche Urtheilskraft, unterſucht Kant hauptſächlich in der Critik der Urtheilskraft; aber nicht zur Bildung und Cultur dieſes Vermögens, ſondern bloſs in tranſcendentaler Abſicht, d. i. um zu zeigen, wie ein ſolches Vermögen *a priori* möglich iſt (U. IX). Bisweilen nimmt man das Wort Geſchmack in einem noch engern Sinne, nach welchem man nur den Menſchen Geſchmack zugeſteht, bei denen dieſes Vermö-

---

*) Zum Unterſchiede von dem gemeinen Menſchenverſtande, den man den logiſchen Gemeinſinn (*ſenſus communis logicus*) nennen kann.

gen hinlänglich cultivirt oder entwickelt und ausgebildet iſt, ſo daſs ſie das Schöne mit Richtigkeit und Fertigkeit beurtheilen und auch ihren eigenen Kunſtproducten dieſe Eigenſchaft geben können.

2. Man nennt dasjenige ſchön, was in der bloſsen Beurtheilung gefällt (U. 15), wenn man gleich keinen Begriff von dem (ſchönen) Dinge hat, d. i. nicht weiſs, was es iſt, oder wozu es dienen ſoll, ſ. Schön. Es muſs aber das Schöne von dem Angenehmen unterſchieden werden. Das Angenehme gefällt zwar auch, allein nicht, wie das Schöne, in der bloſsen Beurtheilung, ſondern den Sinnen in der Empfindung. Eine Roſe iſt ſchön, aber ſie riecht mir angenehm. Das Schöne gefällt, es hat in der Beurtheilung bloſs meinen Beifall; aber das Angenehme vergnügt*), es erzeugt Neigung und befriedigt ſie, ſ. Angenehm. Alſo vergnügt das Schöne, als ſolches, d. i. wenn es nicht auſser der Schönheit noch etwas hat, was die Sinne reitzt, nicht; ſondern es gefällt (U. 10). Man kann die Luſt, welche mit dem Begehren des Gegenſtandes, deſſen Vorſtellung das Gefühl mit Luſt afficirt, nothwendig verbunden iſt, praktiſche Luſt nennen, ſie mag nun Urſache oder Wirkung vom Begehren ſeyn; dagegen würde man die Luſt, die nicht nothwendig mit dem Begehren des Gegenſtandes verbunden iſt, die alſo nicht nothwendig eine Luſt an dem Daſeyn (der Exiſtenz) des Gegenſtandes der Vorſtellung iſt, ſondern bloſs an der Vorſtellung allein haftet, bloſs contemplative (beſchauliche) Luſt, unthätiges Wohlgefallen nennen können. Ein ſolches freies (nicht durch ein In-

*) Es iſt ein groſser Verderb für die Künſte, ſagt Plato, wenn man das Vergnügen zum einzigen Maaſsſtabe der Beurtheilung nimmt. Man macht dadurch wirklich den groſsen Haufen zum Richter über das Schöne der Kunſt, und man gewöhnt ſich, demſelben zu ſchmeicheln, und nach ſeinen Wünſchen die Werke der Kunſt einzurichten — Nur das Wohlgefallen, welches gebildete und edle Menſchen empfinden, kann zur Beurtheilung dienen. Tennemann Syſtem der Platon. Philoſ. 4. B. Anhang. S. 274.

Digitized by Google

tereſſe, weder das der Sinne, noch das der (Vernunft erzwungenes) Wohlgefallen heiſst Gunſt*). Das Gefühlsvermögen letzterer Art von Luſt (K. III), der gleichſam formale Sinn, durch den wir dieſes Wohlgefallens, dieſer ſinnlichen Luſt an Gegenſtänden, die in der bloſſen Reflexion über ſie gefallen (T. 79) empfänglich ſind, iſt der Geſchmack. Wenn die Schönheit, wie an ſeinem Ort bewieſen wird, ſ. Schön, etwas Wirkliches iſt, und nicht bloſs in der Einbildung beſteht, ſo iſt auch der Geſchmack ein im Gemüth wirklich vorhandenes und von jedem andern unterſchiedenes Vermögen. Da das Schöne nun vom Geſchmack durch eine Luſt, und nicht durch einen Begriff beurtheilt wird, weil es ſonſt der Verſtand, als das Vermögen der Begriffe, wäre, welcher das Schöne beurtheilte, und nicht der Geſchmack; ſo erkennt der Geſchmack das Schöne nicht, und iſt, im ſtrengſten Sinne des Worts Erkennen, kein Vermögen zu erkennen (ob man ihn wohl, im weitern Sinne des Worts Erkennen, da es ſo viel heiſst, als überhaupt Vorſtellungen von etwas, den Gegenſtand betreffendes, haben, wenn es auch nur ein Gefühl iſt und alſo unſern Zuſtand, in Beziehung auf den Gegenſtand, betrifft, als äſthetiſche Urtheilskraft zu den Erkenntniſsvermögen zählen kann). Das Schöne iſt kein Gegenſtand der Erkenntniſs (von welchem man durch Begriffe Vorſtellungen bekommen könnte), ſondern des Wohlgefallens; auch ſchauet der Geſchmack nicht an, ſondern beurtheilt nur den Gegenſtand durch eine Luſt in der reflectirten Anſchauung deſſelben. Der Geſchmack liefert uns alſo gar keine Erkenntniſs, und das Wohlgefallen am Schönen gründet ſich nicht auf Erkenntniſs.

3. Die Hauptſache bei dieſem Vermögen iſt aber, daſs die Luſt, durch welche daſſelbe das Schöne beurtheilt, als nothwendig mit der Vorſtellung des Gegenſtandes verbunden beurtheilt wird. Was aber nothwendig iſt, das

*) Plato nennt ſchon das Wohlgefallen am Schönen Gunſt (χαρις), de Legib. II.

gilt auch allgemein, d. i. nicht blofs für das Subject*) welches dieſe Form, welche ſchön heifst, auffaſst, ſondern für jeden Urtheilenden überhaupt. Daher kann man den Geſchmack auch ſo erklären, daſs er das Vermögen iſt, durch eine Luſt allgemeingültig zu urtheilen (U. XLV). Der Geſchmack iſt folglich, weil Allgemeinheit und Nothwendigkeit (die Kennzeichen, daſs etwas *a priori* iſt) mit ſeinen Urtheilen verbunden iſt, ein Vermögen *a priori*. Da nun der Geſchmack das Beurtheilungsvermögen des Schönen iſt, und man ein Urtheil darüber, ob etwas ſchön oder häſslich ſei, ein Geſchmacksurtheil nennt, ſo läſst ſich die Beſchaffenheit dieſes Vermögens blofs aus der Beſchaffenheit der Geſchmacksurtheile und aus der Natur des Schönen einſehen, daher verweiſe ich hier auf die Artikel: Geſchmacksurtheil und Schön, wo zu den meiſten Behauptungen in dem gegenwärtigen Artikel die Gründe zu finden ſind. Aus dem, was dort gezeigt wird, kann man ſich überzeugen, daſs der Geſchmack auch das Vermögen iſt, einen Gegenſtand oder eine Vorſtellungsart, durch ein Wohlgefallen oder Miſsfallen, ohne alles Intereſſe zu beurtheilen**). Denn wir finden am Gegenſtande nur dann Intereſſe, d. i. Wohlgefallen am Daſeyn deſſelben, wenn es Reiz für uns hat, d. h. uns angenehm iſt oder

---

*) Plato ſagt ſchon: das Schöne iſt nicht für dieſen ſchön und für dieſen häſslich, ὡς τισὶ μὲν ἂν καλὸν, τισὶ δὲ αἰσχρόν. Sympoſ.

**) Batteux (Einleitung in die ſchönen Wiſſenſch. I. Th. 2 Abſchn. III.) giebt daher ſehr unrichtige Geſetze des Geſchmacks, z. B. daſs an den Gegenſtänden, die uns die Künſte darſtellen, dieſes die vornehmſte Eigenſchaft ſeyn müſſe, daſs ſie intereſſant ſeyn. Beſſer ſagt ſchon Plato: es iſt ein reines und unintereſſirtes Wohlgefallen, welches man empfindet, wenn man z. B. eine regelmäſsige Cirkelfigur anſchauet, denn man nimmt dabei auf gar keine Beziehung oder irgend ein Verhältniſs Rückſicht, ſondern betrachtet nur allein die Figur. Tennemann Syſtem der Platon. Philoſophie. 4 B. Anhang. S. 276.

Digitized by Google

durch Sinnenempfindung gefällt. Nur in der Geſellſchaft wird es intereſſant Geſchmack zu haben, d. h. die Geſellſchaft bringt ein Intereſſe am Schönen hervor, wovon der Grund (in 13) angezeigt werden wird (U. 7*). Was das Intereſſe der Neigungen beim Angenehmen betrifft, ſo ſagt Jedermann: Hunger iſt der beſte Koch, und Leuten von geſundem Appetit ſchmeckt alles, was nur eſsbar iſt. Mithin beweiſet ein ſolches Wohlgefallen keine Wahl nach Geſchmack. Nur wenn das Bedürfniſs befriedigt iſt, kann man unterſcheiden, wer unter Vielen Geſchmack habe, oder nicht. Wo aber das Sittengeſetz ſpricht, da giebt es, in Rückſicht auf das Geſetz, weiter keine freie Wahl in Anſehung deſſen, was zu thun ſei; und Geſchmack in ſeiner Aufführung (oder in Beurtheilung Anderer ihrer) zeigen, iſt etwas ganz anderes, als ſeine moraliſche Denkungsart äuſsern. Denn die moraliſche Denkungsart enthält ein Gebot und bringt ein Bedürfniſs hervor, dahingegen der Geſchmack in den äuſsern Sitten mit den Gegenſtänden des Wohlgefallens nur ſpielt, ohne ſich an einen zu hängen (U. 16. M. II. 458).

Hieraus kann man nun auch beurtheilen, in welchen Fällen die gemeine Regel: daſs man über den Geſchmack nicht ſtreiten könne, richtig oder unrichtig iſt. Was für den Einen Reitz hat, das hat es darum nicht auch für den Andern; folglich wäre es Thorheit darüber zu ſtreiten, ob etwas angenehm ſei oder nicht. Denn das Urtheil, ob etwas angenehm ſei, iſt ja nicht logiſch, oder ein ſolches, wodurch wir den Gegenſtand vermittelſt eines Begriffs, ſondern äſthetiſch, oder ein ſolches, wodurch wir den Gegenſtand vermittelſt einer Luſt, und zwar bei dem Angenehmen vermittelſt einer Sinnenluſt beurtheilen. In Anſehung des Angenehmen gilt alſo der Grundſatz: ein Jeder hat ſeinen eigenen Geſchmack, nehmlich Sinnengeſchmack*), aber nicht Reflexions-

*) „Einige, ſagt Batteux (a. a. O. IV.) mögen das Fröhliche, andere das Ernſthafte, dieſe das Naive, jene das Groſse, das Majeſtatiſche

geſchmack. Weiter ausgeführt findet man dieſes im Artikel Angenehm**). Dahingegen tadeln wir Andere, wenn ſie das nicht ſchön finden, was wir für ſchön erklären, und ſprechen ihnen den Geſchmack ab, ob wir wohl verlangen, daſs ſie ihn haben ſollen, indem wir durch unſer Geſchmacksurtheil Allgemeinheit ausſagen, d. h. wollen, daſs Jedermann ſo urtheilen ſoll, wie wir. Und in ſo fern kann man nicht ſagen, ein Jeder hat ſeinen beſondern Geſchmack, nehmlich Reflexionsgeſchmack. Denn das würde ſo viel heiſsen, als, es giebt gar keinen Reflexionsgeſchmack, d. i. ein ſolches äſthetiſches (d. i. durch ein Gefühl mögliches) Urtheil, welches auf Jedermanns Beiſtimmung rechtmäſsigen Anſpruch machen könnte, iſt unmöglich (U. 20). Wie aber Allgemeinheit bei der Beurtheilung durch ein Gefühl möglich ſei, beruhet zum Theil auf der Auflöſung der Aufgabe, ob im Geſchmacksurtheile das Gefühl der Luſt vor der Beurtheilung des Gegenſtandes, oder dieſe vor jenem vorhergehe. Dieſe Auflöſung iſt der Schlüſſel zur Critik des Geſchmacks und findet ſich im Artik. Geſchmacksurtheil, 2. c.

4. Vom Geſchmack als einer Art von Gemeinſinn*) (*ſenſus communis*). Man giebt der Urtheilskraft oft, aber fälſchlich, den Namen eines Sinnes, und

---

lieben. Es ſei einem Jeden erlaubt, hierin ſeinen eigenen Geſchmack zu haben", d. h. Sinnengeſchmack. Für den einen hat nehmlich das Fröhliche mehr Reitze, als das Ernſthafte u. ſ. w., d. i. er findet das eine nicht ſchöner, ſondern angenehmer, als das andere. In dieſer Bedeutung ſpricht man von dem Geſchmack am Wunderbaren, an den Ritterromanen u. ſ. w. und meint damit, daſs eine gewiſſe Einhelligkeit herrſche, ſich am Wunderbaren, an Ritterromanen zu vergnügen. Es iſt eine gewiſſe Stimmung des Gefühls herrſchend, die den Ritterromanen einen Sinnenreitz giebt; das iſt aber nicht Schönheit.

**) Wie es zu erklären iſt, daſs man auch in der Beurtheilung des Angenehmen zuweilen einigen den Geſchmack abſpricht, findet man im Artikel: Angenehm, 3.

*) Hume ſagt (Abhandlung über die Geſchmacksregel): es giebt in der That eine Art von „Gemeinſinn (*ſens commun*), welcher dem

redet z. B. von einem Wahrheitsſinne, Sinne für Anſtändigkeit u. ſ. w. Daher hat auch der gemeine Menſchenverſtand die kränkende Ehre, mit dem Namen des Gemeinſinnes (*ſenſus communis*) belegt zu werden, ſo daſs man unter dem Wort gemein das, was man allenthalben antrifft (*vulgare*) verſteht (U. 156. M. II, 643). Da das Geſchmacksurtheil auf Allgemeingültigkeit Anſpruch macht, und dennoch nicht durch einen Begriff, ſondern durch ein Gefühl, alſo vermittelſt eines Sinnes*) urtheilt, ſo muſs dieſer Sinn, welcher eben der Geſchmack heiſst, ein Gemeinſinn (*ſenſus communis*) ſeyn, d. h. ein ſolcher, durch welchen es möglich iſt, daſs alle Subjecte daſſelbe Gefühl bei der Anſchauung des Gegenſtandes haben, ſo daſs ſie ſich einander ihr Gefühl eben ſo mittheilen können, wie man ſich einander Begriffe mittheilt, ſo daſs wir das Schöne, als ſolches, dadurch allgemeingültig beurtheilen können (M. II, 644. U. 157). Man kann daher den Geſchmack auch ſo erklären: er ſei das Beurtheilungsvermögen desjenigen, was unſer Gefühl an einer gegebenen Vorſtellung, ohne Vermittelung eines Begriffs, allgemein mittheilbar macht (M. II, 646. U. 160); oder, er ſei das Vermögen, die Mittheilbarkeit der Gefühle, welche mit einer gegebenen Vorſtellung (ohne Vermittelung eines Begriffs) verbunden ſind, *a priori* zu beurtheilen (M. II, 648. U. 161).

Aus der Zergliederung des Geſchmacksurtheils, die man im Artikel Geſchmacksurtheil, 5. findet, folgt

---

Satze: über den Geſchmack läſst ſich nicht ſtreiten, entgegen iſt, wenigſtens dahin modificirt und einſchränkt. Wenn Jemand, in Anſehung des Genies und der Eleganz, Bunyan dem Addiſon an die Seite ſetzen wollte, ſo würde man dies eben ſo unſinnig finden, als wenn er einen Fluſs mit dem Ocean vergleichen wollte.

*) *Omnes enim tacito quodam ſenſu, ſine ulla arte, aut ratione, quae ſint in artibus ac rationibus recta ac prava, diiudicant, idque cum faciunt in picturis, et in ſignis, et in aliis operibus, ad quorum intelli-*

ferner das Reſultat, daſs der Geſchmack ein Beurtheilungsvermögen in Beziehung auf die freie Geſetzmäſsigkeit der Einbildungskraft ſei. Unter der freien Geſetzmäſsigkeit wird aber verſtanden, daſs die Einbildungskraft nicht nach einem gewiſſen Geſetze zu verfahren genöthigt werde, welches ihr von einem andern Vermögen vorgeſchrieben werde, welches der Fall wäre, wenn das Product der Einbildungskraft (die Anſchauung) der Form nach, durch Begriffe, beſtimmt, das iſt erkannt, würde, was es ſeyn oder wozu es dienen ſoll, z. B. ein Tempel, oder zum Aufbewahren (ein Schrank), oder eine Handlung der Gerechtigkeit. Aber alsdann iſt das Wohlgefallen daran, wie im Artikel Geſchmacksurtheil gezeigt wird, nicht das am Schönen, ſondern am Guten. Denn alsdann beurtheile ich den Gegenſtand nach ſeiner Vollkommenheit in Anſehung ſeines Zwecks, entweder des äuſsern (deſſen, wozu er dienen ſoll, das Nützliche**) oder des innern (deſſen, was er ſeyn ſoll, das Zweckmäſsige. Die Zuſammenſtimmung des Mannichfaltigen zu dem letztern

---

gentiam a natura minus habent inſtrumenti; tum multo oſtendunt magi, in verborum, numerorum, vocumque iudicio, quod ea ſunt in communibus infixa ſenſibus neque earum rerum quemquam funditus natura voluit expertem. Cicero de Orat. lib. III. 50.

**) Daſs das Schöne nichts anders als das Nützliche (χρησιμον) ſei, iſt eine alte Behauptung, die ſchon Plato (*Hippias major*) verwirft. Dann wären, ſagt Plato, die Augen ſchön, wenn ſie ſehen können. Allein auch böſe Handlungen, dergleichen die meiſten menſchlichen ſind, entſpringen aus einem Vermögen dazu, und dieſes Vermögen Böſes zu thun wäre dann ſchön; das Nützliche und Brauchbare iſt daher nicht ſo ſchlechthin das Schöne. Und wenn man auch noch das Merkmal hinzuſetzte, das zu einem guten Zweck Nützliche (ωφελιμον) ſei das Schöne, ſo würde doch dieſe Erklärung noch nicht befriedigen, denn da würde das Schöne die Urſache von dem Guten ſeyn; da aber Urſache und Wirkung ganz von einander verſchieden ſind, ſo würde das Schöne nicht gut, und das Gute nicht ſchön ſeyn können — Baumgarten (Metaph. §. 452) erklärt den Geſchmack, er ſei die Fertigkeit, die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit ſinnlich zu beurtheilen.

Digitized by Google

Zwecke iſt die formale Vollkommenheit. Da aber die Beurtheilung derſelben durch den Begriff des innern Zwecks allein möglich iſt, ſo giebt ſie ein Erkenntniſs - aber kein Geſchmacksurtheil (U 69.)*).

5. Der Geſchmack hat auch das Weſentliche, daſs ſeine Urtheile nicht auf fremden Urtheilen beruhen, nicht auf Stimmenſammlung und Herumfragen; ſondern auf dem eigenen freien Ausſpruch des durch das Gefühl der Luſt oder Unluſt urtheilenden Subjects. Jeder beurtheilt das Schöne oder Häſsliche nach ſeinem eigenen Geſchmack. Und dennoch urtheilt er nicht durch einen Begriff, ſo daſs der Verſtand durch denſelben die Uebereinſtimmung der Urtheilenden erzwingen könnte. Hieraus folgt, daſs der Geſchmack

α. lauter einzelne Urtheile fällt; weil ſie durch ein Gefühl gefällt werden, und daſs dieſe einzelnen Urtheile dennoch Allgemeingültigkeit fordern, folglich *a priori* ſind; daſs er nur

β. Urtheile fällt, die (jener Allgemeingültigkeit wegen) Nothwendigkeit haben, die aber doch von keinem Begriffe abhängt, folglich nicht bewieſen werden kann, ſo daſs die Einſtimmung Anderer erzwungen werden könnte.

---

*) Batteux (a. a. O.) hat es alſo ſehr ſchlecht getroffen, wenn er ſagt: „die ſchöne Natur, ſo wie ſie durch Künſte dargeſtellt wird, muſs unſerm Verſtande ſchmeicheln, dadurch daſs ſie uns Gegenſtände darſtellt, die an ſich ſelbſt vollkommen ſind und die unſern Begriff erweitern und vollkommen machen; dieſs iſt das Schöne — —“ „Es ſcheint mir unmöglich zu ſeyn, mich hier in eine noch tiefere Unterſuchung über das Weſen des Schönen — einzulaſſen, und zu zeigen, daſs die Schönheit in dem Verhältniſſe der Mittel zu ihrem Endzwecke beſtehe; daſs ein ſchöner Cörper derjenige ſei, deſſen Gliedmaſſen eine ſo richtige Bildung und Stellung haben, als nöthig iſt, um alle Bewegungen, die er machen ſoll, bequem auszurichten, und daſs die Annehmlichkeit dieſer Bewegungen darin beſtehe, wenn ſie eben ſo genau als leicht ausgeführt werden können.“

(M. II, 615. U. 135). Die Auflöſung dieſer logiſchen Eigenthümlichkeiten des Geſchmacksurtheils wird allein hinreichen, die Wirklichkeit eines ſolchen Vermögens in uns zu zeigen und es als ein natürliches Vermögen darzuſtellen. Wir wollen aber erſt dieſe charakteriſtiſchen Eigenſchaften des Geſchmacks durch Beiſpiele erläutern (U. 135. M. II, 616). Man vergleiche aber hiermit den Artikel: Geſchmacksurtheil, 8.

6. Der Geſchmack macht auf Autonomie Anſpruch, er läſst ſich nicht durch fremden Ausſpruch ſein Urtheil vorſchreiben. Ein junger Dichter behauptet daher lieber, daſs das ganze Publicum einen falſchen Geſchmack habe, als daſs er zugeben ſollte, ſein Gedicht ſei nicht ſchön (U. 137). Daſs man die Werke der Alten mit Recht zu Muſtern anpreiſet und claſſiſch nennt, ſcheint zwar anzuzeigen, daſs die Quellen des Geſchmacks *a poſteriori* ſeyn; daſs man folglich den Geſchmack nicht als Naturvermögen ſchon habe, ſondern erſt als künſtliches Vermögen erwerbe, und daſs der Geſchmack alſo keine Autonomie habe. Allein alle Vermögen und Talente, ſelbſt die Vernunft, bedürfen des Einfluſſes exemplariſcher Vorgänger zur Nachfolge, und der Geſchmack iſt gerade dasjenige Vermögen, welches, weil ſein Urtheil nicht durch Begriffe und Vorſchriften beſtimmbar iſt, am meiſten der Beiſpiele deſſen, was ſich im Fortgange der Cultur am längſten im Beifall erhalten hat, bedürftig iſt, um nicht bald wieder ungeſchlacht zu werden und in die Rohigkeit der erſten Verſuche zurück zu fallen (U. 138. f. M. II, 621).

7. Der Geſchmack läſst ſich nicht durch Beweisgründe beſtimmen. Es kann Jemand durch das Urtheil vieler Andern an der Richtigkeit ſeines eigenen Geſchmacks zu zweifeln verleitet werden, aber er ſieht dabei dennoch ein, daſs der Beifall der Menge kein gültiger Beweis in der Beurtheilung des Schönen ſei. Alſo giebt es keinen Erfahrungsgrund dafür, daſs etwas ſchön ſei. Wenn ferner ein Schauſpiel meinem Geſchmack nicht behagen will, ſo mag man mir die älteſten und berühmteſten Critiker des Geſchmacks dafür anführen,

Digitized by Google

daſs es ſchön ſei, es überzeugt mich nicht; zum Beweiſe, daſs in Sachen des Geſchmacks keine Gründe *a priori* gelten, wie in Sachen des Verſtandes oder der Vernunft (U. 141). Es ſcheint, man habe auch deswegen dieſem äſthetiſchen Beurtheilungsvermögen den Namen des Geſchmacks (*guſtus*) gegeben; ein Ausdruck, der bloſs auf ein gewiſſes Sinnenwerkzeug (das Innere des Mundes) und die Unterſcheidung ſowohl als die Wahl genieſsbarer Dinge durch daſſelbe hinweiſet. Denn ein Jeder verſucht den Wohlgeſchmack (*ſapor*) eines Gerichts an ſeiner eigenen Zunge und an ſeinem eigenen Gaumen, und fällt darnach, und nicht nach Anderer Ausſpruch, ſein Urtheil*) (U. 141. M. II, 625). Das Geſchmacksurtheil hat eben daher auch immer ein einzelnes Ding (Individuum, ein Ding in der Anſchauung) zum Subject, es iſt ein einzelnes Urtheil. Beziehe ich eine ganze Art von Dingen auf den Geſchmack, ſo daſs dieſe Beziehung das Prädicat der ganzen Art wird, ſage ich nicht, dieſe Tulpe, ſondern, alle Tulpen ſind ſchön, ſo iſt das ſchon ein logiſches Urtheil und kein Geſchmacksurtheil (U. 142).

Es iſt kein objectives Princip des Geſchmacks möglich. Dieſer Satz will ſagen: es giebt kein ſolches Grundgeſetz des Geſchmacks, als Batteux

---

*) Mit dieſer Ableitung läſst ſich eine andere (A. 188. f.) ſehr wohl vereinigen. Es iſt, ſagt Kant, keine Lage, wo die Wirkſamkeit der Sinnlichkeit und des Verſtandes, in einem Genuſſe vereinigt, ſo lange fortgeſetzt und ſo oft mit Wohlgefallen erneuert werden kann, als die, wenn man ſich bei einer guten Mahlzeit in guter Geſellſchaft befindet. Die erſtere wird aber hier nur als Vehikel der Unterhaltung der letztern angeſehen. Der äſthetiſche Geſchmack des Wirths zeigt ſich nun in der Geſchicklichkeit allgemeingültig zu wählen, welches er aber durch ſeinen eigenen Sinn nicht bewerkſtelligen kann, weil Andere ſich andere Speiſen oder Getränke, Jeder nach ſeinem Privatſinn, auswählen werden. Er ſieht alſo bei ſeiner Veranſtaltung auf Mannichfaltigkeit, damit für Jedes Sinn etwas angetroffen werde, welches eine comparative Allgemeingültigkeit giebt. So hat das Organgefühl durch einen beſondern Sinn den Namen für ein ideales Gefühl, nehmlich einer ſinnlich-allgemeingültigen Wahl überhaupt hergeben können.

(Einl. in die ſchönen Wiſſenſch. I Th. 2. Abſchn.) und Andere geſucht haben, keine ſolche allgemeine und nothwendige Geſchmacksregel, nach welcher Jedermann ſogleich prüfen und entſcheiden kann, ob etwas ſchön oder häſslich ſei. Folgendes iſt der Beweis für dieſe Behauptung. Ein ſolches Principium oder Grundgeſetz iſt unmöglich. Denn ich muſs unmittelbar an der Vorſtellung des Gegenſtandes, wenn ich ihn für ſchön oder häſslich erklären ſoll, Luſt oder Unluſt empfinden; dieſe Luſt oder Unluſt kann mir aber durch keine Beweisgründe angeſchwatzt werden (U. 143. M. II, 627). In dem Art. Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems 2. a. E. iſt gezeigt worden, daſs die Beurtheilung eines Gegenſtandes durch Geſchmack ein Urtheil giebt über die Einſtimmung oder den Widerſtreit der Freiheit im Spiele der Einbildungskraft und der Geſetzmäſsigkeit des Verſtandes. Alſo iſt der Geſchmack nichts anders, als das Vermögen, einen Gegenſtand vermittelſt der Aufmerkſamkeit auf dieſe Einſtimmung oder dieſen Widerſtreit bei der Auffaſſung des Objects, welche Aufmerkſamkeit (Reflexion) immer ein Gefühl zur Folge hat, durch die Ausſage dieſer Einſtimmung oder dieſes Widerſtreits (d. i. durch die Prädicate ſchön oder häſslich) zu beſtimmen.

Der Geſchmack iſt ein Vermögen der geſellſchaftlichen Beurtheilung äuſserer Gegenſtände in der Einbildungskraft. Denn die Darſtellung ſeiner eigenen Perſon oder ſeiner Kunſt mit Geſchmack ſetzt einen geſellſchaftlichen Zuſtand (ſich mitzutheilen) voraus. Hier, in der Darſtellung und Wahrnehmung des Schönen in der Geſellſchaft, fühlt nun das Gemüth ſeine Freiheit, im Spiel der Einbildungen (alſo in der Sinnlichkeit), denn die Geſelligkeit (Socialität) mit andern Menſchen ſetzt Freiheit voraus, und das Gefühl dieſer Freiheit iſt Luſt. Aber die Allgemeingültigkeit dieſer Luſt für Jedermann, durch welche die Wahl mit Geſchmack (die des Schönen) ſich von der Wahl durch bloſse Sinnesempfindung (der des bloſs ſubjectiv Gefallenden, des Materialen der Vorſtellung des Gegen-

Digitized by Google

ſtandes oder Angenehmen) unterſcheidet, führt den Begriff eines Geſetzes bei ſich; denn nur nach einem Geſetze (einer nothwendigen, folglich allgemeingültigen Regel) kann die Gültigkeit des Wohlgefallens für den Beurtheilenden allgemein ſeyn. Das Vermögen der Vorſtellung des Allgemeinen iſt der Verſtand. Alſo iſt das Geſchmacksurtheil ſowohl ein äſthetiſches als ein Verſtandesurtheil, aber in beider Vereinigung, mithin kein reines Verſtandesurtheil und auch kein reines äſthetiſches Urtheil. Hieraus ſieht man nun deutlich ein, was das heiſst, der Geſchmack beurtheilt den Gegenſtand in Beziehung auf die freie Geſetzmäſsigkeit der Einbildungskraft (4). Der Geſchmack ſpricht alſo eigentlich ab über die Vereinbarkeit des durch die Sinne gegebenen Mannichfaltigen zu einer Anſchauung durch die freie (productive) Einbildungskraft und Verſtand, da nun die Anſchauung bloſs die Form, aber nicht die Empfindung des Mannichfaltigen betrifft, ſo geht das Wohlgefallen oder Miſsfallen im Geſchmacksurtheil auch nur auf die Form. Der Reflexionsgeſchmack beurtheilt bloſs die Form, der Sinnengeſchmack bloſs die Empfindung äſthetiſch. Man kann alſo den Geſchmack ſo erklären: Geſchmack iſt das Vermögen der äſthetiſchen Urtheilskraft, allgmeingültig zu wählen (A. 186. f.). Die Critik des Geſchmacks iſt folglich nur, wenn ſie das allgemeingültige Wohlgefallen oder Miſsfallen an der Form der Gegenſtände in Beiſpielen zeigt, die Kunſt, oder, wenn ſie die Möglichkeit einer Beurtheilung der Schönheit und Häſslichkeit des Gegenſtandes von der Natur der Erkenntniſsvermögen ableitet, die Wiſſenſchaft, die Einhelligkeit oder Miſshelligkeit des Verſtandes und der Einbildungskraft bei einer gegebenen Vorſtellung unter Regeln zu bringen. Dies ſind aber nicht Regeln, nach welchen wir das Schöne beurtheilen können, ſondern nur Regeln des Verhaltens bei der Beurtheilung des Schönen, um uns vor der Verwechſelung des Schönen mit dem Angenehmen, Nützlichen, Vollkommenen oder Sittlichguten zu hüten. Dieſe Wiſſenſchaft, eigentlich Unterſuchung eines Vermögens in uns (des Geſchmacks), aber nicht Sy-

ſtem von Erkenntniſſen, hat Kant in der Critik der äſthetiſchen Urtheilskraft geliefert. Sie entwickelt und rechtfertigt das ſubjective, oder in dem urtheilenden Subject liegende, Princip des Geſchmacks, als ein Princip *a priori* der Urtheilskraft (9). Die Critik des Geſchmacks als Kunſt ſucht bloſs die phyſiologiſchen (hier pſychologiſchen, mithin) Regeln in der Erfahrung, nach denen der Geſchmack wirklich verfährt, (ohne daſs in dieſer Kunſt von der Möglichkeit dieſer Regeln die Rede iſt), auf die Beurtheilung der Gegenſtände des Geſchmacks anzuwenden, und critiſirt die Producte der ſchönen Kunſt, ſo wie der Geſchmack das Vermögen ſelbſt iſt, ſie zu beurtheilen (U. 144. M. II, 628).

9. Das Princip des Geſchmacks iſt das ſubjective Princip der Urtheilskraft überhaupt. Dieſer Satz will ſagen: der Grund, nach welchem der Geſchmack in der Beurtheilung des Schönen verfährt, iſt eben derſelbe in dem Subject ſelbſt liegende Grund, nach welchem daſſelbe überhaupt urtheilt. Den Beweis für dieſe Behauptung findet man in dem Artikel: Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems, a. Antwort auf die Frage, wie geht es zu, wenn wir etwas ſchön finden?

10. Vom Verhältniſſe des Geſchmacks zum Genie ſ. Genie. Von der Verbindung des Geſchmacks mit Genie in Producten der ſchönen Kunſt, ſ. Kunſt.

11. Man kann das Princip des Geſchmacks entweder darin ſetzen,

a. daſs dieſer jederzeit nach empiriſchen Beſtimmungsgründen, die durch die Sinne *a poſteriori* gegeben ſind, urtheile; oder

b. man kann einräumen, daſs er aus Gründen *a priori* urtheile. Das

a. erſtere wäre der Empirismus der Critik des Geſchmacks. Bei dieſem wäre der Gegenſtand

Digitized by Google

des Wohlgefallens (das Schöne) nicht vom Angenehmen unterſchieden, ſ. Angenehm, gegen 2 und 3 und Geſchmacksurtheil, 1, b. Das

b. zweite wäre der Rationalismus der Critik des Geſchmacks. Bei dieſem können wieder die Beſtimmungsgründe entweder

α. in beſtimmte Gründe gefaſst werden, d. i. das Schöne läſst ſich auf Begriffe bringen und in Regeln angeben. In dieſem Falle wäre der Gegenſtand des Wohlgefallens nicht vom Guten (es ſei nun das Nützliche, Vollkommene, oder Sittlichgute) unterſchieden, ſ. Gut, gegen 2. und Geſchmacksurtheil 1, a und 17, γ. Oder der Geſchmack urtheilt nach Beſtimmungsgründen *a priori*, die

β. nicht in beſtimmte Gründe gefaſst werden können; und dies iſt allein richtig, ſ. auch Geſchmacksurtheil 17, γ

(U. 246. M. II, 761).

Der Rationalismus des Princips des Geſchmacks iſt überdem entweder

A. der des Realismus der Zweckmäſsigkeit; oder

B. der des Idealismus der Zweckmäſsigkeit.

Weil nun ein Geſchmacksurtheil kein Erkenntniſsurtheil, und Schönheit keine Beſchaffenheit des Gegenſtandes, für ſich betrachtet, iſt; ſo kann der Rationalismus des Princips des Geſchmacks niemals darin geſetzt werden, daſs die Zweckmäſsigkeit in dieſem Urtheile als objectiv gedacht werde, d. i. daſs das Urtheil theoretiſch (zum Erkennen), mithin auch logiſch (wenn gleich nur in einer verworrenen Beurtheilung) auf die Vollkommenheit des Gegenſtandes, ſondern nur äſthetiſch (vermittelſt eines Gefühls) auf die Uebereins-

ſtimmung ſeiner Vorſtellungen der Einbildungskraft mit den weſentlichen Principien der Urtheilskraft überhaupt, im Subjecte gehe. Folglich kann, ſelbſt nach dem Princip des Rationalismus, der Unterſchied zwiſchen dem Realismus und Idealismus des Geſchmacksurtheils nur darin geſetzt werden, daſs im erſtern Fall (die Behauptung des Realismus) jene ſubjective Zweckmäſsigkeit als wirklicher, abſichtlicher Zweck der Natur (oder der Kunſt) mit unſerer Urtheilskraft übereinſtimme, im zweiten Fall (die Behauptung des Idealismus) dieſe Zweckmäſsigkeit nur als eine, ohne Zweck, von ſelbſt ſich hervorthuende Uebereinſtimmung zu dem Bedürfniſſe der Urtheilskraft, in Anſehung der Natur und ihrer nach beſondern Geſetzen erzeugten Formen, angenommen werde (U. 246. M. II, 762).

Dem Realismus der äſthetiſchen Zweckmäſsigkeit der Natur reden die ſchönen Bildungen im Reiche der organiſirten Natur gar ſehr das Wort. Die Blumen, Blüthen, ja die Geſtalten ganzer Gewächſe; die für ihren eigenen Gebrauch unnöthige, aber für unſern Geſchmack gleichſam ausgewählte Zierlichkeit der thieriſchen Bildungen von allerlei Gattungen; vornehmlich die unſern Augen ſo wohlgefällige und reizende Mannichfaltigkeit und harmoniſche Zuſammenſetzung der Farben (am Phaſan, an Schaalthieren, Inſecten, bis zu den gemeinſten Blumen), ſcheinen dafür zu ſprechen, daſs die Natur wirklich den Zweck gehabt habe, ſie unſerer äſthetiſchen Urtheilskraft gemäſs einzurichten. Man wird noch mehr hierin beſtärkt, wenn man bedenkt, daſs die Farben bloſs die Oberfläche zieren, und auch an dieſer nicht einmal etwas zu der Figur der Geſchöpfe, welche doch noch zu den innern Zwecken derſelben erforderlich ſeyn könnte, beitragen (U. 247. f. M. II, 763). Dagegen widerſetzt ſich dieſer Annahme das Geſetz der Homogeneität, d. i. die Vernunftmaxime, die Principien nicht zu vervielfältigen (ſ. Affinität, A, 2, 1.), und daſs die Natur in ihren freien Bildungen (ſolchen, wodurch aus einem Flüſſigen in Ruhe, durch Verflüchtigung oder Abſonderung eines Theils deſſelben, das Uebrige bei dem Feſtwerden eine beſtimmte Figur oder Textur

Digitized by Google

annimmt, ſ. Configurationen 4.) überall ſo viel mechaniſchen Hang zu Erzeugungen von Formen zeigt, die für den äſthetiſchen Gebrauch unſerer Urtheilskraft gleichſam gemacht zu ſeyn ſcheinen. Und dennoch hat man nicht den geringſten Grund zu vermuthen, daſs die Natur dazu etwas mehr als ihren Mechanismus, bloſs als Natur, bedürfe (M. II, 764. U. 248), ſ. Anſchieſſen u. Configurationen.

Wir ſelbſt legen im äſthetiſchen Urtheile jederzeit das Princip der Idealität der Zweckmäſsigkeit im Schönen der Natur zum Grunde; ſo daſs ſchon dieſes uns nicht erlaubt, den Realismus eines Zwecks der Natur für unſere Vorſtellungskraft zum Erklärungsgrunde des Schönen zu gebrauchen. Denn wir ſuchen das Richtmaaſs der Schönheit in der Beurtheilung derſelben jederzeit *a priori* in uns ſelbſt, und unſere Urtheilskraft iſt in Anſehung des Urtheils, ob etwas ſchön ſei oder nicht, ſelbſt geſetzgebend (autonomiſch). Dies kann bei der Annehmung des Realismus der Zweckmäſsigkeit der Natur nicht ſtatt finden, weil wir da von der Natur lernen müſsten, was wir ſchön zu finden hätten, und das Geſchmacksurtheil alsdann empiriſchen Principien unterworfen ſeyn würde. Alsdann wäre nehmlich etwas ſchön, noch ehe wir es dafür erklärten, es würde nicht erſt ſchön durch unſern Geſchmack, ſondern wäre es auch unabhängig von demſelben, weil es dazu eingerichtet wäre, ſchön zu ſeyn. Zur Schönheit gehört allerdings, daſs die Natur die Eigenſchaft habe, daſs ſie für uns Gelegenheit enthalte, die innere Zweckmäſsigkeit in dem Verhältniſſe unſerer Gemüthskräfte in Beurtheilung gewiſſer Producte wahrzunehmen. Allein ſie kann nicht Naturzweck ſeyn, und ſie kann nicht als ſolcher von uns beurtheilt werden, d. i. als eine Eigenſchaft, die aus einem überſinnlichen Grunde für nothwendig und allgemein erklärt werden ſoll. Denn alsdann würde das Urtheil, das dadurch beſtimmt würde, abhängig ſeyn, und durch etwas auſser ihm beſtimmt werden. Allein ein Geſchmacksurtheil muſs frei ſeyn, und Autonomie zum Grunde haben, d. i. es

muſs von jedem äuſsern Grunde unabhängig ſeyn, und ſeinen Grund bloſs in ſich ſelbſt haben (U. 252. f. M. II, 769.).

In der ſchönen Kunſt iſt dieſes Princip noch deutlicher dadurch zu erkennen, daſs ſie durch äſthetiſche Ideen ihre Regel bekommt (M. II, 770). Die Idealität der Gegenſtände der Sinne (daſs ſie Erſcheinungen und keine Dinge an ſich ſind) iſt die einzige Art, die Möglichkeit der Beſtimmung ihrer Formen *a priori* (der Anwendung der Geometrie auf dieſelben) zu erklären. Eben ſo iſt auch der Idealismus der Zweckmäſsigkeit in Beurtheilung des Schönen der Natur und Kunſt (daſs nehmlich dieſe Zweckmäſsigkeit im Verhältniſſe unſrer Gemüthskräfte und nicht in einer zum Wohlgefallen vorherbeſtimmten Geſtalt des Dinges liege), die einzige Vorausſetzung, unter der allein die Critik die Möglichkeit eines Geſchmacksurtheils erklären kann. Denn dieſes Urtheil fordert Gültigkeit für Jedermann, ohne doch die Zweckmäſsigkeit, die am Gegenſtande vorgeſtellt wird, auf Begriffe zu gründen (U. 254. M. II, 771).

12. Von der Methodenlehre des Geſchmacks. Die Eintheilung der Critik in Elementarlehre und Methodenlehre läſst ſich auf die Geſchmackscritik nicht anwenden. Denn die Methodenlehre iſt die vor der Wiſſenſchaft vorhergehende Anweiſung, was zu thun ſei, um die Wiſſenſchaft in einem Subject zu Stande zu bringen. Es giebt aber keine Wiſſenſchaft des Schönen, und kann keine geben, weil das Urtheil des Geſchmacks nicht durch Grundſätze beſtimmbar iſt. Denn das Wiſſenſchaftliche in jeder ſchönen Kunſt, welches auf Wahrheit in der Darſtellung ihres Gegenſtandes geht, iſt die unumgängliche Bedingung (*conditio ſine qua non*) der ſchönen Kunſt, aber dieſe nicht ſelber. Es giebt alſo für die ſchöne Kunſt eine Manier (eine ſolche Zuſammenſtellung des Mannichfaltigen in der Darſtellung, die kein anderes Richtmaaſs hat, als das Gefühl der Einheit in dieſer Darſtellung), aber nicht

eine Methode oder Lehrart. Der Meiſter muſs es vormachen, und dabei muſs dennoch auf ein gewiſſes Ideal Rückſicht genommen werden. Nur durch die Aufweckung der Einbildungskraft des Schülers zur Angemeſſenheit mit einem gegebenen Begriff, durch die angemerkte Unzulänglichkeit des Ausdrucks für die Idee, welche der Begriff ſelbſt nicht erreicht, weil ſie äſthetiſch iſt, und durch ſcharfe Critik kann verhütet werden, daſs die Beiſpiele, die ihm vorgelegt werden, nicht ſofort für Urbilder, und etwa keiner noch höhern Norm und eigener Beurtheilung unterworfene Muſter der Nachahmung gehalten werden. Sonſt würde das Genie, mit ihm aber auch die Freiheit der Einbildungskraft ſelbſt in ihrer Geſetzmäſsigkeit erſtickt werden, ohne welche doch keine ſchöne Kunſt, ſelbſt nicht einmal ein richtiger, ſie beurtheilender, eigener Geſchmack möglich iſt (U. 261. M. II, 779). Der Geſchmack iſt im Grunde ein Beurtheilungsvermögen der Verſinnlichung ſittlicher Ideen (vermittelſt einer gewiſſen Analogie der Reflexion über ſinnliche und ſittliche Ideen). Hiervon und von der hierauf zu gründenden gröſsern Empfänglichkeit für das Gefühl aus ſittlichen Ideen (welches das moraliſche Gefühl heiſst, ſ. Achtung) leitet ſich diejenige Luſt her, welche der Geſchmack, als für die Menſchheit überhaupt, nicht bloſs als für eines Jeden Privatgefühl gültig erklärt. Und ſo leuchtet ein, daſs die wahre Vorübung (Propädeutik) zur Gründung des Geſchmacks die Entwickelung ſittlicher Ideen und die Cultur des moraliſchen Gefühls ſei. Dann nur, wenn die Sinnlichkeit mit dem moraliſchen Gefühl in Einſtimmung gebracht wird, kann der ächte Geſchmack eine beſtimmte und unveränderliche Form annehmen (U. 263. M. II, 782).

13. Anthropologiſche Bemerkungen über den Geſchmack (oder ſolche, welchen Erfahrungen über den Menſchen zum Grunde liegen).

a. Empiriſch intereſſirt das Schöne nur in der Geſellſchaft. Räumt man nun den Trieb zur Geſellig-

keit (als Hang und Tauglichkeit zur Geſellſchaft) zur Erforderniſs des Menſchen, als für die Geſellſchaft beſtimmten Geſchöpfs, alſo als zur Humanität gehörige Eigenſchaft ein, ſo kann es nicht fehlen, daſs man nicht auch den Geſchmack, als ein Beurtheilungsvermögen alles deſſen, wodurch man ſogar ſein Gefühl jedem Andern mittheilen kann, mithin als Beförderungsmittel deſſen, was eines Jeden natürliche Neigung verlangt, anſehen ſollte (U. 162. f. M. II, 651). Alle Darſtellung ſeiner eigenen Perſon oder ſeiner Kunſt mit Geſchmack ſetzt nehmlich einen geſellſchaftlichen Zuſtand (ſich mitzutheilen) voraus, der nicht immer geſellig (theilnehmend an der Luſt Anderer), ſondern im Anfange gemeiniglich barbariſch, ungeſellig und bloſs wetteifernd iſt. In völliger Einſamkeit z. E. wird Niemand ſich und ſein Haus ſchmücken oder ausputzen; er wird es auch nicht um der Seinigen (Weib und Kinder) willen, ſondern nur gegen Fremde thun, um ſich vortheilhaft zu zeigen (A. 186). Das dem Schönen durch Neigung zur Geſellſchaft indirect angehängte, mithin empiriſche Intereſſe iſt bloſs anthropologiſch, und gehört nicht zur Critik des Geſchmacks; denn es beruhet auf dem Triebe zur Geſelligkeit, und iſt alſo nicht *a priori*. In der Critik des Geſchmacks wird nur unterſucht, was auf das Geſchmacksurtheil *a priori* Beziehung haben kann (U. 164).

14. b. Der Geſchmack enthält eine Tendenz (kann hinwirken) zur äuſsern Beförderung der Moralität*). Der Geſchmack geht auf Mittheilung ſeines Gefühls der Luſt und Unluſt an Andere, und enthält eine Empfänglichkeit, durch dieſe Mittheilung ſelbſt mit Luſt afficirt zu werden, ein Wohlgefallen daran gemeinſchaftlich mit Andern (geſellſchaftlich, *com-*

*) Schon Plato (*de Legib. II.* u. *de Republ. III*) legt der Bildung des Geſchmacks groſsen Einfluſs auf den ſittlichen Charakter bei.

Digitized by Google

placentia) zu empfinden. Nun iſt das Wohlgefallen, was nicht bloſs als ein für das empfindende Subject, ſondern auch für jeden Andern, gültiges, d. i. als allgemeingültiges Wohlgefallen betrachtet werden kann, ein Wohlgefallen an der Uebereinſtimmung der Luſt des Subjects mit dem Gefühl jedes Andern nach einem allgemeinen Geſetze. Denn ein allgemeingültiges Wohlgefallen muſs Nothwendigkeit (dieſes Wohlgefallens), mithin ein Princip deſſelben *a priori* enthalten, um als ſolches gedacht werden zu können. Ein ſolches Princip *a priori* iſt aber eine nothwendige Regel, d. i. ein allgemeines Geſetz, welches aus der allgemeinen Geſetzgebung des Fühlenden, mithin aus der Vernunft, als dem Vermögen einer ſolchen Geſetzgebung entſpringen muſs. Nun iſt aber die Allgemeingültigkeit einer Handlungsregel dasjenige, was ſie zur Pflicht macht, oder das Princip der Pflicht. Folglich ſteht die Wahl nach dem Wohlgefallen an der Uebereinſtimmung der Luſt des Subjects mit dem Gefühl jedes Andern der Form nach unter dem Princip der Pflicht, d. i. wir beſtimmen etwas als ſchön nach eben demſelben Princip, nach welchem wir etwas als moraliſch gut beſtimmen; oder das Wohlgefallen aus Geſchmack iſt die Luſt an der allgemeingültigen und nothwendigen Uebereinſtimmung unſerer Luſt mit der Luſt jedes Andern, und die Handlung aus Pflicht iſt die Handlung, wenn ſie wegen der allgemeingültigen und nothwendigen Uebereinſtimmung derſelben mit dem Willen jedes Anderen geſchieht. Wer alſo Handlungen thun will, die allgemein gefallen ſollen, der wirkt auf Schönheit der Handlung hin. Nun ſind aber dies Handlungen, welche äuſserlich die Form ſolcher Handlungen haben, die allgemein gewollt werden, obwohl ſie nicht wegen der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit der Handlungsregel, d. i. aus Pflicht, ſondern wegen der Uebereinſtimmung des Wohlgefallens Anderer mit dem unſrigen an derſelben geſchehen. Alſo hat der ideale Geſchmack eine Tendenz zur Moralität oder wirkt zur äuſsern Beförderung derſelben hin. Den Menſchen für ſeine geſellſchaftliche Lage geſittet machen, will zwar nicht ganz ſo viel ſagen, als ihn ſittlich-gut (mora-

liſch) bilden, aber das erſtere bereitet doch, durch das Beſtreben, in dieſer Lage Andern wohlzugefallen (beliebt oder bewundert zu werden), zu dem letztern vor. — Der Geſchmack entdeckt alſo einen Uebergang unſeres Beurtheilungsvermögens von dem Sinnengenuſs zum Sittengefühl. Hierdurch wird man nicht nur geleitet, den Geſchmack zweckmäſsig zu beſchäftigen, ſondern wir finden nun auch an ihm ein Mittelglied in der Kette der menſchlichen Vermögen *a priori*, von denen alle Geſetzgebung abhängen muſs (U. 164). — Auf dieſe Weiſe könnte man den Geſchmack die Moralität in der äuſsern Erſcheinung nennen; obzwar dieſer Ausdruck, nach dem Buchſtaben genommen, einen Widerſpruch enthält. Denn Geſittet ſeyn enthält doch den Anſchein oder Anſtand vom Sittlichguten und ſelbſt einen Grad davon, nehmlich auch in dem Schein deſſelben einen Werth zu ſetzen (A. 191). — Da aber der Geſchmack der Neigung fröhnt, obgleich ſie noch ſo verfeinert ſeyn mag, ſo läſst ſich das empiriſche Intereſſe an Gegenſtänden des Geſchmacks und am Geſchmack ſelbſt mit allen Neigungen und Leidenſchaften, die in der Geſellſchaft ihre gröſste Mannichfaltigkeit und höchſte Stufe erreichen, gern zuſammenſchmelzen; und das Intereſſe am Schönen kann, wenn es auf Neigung gegründet iſt, einen nur ſehr zweideutigen Uebergang vom Angenehmen zum Guten abgeben (U. 164. f. M. II, 653).

Es geſchah in gutmüthiger Abſicht, daſs man das Intereſſe am Schönen überhaupt für ein Zeichen eines moraliſch guten Characters hielt. Aber Andere haben nicht ohne Grund dieſer Behauptung widerſprochen und ſich auf die Erfahrung berufen, daſs Virtuoſen des Geſchmacks nicht allein öfters, ſondern wohl gar gewöhnlich, eitel, eigenſinnig, und verderblichen Leidenſchaften ergeben, vielleicht noch weniger als Andere auf den Vorzug der Anhänglichkeit an ſittlichen Grundſätzen Anſpruch machen könnten. Und ſo ſcheint es, daſs das Gefühl für das Schöne nicht allein (wie es auch wirklich iſt) vom moraliſchen Gefühl ſpecifiſch verſchie-

den, ſondern auch das Intereſſe, welches man damit verbinden kann, mit dem moraliſchen ſchwer, keinesweges aber durch innere Verwandtſchaft (Affinität), vereinbar ſei (U. 166. M. II, 654).

Das Intereſſe am Schönen der Kunſt giebt allerdings keinen Beweis einer dem Moraliſch-guten anhänglichen Denkungsart ab. Dagegen aber behauptet Kant, daſs ein unmittelbares Intereſſe an der Schönheit der Natur zu nehmen (nicht bloſs Geſchmack haben, um ſie zu beurtheilen) jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele ſei; und daſs, wenn dieſes Intereſſe habituell iſt, es wenigſtens eine dem moraliſchen Gefühl günſtige Gemüthsſtimmung anzeige, wenn ſich dieſes Intereſſe mit der Beſchauung der Natur gern verbindet. Das Intereſſe hingegen an Reizen der Natur iſt empiriſch und beweiſet nichts (U. 166. M. II, 655).

Der, welcher eine ſchöne Form in der Natur betrachtet, und ſie nicht gern vermiſſen möchte, ob ihm gleich dadurch einiger Schaden geſchähe, nimmt ein unmittelbares und zwar intellectuelles (nicht auf Sinnengenuſs gegründetes) Intereſſe an der Schönheit der Natur, d. i. nicht allein ihr Product der Form nach, ſondern auch das Daſeyn dieſer Form gefällt ihm (M. II, 656. U. 166. f.). Entdeckt er aber etwa, daſs jene vermeintliche Schönheit der Natur ein Kunſt-product ſei, ſo verſchwindet das unmittelbare Intereſſe daran, oder geht in ein Eitelkeits intereſſe über, d. h. das Geſchmacksurtheil bleibt entweder ohne alles Intereſſe, oder es iſt nur mit einem mittelbaren, nehmlich auf die Geſellſchaft bezogenen Intereſſe verbunden; welches letztere keine ſichere Anzeige auf moraliſch-gute Denkungsart giebt (U. 167. M. II, 657).

Dieſer Vorzug der Naturſchönheit vor der Kunſtſchönheit ſtimmt mit der moraliſch-guten Denkungsart aller Menſchen überin. Wenn ein Mann, der Geſchmack genug hat, um über Producte der ſchönen Kunſt mit der gröſsten Richtigkeit und Feinheit zu urtheilen, das Zim-

mer gern verläſst, in welchem Kunſtſchönheiten anzutreffen ſind, welche die Eitelkeit und allenfalls die geſellſchaftlichen Freuden unterhalten, und ſich zum Schönen der Natur wendet, um hier gleichſam Wolluſt für ſeinen Geiſt in einem Gedankengange zu finden, den er ſich nie völlig entwickeln kann; ſo werden wir ſelbſt dieſe ſeine Wahl mit Hochachtung betrachten, und in ihm eine ſchöne Seele vorausſetzen, auf die kein Kunſtkenner und Liebhaber, um des Intereſſe willen, das er an ſeinen Gegenſtänden nimmt, Anſpruch machen kann. — Worin liegt nun der Unterſchied der ſo verſchiedenen Schätzung beiderlei Gegenſtände, die im Urtheile des bloſsen Geſchmacks einander kaum den Vorzug ſtreitig machen würden (U. 168. M. II, 658)?

Wir haben ein Vermögen der bloſs äſthetiſchen Urtheilskraft, an bloſsen Formen der Anſchauung ein Wohlgefallen zu finden, und ſolches *a priori* Jedermann zur Regel zu machen; und ein Vermögen einer intellectuellen Urtheilskraft, für bloſse Formen praktiſcher Maximen ein Wohlgefallen *a priori* zu beſtimmen. Das Urtheil aus der erſten Quelle bringt kein Intereſſe hervor, aber wohl das aus der letztern. Die Luſt oder Unluſt im erſtern Urtheile heiſst die des Geſchmacks, die zweite die des moraliſchen Gefühls (U. 168. f. M. II, 659).

Da der Vernunft nun daran gelegen iſt, daſs ihre Begriffe (Ideen) nicht bloſse leere Gedankendinge ſind, ſondern einen Gegenſtand (objective Realität) haben, ſo muſs ſie auch an jeder Aeuſserung der Natur von einer geſetzmäſsigen Uebereinſtimmung ihrer Producte zu unſerm unintereſſirten Wohlgefallen ein Intereſſe nehmen. Dieſes Intereſſe aber iſt der Verwandtſchaft nach (in Anſehung der Uebereinſtimmung einer Handlung mit dem ſittlichen Gefühl) moraliſch, folglich vermuthet man mit Recht bei dem Liebhaber der Schönheit der Natur wenigſtens Anlage zu moraliſch-guten Geſinnungen (M. II, 660. U. 169). Dieſe Deutung iſt nicht gekünſtelt. Denn erſtlich iſt die-

Digitized by Google

ſes unmittelbare Intereſſe am Schönen der Natur wirklich nicht gemein, ſondern nur denen eigen, deren Denkungsart entweder zum Guten ſchon ausgebildet, oder dieſer Ausbildung vorzüglich empfänglich iſt. Aber zweitens führt die Analogie zwiſchen dem reinen Geſchmacksurtheile und dem moraliſchen Urtheile, auch ohne deutliches, ſubtiles und vorſetzliches Nachdenken, auf ein gleichmäſsiges unmittelbares Intereſſe an dem Gegenſtande des erſtern, ſo wie an dem des letztern. Denn das Geſchmacksurtheil läſst, ohne von irgend einem Intereſſe abzuhängen, ein Wohlgefallen fühlen, und ſtellt es zugleich *a priori* als der Menſchheit überhaupt anſtändig vor. Das moraliſche Urtheil thut eben daſſelbe aus Begriffen. Das Intereſſe an dem Gegenſtande des Geſchmacksurtheils iſt aber ein freies, das an dem Gegenſtande des moraliſchen Urtheils ein auf allgemeingültige (objective) Geſetze gegründetes Intereſſe. Dazu kömmt nun noch die Bewunderung der Natur über den Zweck, den ſie in ihren Producten zeigt und den wir nirgends anders als in unſerer moraliſchen Beſtimmung ſuchen können, ſ. Endzweck (M. II, 661. U. 170. f.).

Daſs das Wohlgefallen an der ſchönen Kunſt im reinen Geſchmacksurtheile nicht eben ſo mit einem unmittelbaren Intereſſe verbunden iſt, als das an der ſchönen Natur, iſt auch leicht zu erklären. Denn die ſchöne Kunſt iſt entweder eine ſolche Nachahmung der ſchönen Natur, die bis zur Täuſchung geht, und alsdann thut ſie eben die Wirkung als die (dafür gehaltene) Naturſchönheit, oder ſie iſt eine abſichtlich auf unſer Wohlgefallen ſichtbarlich gerichtete Kunſt, alsdann aber würde das Wohlgefallen an dieſem Producte zwar unmittelbar durch Geſchmack ſtatt finden, aber kein anderes als ein mittelbares Intereſſe an der zum Grunde liegenden Urſache, nehmlich einer Kunſt, welche nur durch ihren Zweck, niemals an ſich ſelbſt, intereſſiren kann (U. 171. M. II, 662).

Die Reize der Natur gehören entweder zu den Modificationen des Lichts (Farben) oder des Schal-

les (Tönen); denn nur dieſe Empfindungen verſtatten Reflexion über die Form dieſer Modificationen der Sinne. Aber dieſes Intereſſe, welches wir hier an Schönheit nehmen, bedarf durchaus, daſs es Schönheit der Natur ſei, und es verſchwindet ganz, ſobald man bemerkt, man ſei getäuſcht, und es ſei nur Kunſt; ſogar daſs auch der Geſchmack alsdann nichts Schönes, oder das Geſicht etwas Reizendes mehr daran finden kann (U. 171. ff. M. II, 663).

15. Geſittet, wohlanſtändig, manierlich, geſchliffen (mit Abſtoſsung der Rauhigkeit) zu ſeyn, iſt doch nur die negative Bedingung (*conditio ſine qua non*) des Geſchmacks. Die Vorſtellung dieſer Eigenſchaften in der Einbildungskraft kann eine äuſserlich anſchauliche Vorſtellungsart eines Gegenſtandes oder ſeiner eigenen Perſon mit Geſchmack ſeyn, aber nur für zwei Sinne, für das Gehör und Geſicht. Muſik und bildende Kunſt (Malerei, Bildhauer - Bau - und Gartenkunſt) machen Anſprüche auf Geſchmack, als Empfänglichkeit eines Gefühls der Luſt für die bloſsen Formen äuſserer Anſchauung, erſtere in Anſehung des Gehörs, die anderen in Anſehung des Geſichts. Dagegen enthält die diſcurſive Vorſtellungsart, durch laute Sprache oder durch Schrift, zwei Künſte, darin der Geſchmack ſich zeigen kann: die Beredſamkeit und Dichtkunſt (A. 192).

Die übrigen anthropologiſchen Bemerkungen über den Geſchmack ſ. unter den Wörtern: Modegeſchmack und Kunſtgeſchmack.

Kant. Critik der Urtheilskr. Vor. S. IX. — Einleit. VII. S. XLV. — I. Th. §. 1. S. 3*) — §. 2. S. 7*) — §. 3. S. 10. — §. 5. S. 15. f. — §. 7. S. 20. — §. 22. S. 68 f. — §. 30. S. 131. — §. 31. S. 135. — §. 32. S. 137. — §. 33. S. 141. f. — §. 34. S. 143. f. — §. 40. S. 156. ff. — §. 41. S. 162. ff. — § 42. S. 166. ff. — §. 58. S. 246. ff. — §. 60. S. 261. ff.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. I. S. III.

Digitized by Google

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Tugendl. I. Buch. I. Hptſt. II. Artik. §. 7. Caſ. Frag. S. 79.

Deſſ. Anthropol. §. 57. S. 184. ff. — §. 59. S. 191. — §. 60. S. 192.

Geſchmacksregel,

Princip des Geſchmacks, *regle du goût.* Die objective (allgemeingültige) Regel, welche durch Begriffe beſtimmt, was ſchön ſei. Eine ſolche Geſchmacksregel kann es nicht geben; denn alles Urtheil durch Geſchmack iſt äſthetiſch, d. i. ſein Beſtimmungsgrund iſt das Gefühl des urtheilenden Subjects, und kein Begriff eines Objects. Wenn daher Hume (Unterſuchung über die Geſchmacksregel) ſagt: es iſt ſehr natürlich, die Geſchmacksregel zu ſuchen, ich ſage eine Regel, vermittelſt welcher wir die verſchiedenen Meinungen der Menſchen (in Sachen des Geſchmacks) vereinigen, oder wenigſtens darüber entſcheiden, und wiſſen können, wer Recht oder Unrecht hat; ſo iſt das eine fruchtloſe Bemühung, weil, was geſucht wird, unmöglich und an ſich ſelbſt widerſprechend iſt (U. 53); ſ. Geſchmack und Geſchmacksurtheil.

Geſchmacksurtheil,

Urtheil des Geſchmacks, äſthetiſches Urtheil über das Schöne, reines äſthetiſches Urtheil, äſthetiſches Reflexionsurtheil, äſthetiſches reflectirendes Urtheil, formales äſthetiſches Urtheil. Dieſes Wort drückt ein äſthetiſches (Gefühls-) Urtheil aus, welches zugleich allgemeingültig iſt, ſ. Geſchmack, 3. Hier ſoll

I.

Eine Expoſition oder Analyſe des Geſchmacksurtheils

gegeben werden. Da im Geſchmacksurtheil, als einem Urtheil, immer noch einige Beziehung auf den Ver-

ſtand enthalten iſt, ſo ſucht Kant die Momente, worauf der Geſchmack in ſeiner Reflexion Acht hat, nach Anleitung der logiſchen Functionen zu urtheilen (oder der Tafel der Kategorien) auf. Er fängt aber mit der Qualität an, oder unterſucht zuerſt das Geſchmacksurtheil in Beziehung darauf, daſs es ein bejahendes, verneinendes oder unendliches Urtheil iſt; weil dieſes den Inhalt eines ſolchen Urtheils betrifft, und das äſthetiſche Urtheil über das Schöne zuerſt auf dieſen Inhalt Rückſicht nimmt.

1. Erſtes Moment des Geſchmacksurtheils, oder was iſt es ſeiner Qualität nach?

Es kommt bei dem Geſchmacksurtheil nicht auf die Form der Urtheile überhaupt an, ſondern, wie das Wort Geſchmack ſchon anzeigt, auf eine beſondere Art von Urtheilen, die durch ihren Inhalt ihre Beſtimmung bekommen. Die allgemeine Formel eines ſolchen Geſchmacksurtheils iſt: dieſer Gegenſtand (den ich anſchaue) iſt ſchön, oder, iſt häſslich. Das Prädicat ſchön oder häſslich iſt hier die Hauptſache, und es fragt ſich alſo zu allererſt, was beſtimme ich durch daſſelbe? Im logiſchen Urtheile beſtimme ich durch das Prädicat jedesmal den im Subject gedachten Gegenſtand; wäre das im Geſchmacksurtheil auch ſo, dann wäre es logiſch und ich würde dadurch eine Beſchaffenheit des Gegenſtandes angeben. Die Qualität eines Urtheils, wenn man dabei auf den Inhalt deſſelben ſieht, betrifft alſo die Beantwortung der Frage: was vereinige ich eigentlich durch ein ſolches Urtheil in eine Einheit des Bewuſstſeyns? oder, was denke ich unter der Vorſtellung im Prädicat, und was iſt das, was ich unter dieſe Vorſtellung bringe (ſubſumire)?

a. Das Geſchmacksurtheil iſt äſthetiſch, d. i. ein ſolches Urtheil, durch welches ich nicht angebe, wie der Gegenſtand (im Subject des Urtheils), ſondern wie mein Zuſtand in Beziehung auf dieſen Gegenſtand beſchaffen iſt. Ein äſthetiſches Urtheil iſt alſo ein ſolches, deſſen

Digitized by Google

Beſtimmungsgrund (Grund ſo zu urtheilen) nicht objectiv (im Gegenſtande), ſondern ſubjectiv (im Urtheilenden) iſt. Um zu unterſcheiden, ob etwas ſchön ſei oder nicht, gebrauchen wir unſere Vorſtellung von einem Gegenſtande nicht etwa dazu, uns durch unſern Verſtand eine Erkenntniſs von dem Gegenſtande zu verſchaffen, ſondern wir wollen, vermittelſt der Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verſtande verbunden) uns verſichern, ob wir, als Subject der Vorſtellung, durch ſie ein Gefühl der Luſt oder Unluſt haben. Das Geſchmacksurtheil, iſt alſo kein Erkenntniſsurtheil, mithin nicht logiſch, ſondern äſthetiſch.

Jede Beziehung der Vorſtellungen, ſelbſt die der Empfindungen, kann auf etwas in dem Gegenſtande gehen; die Beziehung der Empfindung auf den Gegenſtand bedeutet nehmlich, daſs in einer Erfahrungsvorſtellung etwas Reales (ein Inhalt) iſt (daſs Raum und Zeit in der Anſchauung nicht leer ſind, ſondern etwas in ihnen wahrgenommen wird). Allein die Beziehung auf das Gefühl der Luſt und Unluſt geht gar nicht auf den Gegenſtand, durch Luſt und Unluſt wird gar nichts im Gegenſtande bezeichnet, ſondern daſs ſich in dieſer Vorſtellung das urtheilende Subject ſelbſt fühlt, wie nehmlich, wenn es durch die Vorſtellung afficirt wird, ſein innerer Zuſtand dabei beſchaffen ſei (U. 2. f. M. II, 443).

Beiſpiel. Wenn wir unterſcheiden wollen, ob ein Gebäude ſchön ſei (ob wir Wohlgefallen bei der Anſchauung deſſelben empfinden) ſo wollen wir nicht erkennen, ob es regelmäſsig, oder zweckmäſſig ſei. Der Ausſpruch über die Schönheit des Gebäudes trägt alſo nichts zum Erkenntniſſe deſſelben bei, ſondern es drückt bloſs das Gefühl des Zuſtandes aus, worin ſich das Gemüth beim Anſchauen des Gebäudes befindet. Die Empfindung des ſinnlichen Eindrucks des Gebäudes auf meinen Sinn des Geſichts lehrt, daſs die Vorſtellung des Gebäudes in der Anſchauung empiriſch ſei; erkenne ich nun durch die mit der Anſchauung verbundene Empfindung die Beſchaffenheit des Gebäudes, ſo ſind die Urtheile, welche dieſe Bezie-

hung auf den Gegenſtand ausdrücken, logiſch, Erkenntniſsurtheile, Wirkungen oder Producte des Verſtandes. Allein beziehe ich die Anſchauung und die damit verbundene Empfindung des Gebäudes auf meinen Zuſtand dabei, um die ſubjective Beſchaffenheit meines Gefühls dabei wahrzunehmen, ſo iſt das darüber gefällte Urtheil jederzeit äſthetiſch, ein Geſchmacksurtheil, im weitern Sinne des Worts Geſchmack, eine Wirkung oder ein Product der Urtheilskraft vermittelſt des Gefühls der Luſt oder Unluſt. (U. 4. f. M. II, 444).

b. Das Wohlgefallen, welches das Geſchmacksurtheil beſtimmt, iſt ohne alles Intereſſe. Um zu unterſcheiden, ob etwas ſchön ſei oder nicht, wollen wir auch nicht wiſſen, ob wir den Gegenſtand beſitzen oder gebrauchen möchten, oder ob irgend eine unſerer Neigungen oder Bedürfniſſe durch ihn befriedigt werden kann; ſondern wie er uns in der bloſsen Betrachtung (der Anſchauung oder Reflexion, ohne auf unſer erkünſteltes oder wirkliches Bedürfniſs Rückſicht zu nehmen) gefalle. Nun nennen wir das Wohlgefallen am Daſeyn des Gegenſtandes, weil wir irgend ein Bedürfniſs damit befriedigen könnten, das Intereſſe. Man kann nehmlich auch wiſſen wollen, ob uns, oder irgend Jemanden, daran etwas gelegen ſei, daſs die Sache vorhanden iſt. Allein die Beziehung auf das Subject in dem Urtheil, daſs etwas ſchön oder häſslich ſei, iſt gar nicht eine Beziehung auf das Begehrungsvermögen, ſondern bloſs auf den Zuſtand des Subjects während der Betrachtung.

Beiſpiel. Wenn wir unterſcheiden wollen, ob ein Pallaſt ſchön oder häſslich ſei, ſo wollen wir uns nicht bewuſst werden, ob wir auch ein Bedürfniſs haben, zuweilen einen ſo ſchönen Gegenſtand zu ſehen oder nicht, den wir weiter nicht beſitzen können oder dürfen; auch nicht, ob es für uns oder Andere gut ſei, daſs dieſer, vielleicht von dem Schweis der Unterthanen erbauete, Pallaſt vorhanden

Digitized by Google

iſt; oder ob wir einen ſolchen Pallaſt beſitzen möchten, ſelbſt dann, wenn ihn auch Niemand als wir ſehen könnte. Das Daſeyn des Pallaſtes kann uns alſo ganz gleichgültig, ja ſo gar zuwider ſeyn, und es kömmt beim Geſchmacksurtheile darüber gar nicht darauf an, ob er das mindeſte Intereſſe für uns habe. Wir können dennoch ſagen, daſs der Pallaſt ſchön ſei, d. i. daſs ſein bloſser Anblick ein Wohlgefallen in uns errege. Man muſs ſogar nicht im mindeſten für das Daſeyn des Pallaſtes eingenommen ſeyn, um unpartheiiſch über ſeine Schönheit urtheilen zu können (U. 5. ff. M. II, 445).

Man kann aber dieſen Satz, der ſehr erheblich iſt, nicht beſſer erläutern, als wenn man dem unintereſſirten Wohlgefallen im Geſchmacksurtheile dasjenige, was intereſſirt, gegen über ſtellt, vornehmlich wenn man alle Arten des Intereſſe dabei durchgeht (M. II, 446. U. 7).

Man ſehe hierüber die Artikel: Angenehm und Intereſſe, auch Achtung und Wohlgefallen.

2. Zweites Moment des Geſchmacksurtheils, der Quantität nach. Es iſt hier die Rede ſowohl von der logiſchen als von der äſthetiſchen Quantität des Geſchmacksurtheils, hauptſächlich aber von der letztern. Die logiſche Quantität iſt der Umfang des Prädicats (ſchön oder häſslich) in Anſehung des Subjects (des Gegenſtandes), das darunter ſubſumirt wird, wie viel darunter gehört, bloſs ein Individuum, oder mehrere oder alle. Die äſthetiſche Quantität iſt der Umfang des Prädicats in Anſehung des Urtheilenden, in ſo fern derſelbe im Prädicat ſeinen Zuſtand und nicht die Beſchaffenheit des Gegenſtandes ausſagt, nehmlich von wie vielen dieſer Zuſtand behauptet wird, ob das Urtheil, der Gegenſtand iſt ſchön, ſagen will: ich allein fühle ein Wohlgefallen, wenn ich den Gegenſtand anſchaue, oder viele fühlen dieſes Wohlgefallen, oder alle fühlen es, die den Gegenſtand anſchauen.

a. Durch das Geſchmacksurtheil wird ein Gegenſtand ohne Begriff, als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgeſtellt. Daher folgt daraus, daſs das Wohlgefallen, welches zu einem ſolchen Urtheil beſtimmt, ohne alles Intereſſe iſt. Da nehmlich der Urtheilende ſich in Anſehung des Wohlgefallens völlig frei von Neigung fühlt, ſo kann er keinen Privatgrund ſeines Wohlgefallens auffinden; er wird daher vom Schönen ſo ſprechen, als ob Schönheit eine Beſchaffenheit des Gegenſtandes und das Urtheil logiſch wäre. Aber aus Begriffen kann dieſe Allgemeinheit auch nicht entſpringen, folglich kann das Urtheil nicht logiſch ſeyn. Folglich iſt das Geſchmacksurtheil zwar ſubjectiv, aber macht doch Anſpruch auf Allgemeinheit, d. h. der Gegenſtand wird durch daſſelbe als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgeſtellt (U. 17. f. M. II, 460).

b. Die Allgemeinheit des Wohlgefallens wird in einem Geſchmacksurtheil nur als ſubjectiv vorgeſtellt. Dieſe beſondere Beſtimmung der Allgemeinheit eines äſthetiſchen Urtheils (ſ. Aeſthetiſch), die ſich in einem Geſchmacksurtheile findet, iſt eine Merkwürdigkeit, die eine Eigenſchaft unſers Erkenntniſsvermögens aufdeckt, welche ſonſt unbekannt geblieben wäre (U. 21. M. II, 464). Zuerſt muſs man ſich davon völlig überzeugen, daſs man durchs Geſchmacksurtheil das Wohlgefallen an einem Gegenſtande Jedermann anſinne, ohne ſich doch auf einen Begriff zu gründen (denn da wäre es das Gute, welches durch einen Begriff gefällt); ferner, daſs dieſer Anſpruch auf Allgemeingültigkeit weſentlich dazu gehöre; und daſs ohne dieſelbe dabei zu denken, alles, was ohne Begriff gefällt, zum Angenehmen (nicht zum Schönen) gehören würde, in Anſehung deſſen keiner dem Andern Einſtimmung zu ſeinem Geſchmacksurtheile zumuthet, welches doch im Geſchmacksurtheile über Schönheit jederzeit geſchieht. Jenes Urtheil (etwas iſt angenehm, oder gefällt mir Individuo, und kann andern unangenehm ſeyn) iſt aber nur ein Geſchmacksur-

Digitized by Google

theil des Sinnengeſchmacks, ſ. Angenehm, 6., das über das Schöne aber ein Urtheil des Reflexionsgeſchmacks. Beide fällen Urtheile über einen Gegenſtand in Anſehung ſeines Verhältniſſes zum Gefühl. Der Reflexionsgeſchmack allein muthet Jedermann Einſtimmung für jedes ſeiner Geſchmacksurtheile zu (U. 21. ff. M. II, 465). Man kann daher ſagen, ein Geſchmacksurtheil fodert zwar nicht Allgemeingültigkeit, oder auch objective Allgemeingültigkeit, wie das Erkenntniſs - oder logiſche Urtheil, aber doch Gemeingültigkeit oder auch ſubjective Allgemeingültigkeit (U. 23. M. II, 466), ſ. Gemeingültigkeit. In Anſehung der logiſchen Quantität ſind alle Geſchmacksurtheile einzelne Urtheile, d. h. ſolche, die das Prädicat, hier das gemeingültige Wohlgefallen, nur von Einer Vorſtellung (der Anſchauung) ausſagen; weil der Gegenſtand ſelbſt, und nicht ein Begriff von demſelben, unmittelbar an mein Gefühl der Luſt gehalten wird. Aber, wenn die einzelne Vorſtellung des Gegenſtandes des Geſchmacksurtheils durch Vergleichung mit andern dergleichen Gegenſtänden in einen Begriff verwandelt wird, ſo kann ein logiſch allgemeines Urtheil daraus werden. Z. B. die Roſe, die ich anblicke, erkläre ich durch ein Geſchmacksurtheil für ſchön; vergleiche ich nun viele einzelne Roſen, und ſage, die Roſen ſind ſchön, ſo iſt das ſchon ein, auf einem äſthetiſchen Urtheil gegründetes, logiſches Urtheil. Das Urtheil: die Roſe riecht angenehm, iſt hingegen zwar auch äſthetiſch, aber kein Reflexionsgeſchmacksurtheil, ſondern ein Urtheil des Sinnengeſchmacks. Das letztere unterſcheidet ſich von dem erſtern dadurch, daſs daſſelbe nicht die äſthetiſche Quantität der Allgemeinheit, d. i. die Gültigkeit für Jedermann bei ſich führt, die mit dem Geſchmacksurtheil verbunden iſt (U. 24. M. II, 468). Hier iſt nun zu ſehen, daſs im Geſchmacksurtheile eine allgemeine Stimme poſtulirt wird, d. h. die allgemeine Stimme iſt eine ſchlechthin nothwendige Vorausſetzung bei einem Geſchmacksurtheile. Wir wollen mit dieſem Urtheil ſagen, wenn alle Menſchen einen ausge-

bildeten Geſchmack hätten, ſo würden ſie daſſelbe Wohlgefallen an dem Gegenſtande finden, von dem wir ſagen, er ſei ſchön. Die nothwendige Vorausſetzung dieſer allgemeinen Stimme iſt nichts anders als die Vorausſetzung der Möglichkeit eines ſolchen äſthetiſchen Urtheils, welches zugleich als für Jedermann gültig betrachtet werden kann, d. i. eines Geſchmacksurtheils. Das Geſchmacksurtheil ſelbſt poſtulirt aber nicht Jedermanns wirkliche Einſtimmung (denn das kann nur ein logiſches allgemeines Urtheil, weil es Gründe anführen kann); es ſinnet nur Jedermann dieſe Einſtimmung (gleichſam als wäre es eine Pflicht (U. 161)) an. Die allgemeine Stimme iſt alſo nur eine zum Geſchmacksurtheil nothwendige Idee. Daſs der, welcher ein Geſchmacksurtheil zu fällen glaubt, in der That dieſer Idee gemäſs urtheile, kann ungewiſs ſeyn; aber daſs er es doch darauf beziehe, mithin daſs es ein Geſchmacksurtheil ſeyn ſolle, kündigt er durch den Ausdruck der Schönheit an. Zu dieſem Anſinnen, daſs Jedermann in das Urtheil über den Gegenſtand, daſs er ſchön ſei, einſtimmen ſoll, würde der Urtheilende auch berechtigt ſeyn, wenn er nur immer das Wohlgefallen am Angenehmen und Guten von dem an der bloſsen Anſchauung gehörig abſonderte, und nicht aus Vernachläſſigung dieſer Abſonderung ein irriges Geſchmacksurtheil fällete (U. 25. M. II, 470).

c. Unterſuchung der Frage: ob im Geſchmacksurtheile das Gefühl der Luſt vor der Beurtheilung des Gegenſtandes, oder dieſe vor jenem vorhergehe. Ginge die Luſt an dem gegebenen Gegenſtande vorher, und nur die allgemeine Mittheilbarkeit derſelben ſollte im Geſchmacksurtheile der Vorſtellung des Gegenſtandes zuerkannt werden, ſo würde ein ſolches Verfahren mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſtehen. Denn dergleichen Luſt würde keine andere, als die bloſse Annehmlichkeit in der Sinnenempfindung ſeyn; und daher ihrer Natur nach nur Privatgültigkeit haben können (U. 27. M. II, 472). Alſo iſt es die allgemeine Mittheilungsfähigkeit

Digitized by Google

des Gemüthszuſtandes in der gegebenen Vorſtellung, welche als die in dem Urtheilenden liegende Bedingung des Geſchmacksurtheils die Luſt an dem Gegenſtande zur Folge haben muſs. Es kann aber nichts allgemein mitgetheilt werden, als Erkenntniſs, und Vorſtellung, ſo fern ſie zur Erkenntniſs gehört. Da nun der Beſtimmungsgrund zu einem Geſchmacksurtheil bloſs ſubjectiv ſeyn ſoll, ſo kann er nicht Erkenntniſs des Gegenſtandes ſeyn, weil er ſonſt objectiv wäre. Folglich muſs dieſer Beſtimmungsgrund etwas in dem Urtheilenden ſeyn, das zwar nicht eine zur Erkenntniſs gehörende Vorſtellung, aber doch ein dazu gehörender Zuſtand iſt, d. h. der Gemüthszuſtand, der im Verhältniſſe der Vorſtellungskräfte (Einbildungskraft und Verſtand) zu einander angetroffen wird, ſofern ſie eine gegebene Vorſtellung auf Erkenntniſs überhaupt beziehen (Erkenntniſs derſelben hervorzubringen ſich anſchicken) (U. 27. f. M. II, 473), ſ. Gemüthszuſtand. Die ſubjective allgemeine Mittheilbarkeit der Vorſtellungsart in einem Geſchmacksurtheile kann nichts anders als der Gemüthszuſtand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verſtandes ſeyn (U. 29. M. II, 475), ſ. Gemüthszuſtand. Dieſe bloſs ſubjective Beurtheilung des Gegenſtandes, daſs nehmlich bei der Anſchauung deſſelben jener Gemüthszuſtand ſtatt finde, geht vor der Luſt an demſelben her, und iſt der Grund an jener Harmonie der Erkenntniſskräfte. Dieſe Luſt, die wir fühlen, muthen wir jedem Andern im Geſchmacksurtheile als nothwendig zu (ſinnen wir ihm an), gleich als ob es für eine Beſchaffenheit des Gegenſtandes, die an ihm nach Begriffen beſtimmt werden könnte, anzuſehen wäre, wenn wir etwas ſchön nennen; da doch Schönheit ohne Beziehung auf das Gefühl des Subjects für ſich nichts iſt (U. 29. f. M. II, 477). Dieſe Mittheilbarkeit ſoll in der Folge weiter erörtert werden, jetzt beſchäftigen wir uns nur noch mit der minder wichtigen Frage, auf welche Art wir uns einer wechſelſeitigen ſubjectiven Uebereinſtimmung der Erkenntniſskräfte unter einander im Geſchmacksurtheile bewuſst werden, ob äſthetiſch, durch den bloſsen in-

nern Sinn und die Empfindung dieſes Zuſtandes, oder intellectuell durch das Bewuſstſeyn unſerer abſichtlichen Thätigkeit, womit wir die Erkenntniſskräfte ins Spiel ſetzen (U. 30, M. II, 478). Wäre die gegebene Vorſtellung, welche das Geſchmacksurtheil veranlaſst, ein Begriff, welcher Verſtand und Einbildungskraft in der Beurtheilung des Gegenſtandes zu einem Erkenntniſſe deſſelben vereinigte, ſo wäre das Bewuſstſeyn dieſes Verhältniſſes intellectuell. Aber das Urtheil wäre auch alsdann nicht in Beziehung auf Luſt und Unluſt gefället, mithin kein Geſchmacksurtheil. Nun beſtimmt aber das Geſchmacksurtheil, unabhängig von Begriffen, den Gegenſtand in Anſehung des Wohlgefallens und des Prädicats der Schönheit. Alſo kann jene ſubjective Einheit des Verhältniſſes ſich nur durch Empfindung, d. i. die Belebung beider Vermögen (der Einbildungskraft und des Verſtandes) zu unbeſtimmter, aber doch, auf Veranlaſſung der gegebenen Vorſtellung, einhelliger Thätigkeit, derjenigen nehmlich, die zu einer Erkenntniſs überhaupt gehört, kenntlich machen, und die allgemeine Mittheilbarkeit dieſer Empfindung poſtulirt das Geſchmacksurtheil oder ſetzt ſie als nothwendig voraus (U. 30. f. M. II, 479).

3. Drittes Moment des Geſchmacksurtheils nach der Relation der Zwecke, welche in ihnen in Betrachtung gezogen werden. Es fragt ſich aber, was iſt die äſthetiſche Relation des Geſchmacksurtheils? Die logiſche iſt die Beſchaffenheit des Urtheils in Anſehung des Verhältniſſes, in welchem Subject und Prädicat mit einander ſtehen. Da nun im Geſchmacksurtheil das Prädicat eigentlich einen Zuſtand des Urtheilenden bei der Anſchauung des Gegenſtandes angiebt, ſo frägt ſichs nun, iſt dieſer Zuſtand vom Gegenſtande abhängig, d. i. iſt der Gegenſtand die Bedingung des Zuſtandes des Urtheilenden; oder iſt der Zuſtand des Urtheilenden die Bedingung der Schönheit oder Häſslichkeit des Gegenſtandes, ſo daſs der Gegenſtand ſchön oder häſslich wird durch den Zuſtand des Urtheilenden bei der Anſchauung? Es wird hier zuförderſt

Digitized by Google

ein richtiger Begriff von der Zweckmäſsigkeit vorausgeſetzt, welcher im Artikel: Zweckmäſsigkeit gegeben wird. a. Das Geſchmacksurtheil hat nichts als die Form der Zweckmäſsigkeit eines Gegenſtandes (oder der Vorſtellungsart deſſelben) zum Grunde. Dem Geſchmacksurtheil kann kein ſubjectiver d. i. ſolcher Zweck zum Grunde liegen, der auf Triebfedern beruhete, mithin das Gefühl des Angenehmen; denn das würde ein Intereſſe am Gegenſtande vorausſetzen. Aber auch nicht die Vorſtellung eines objectiven Zwecks, d. i. eines ſolchen, der auf Bewegungsgründen beruhet, mithin kein Begriff des Guten kann das Geſchmacksurtheil beſtimmen; weil es ein äſthetiſches und kein Erkenntniſsurtheil iſt, welches alſo keinen Begriff von der Beſchaffenheit und innern oder äuſsern Möglichkeit des Gegenſtandes, durch dieſe oder jene Urſache, ſondern bloſs das Verhältniſs der Vorſtellungskräfte zu einander, ſo fern ſie durch eine Vorſtellung (die Anſchauung des Gegenſtandes) beſtimmt werden, betrifft (U. 34. M. II, 483). Nun iſt dieſes Verhältniſs, daſs ein Gegenſtand für ſchön erklärt wird, mit dem Gefühle einer Luſt verbunden, die durch das Geſchmacksurtheil zugleich als für Jedermann gültig erklärt wird. Folglich kann eben ſo wenig eine die Vorſtellung begleitende Annehmlichkeit, als die Vorſtellung von der Vollkommenheit des Gegenſtandes und der Begriff des Guten den Beſtimmungsgrund enthalten. Alſo kann nichts anders als die ſubjective Zweckmäſsigkeit in der Vorſtellung eines Gegenſtandes, ohne allen (weder objectiven noch ſubjectiven) Zweck, folglich die bloſse Form der Zweckmäſsigkeit in der Vorſtellung, wodurch uns ein Gegenſtand (in der Anſchauung) gegeben wird, ſofern wir uns ihrer bewuſst ſind, das Wohlgefallen (welches wir, ohne Begriff, als allgemein mittheilbar beurtheilen) mithin den Beſtimmungsgrund des Geſchmacksurtheils, ausmachen (U. 35. M. II, 484).

b. Das Geſchmacksurtheil beruhet auf Gründen *a priori*. Mit der Luſt im äſthetiſchen Ur-

Digitized by Google

theile über das Schöne iſt es wie mit dem Gefühl der Achtung bei dem durch die Idee des Sittlichen beſtimmten Willen. Nur daſs das Gefühl der Luſt im Geſchmacksurtheil bloſs contemplativ (mit einer bloſsen Anſchauung verknüpft) iſt, und ohne ein Intereſſe am Gegenſtande zu bewirken; da das Gefühl der Achtung hingegen im moraliſchen Urtheil practiſch (mit einer Willensbeſtimmung verknüpft) iſt, und ein Intereſſe am Gegenſtande bewirkt. Das Bewuſstſeyn der bloſs formalen Zweckmäſsigkeit im Spiele der Erkenntniſskräfte des Subjects, bei einer Vorſtellung, wodurch ein Gegenſtand gegeben wird (der Anſchauung), iſt die Luſt ſelbſt; ſo wie das Bewuſstſeyn der bloſsen Beſtimmung unſers Willens, es ſei wodurch es wolle, ſchon ein Gefühl der Luſt iſt. Die Luſt in der Beſtimmung des Willens durch die Idee der Sittlichkeit iſt mit dem Bewuſstſeyn dieſer Willensbeſtimmung ganz einerlei (identiſch); und ſo iſt auch die Luſt am Gegenſtande in der Anſchauung deſſelben ganz einerlei mit dem Bewuſstſeyn der bloſs formalen Zweckmäſsigkeit im Spiele der Erkenntniſskräfte bei dieſer Anſchauung. Denn dieſes Bewuſstſeyn iſt ein Beſtimmungsgrund der Thätigkeit des Subjects in Anſehung der Belebung der Erkenntniſskräfte deſſelben, alſo eine innere Cauſalität (welche Zweckmäſsigkeit iſt) in Anſehung der Erkenntniſs überhaupt, aber ohne auf eine beſtimmte Erkenntniſs eingeſchränkt zu ſeyn, mithin enthält es eine bloſse Form der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit einer Vorſtellung in einem äſthetiſchen Urtheile. Die innere Cauſalität des Bewuſstſeyns der bloſs formalen Zweckmäſsigkeit im Spiele der Erkenntniſskräfte des Subjects bei einer Vorſtellung, durch die ein ſchöner Gegenſtand gegeben wird, wirkt darauf hin, den Zuſtand dieſer Vorſtellung ſelbſt und die Beſchäftigung der Erkenntniſskräfte ohne weitere Abſicht zu erhalten, oder bei der Betrachtung des Schönen weilen (M. II, 486. U. 36. f.)

c. Das reine Geſchmacksurtheil iſt von Reiz und Rührung unabhängig. Alles Intereſſe verdirbt das Geſchmacksurtheil und nimmt ihm ſeine Unpartheilichkeit, vornehmlich wenn es nicht, ſo wie das Intereſſe der Vernunft, die Zweckmäſsigkeit vor dem

Digitized by Google

Gefühle der Luſt voranſchickt, ſondern ſie auf dieſe gründet; welches letztere allemal im äſthetiſchen Urtheile über etwas, ſofern es vergnügt oder ſchmerzt, geſchieht. Der Geſchmack iſt jederzeit noch barbariſch, wo er die Beimiſchung der Reize und Rührungen zum Wohlgefallen bedarf, ja wohl gar dieſe zum Maaſsſtabe ſeines Wohlgefallens macht (M. II, 487. U. 37. f.), ſ. Reiz. Ein Geſchmacksurtheil, auf welches Reiz und Rührung keinen Einfluſs haben (ob ſie ſich gleich mit dem Wohlgefallen am Schönen verbinden laſſen), welches alſo bloſs die Zweckmäſsigkeit der Form zum Beſtimmungsgrunde hat, iſt ein reines Geſchmacksurtheil (U. 38. M. II, 489.).

Beiſpiele. Aeſthetiſche Urtheile können, eben ſowohl als die logiſchen, in empiriſche und reine eingetheilt werden. Die erſtern ſind die, welche Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die zweiten die, welche Schönheit von einem Gegenſtande, oder von der Vorſtellungsart deſſelben ausſagen; jene ſind Sinnenurtheile oder materiale äſthetiſche Urtheile, dieſe allein eigentliche Geſchmacksurtheile, oder formale äſthetiſche Urtheile (U. 39. M. II, 490). Ein Geſchmacksurtheil iſt nur in ſo fern rein, als kein bloſs empiriſches Wohlgefallen dem Beſtimmungsgrunde deſſelben beigemiſcht wird. Beigemiſcht wird aber ein ſolches Wohlgefallen allemal dem Geſchmacksurtheile, wenn Reiz oder Rührung einen Antheil an dem Urtheile haben, wodurch etwas für ſchön erklärt werden ſoll (U. 39. M. II, 491). Wenn eine bloſse Farbe, ein bloſser Ton von den meiſten für ſchön erklärt wird, ſo geſchieht das nur, in ſo fern beide rein ſind; welches eine Beſtimmung iſt, die bloſs die Form betrifft (M. II, 492. U. 39. f.), ſ. Euler, 2. Das Reine aber einer einfachen Empfindungsart bedeutet, daſs die Gleichförmigkeit derſelben durch keine fremdartige Empfindung geſtört und unterbrochen wird, und gehört bloſs zur Form, weil man dabei von der Qualität jener Empfindungsart abſtrahiren kann. Daher werden alle einfachen Farben, in ſo fern

ſie rein ſind, für ſchön gehalten*) (M. II, 494. U. 40). Was aber die dem Gegenſtande ſeiner Form wegen beigelegte Schönheit betrifft, ſo laſſen ſich allerdings neben derſelben noch Reize hinzufügen; aber ſie thun wirklich dem Geſchmacksurtheile Abbruch, wenn ſie die Aufmerkſamkeit als Beurtheilungsgründe der Schönheit auf ſich ziehen. Sie müſſen nur, ſofern ſie jene Form nicht ſtören, wenn der Geſchmack noch ſchwach und ungeübt iſt, mit Nachſicht aufgenommen werden (M. II, 495. U. 41). In der Malerei, Bildhauerkunſt, ja allen bildenden Künſten, ſofern ſie ſchöne Künſte ſind, iſt die Zeichnung das Weſentliche, in welcher nicht, was in der Empfindung vergnügt, ſondern bloſs, was durch ſeine Form gefällt, den Grund aller Anlage für den Geſchmack ausmacht. Die Farben gehören zum Reiz (M. II, 496. U. 42). Alle Form der Gegenſtände der Sinne (der äuſsern ſowohl als mittelbar auch des innern) iſt entweder Geſtalt, oder Spiel. Das Spiel iſt entweder Spiel der Geſtalten (im Raume, die Mimik und der Tanz), oder bloſses Spiel der Empfindungen (in der Zeit). Der Reiz der Farben, oder angenehmer Töne des Inſtruments, kann hinzukommen. Aber die Zeichnung in einem Gemählde und die Compoſition in einer Muſik machen den eigentlichen Gegenſtand des reinen Geſchmacksurtheils aus. Daſs aber die Reinigkeit der Farben ſowohl als der Töne oder auch die Mannichfaltigkeit derſelben und ihre Abſtechung zur Schönheit beizutragen ſcheint, will nur ſagen, daſs ſie die Form genauer, beſtimmter und vollſtändiger anſchaulich machen, und überdem durch ihren Reiz die Vorſtellung beleben, indem ſie die Aufmerkſamkeit auf den Gegenſtand ſelbſt erwecken und erhalten (U. 42 f. M. II, 497). Selbſt was man Zierrathen (Parerga) nennt, d. i. dasjenige, was nicht in die ganze Vor-

*) Das ſchönſte roth verdirbt das beſte gelb, das blaue verdirbt das roth; werden ſie aber alle drei, nehmlich blau, roth, gelb, zuſammengemiſcht, ſo ſind ſie alle verdorben. Es giebt aber nur drei einfache Farben, gelb, roth und blau, alle andern z. B. aurorafarb, violet, grün u. ſ. w. ſind zuſammengeſetzt oder gemiſcht. Menge.

Digitized by Google

ſtellung des Gegenſtandes als Beſtandſtück innerlich, ſondern nur äuſserlich als Zuthat gehört und das Wohlgefallen des Geſchmacks vergröſsert, thut dieſes doch auch nur durch ſeine Form; wie Einfaſſungen der Gemählde oder Gewänder an Statuen oder Säulengänge am Prachtgebäude, beſteht aber der Zierrath nicht ſelbſt in der ſchönen Form, ſo heiſst er Schmuck und thut der äuſsern Schönheit Abbruch (M. II, 498. U. 43). Rührung gehört gar nicht zur Schönheit. Erhabenheit (mit welcher das Gefühl der Rührung verbunden iſt) erfordert daher einen andern Maaſsſtab der Beurtheilung, als Geſchmack ſich zum Grunde legt; und ſo hat ein reines Geſchmacksurtheil weder Reiz noch Rührung, mit einem Worte keine Empfindung, als Materie des äſthetiſchen Urtheils, zum Beſtimmungsgrunde (U. 42. M. II, 499).

d. Das Geſchmacksurtheil iſt von dem Begriffe der Vollkommenheit gänzlich unabhängig. Dieſes iſt gezeigt worden in dem Artikel Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems, 2*). Das Geſchmacksurtheil iſt ein äſthetiſches Urtheil, d. i. ein ſolches, welches auf ſubjectiven Gründen beruhet, und deſſen Beſtimmungsgrund kein Begriff, mithin auch nicht der Begriff eines beſtimmten Zwecks ſeyn kann. Alſo wird durch die

*) Mengs (Gedanken über die Schönheit und über den Geſchmack in der Malerei Zürich 1774. 8. Erklärung der Schönheit) behauptet: Schönheit ſei die ſichtliche Vollkommenheit. Der Menſch, ſagt er, begreife nur, was in die Sinne fällt. Nun könne man die Vollkommenheit mit einem Punct vergleichen. Der Punct in der Wahrheit ſei unzertheilbar und daher unbegreiflich (er hält alſo den geometriſchen Punct für intelligibel); der ſichtliche Punct (Punct in der Erfahrung oder der phyſiſche Punct) ſei ein theilbarer Fleck, wo aber die Theilbarkeit nicht weiter Einfluſs habe. Eben ſo gab es eine Vollkommenheit in der Wahrheit oder die göttliche (intelligible), welche nicht in der Materie ſtatt finden könne, und eine ſichtliche, die Vollkommenheit in der Materie, wenn die Sinne die Unvollkommenheit derſelben nicht mehr begreifen können; und dieſe ſei die Schönheit.

Schönheit keinesweges eine Vollkommenheit (innere Zweckmäſsigkeit des Gegenſtandes) gedacht. Folglich iſt derjenige Unterſchied zwiſchen den Begriffen des Schönen und Guten, da beide nur der logiſchen Form nach unterſchieden, nehmlich das Schöne bloſs ein verworrener, das Gute aber ein deutlicher Begriff der Vollkommenheit ſeyn ſoll, nichtig. Denn, alsdann wäre kein ſpecifiſcher Unterſchied zwiſchen dem Schönen und Guten, ſondern ein Geſchmacksurtheil wäre eben ſowohl ein Erkenntniſsurtheil, als das Urtheil, wodurch etwas für gut erklärt wird; ſo wie etwa der gemeine Mann, wenn er ſagt: daſs der Betrug unrecht ſei, ſein Urtheil auf verworrene, der Philoſoph auf deutliche, im Grunde aber beide auf einerlei Vernunftprincipien gründen. Das Vermögen der Begriffe, ſie mögen verworren oder deutlich ſeyn, iſt der Verſtand. Ob nun gleich zum Geſchmacksurtheil, als äſthetiſchen Urtheile, ſo wie zu allen Urtheilen, auch Verſtand gehört; ſo gehört er zu demſelben doch nicht als Vermögen der Erkenntniſs eines Gegenſtandes, ſondern als Vermögen der Beſtimmung des Gegenſtandes und der Vorſtellung deſſelben (der Anſchauung) ohne Begriff nach dem Verhältniſs der Anſchauung auf das Subject und deſſen inneres Gefühl, und zwar ſofern dieſes Urtheil nach einer allgemeinen Regel möglich iſt (U. 47. f. M. II, 503).

e. Das Geſchmacksurtheil, wodurch ein Gegenſtand unter der Bedingung eines beſtimmten Begriffs für ſchön erklärt wird, iſt nicht rein. Es giebt zweierlei Arten von Schönheiten: eine freie und eine anhängende Schönheit. Die freie Schönheit iſt eine ſolche, welche keinen Begriff vorausſetzt von dem, was der Gegenſtand ſeyn ſoll; die anhängende Schönheit iſt eine ſolche, welche einen Begriff von dem was der Gegenſtand ſeyn ſoll, und die Vollkommenheit des Gegenſtandes nach dieſem Begriff, vorausſetzt (M. II, 504. U. 48) z. B. Blumen ſind freie Naturſchönheiten. Eben ſo viele Vögel, eine Menge Schaalthiere des Meeres, Arabesken, ja die ganze Muſik ohne Text u. ſ. w. (M. II, 505. U. 49). In der Be-

Digitized by Google

urtheilung einer freien Schönheit (der bloſsen Form nach) iſt das Geſchmacksurtheil rein. Es iſt dabei kein Begriff von irgend einem Zwecke vorausgeſetzt, wodurch die Freiheit der Einbildungskraft nur eingeſchränkt werden würde (M. II, 506. U. 49). Die Schönheit eines Menſchen hingegen iſt eine anhängende (adhärirende) Schönheit, denn ſie ſetzt einen Begriff von dem, was das ſchöne Ding iſt, vom Zweck deſſelben, folglich von ſeiner Vollkommenheit voraus. Eben ſo die eines Pferdes als ſolchen u. ſ. w. So wie nun die Verbindung des Angenehmen (der Empfindung) mit der Schönheit, die eigentlich nur die Form betrifft, die Reinigkeit des Geſchmacksurtheils verhinderte; ſo thut die Verbindung des Guten (wozu nehmlich das Mannigfaltige dem Dinge ſelbſt, nach ſeinem Zwecke gut iſt) mit der Schönheit, der Reinigkeit deſſelben Abbruch (U. 50. M. II, 507). Nun iſt das Wohlgefallen an dem Mannichfaltigen in einem Dinge in Beziehung auf den innern Zweck auf einem Begriff gegründet; das an der Schönheit aber iſt ein ſolches, welches keinen Begriff vorausſetzt. Wenn nun das Geſchmacksurtheil, in Anſehung der Anſchauung des Gegenſtandes, vom Zwekke in dem Begriffe des Gegenſtandes, alſo von einem Vernunfturtheile, abhängig gemacht und dadurch eingeſchränkt wird, ſo iſt das Geſchmacksurtheil nicht mehr frei und rein (U. 51. M. II, 509). Zwar gewinnt der Geſchmack durch dieſe Verbindung des äſthetiſchen Wohlgefallens mit dem intellectuellen darin, daſs er fixirt wird, und ober wohl (weil er Erkenntniſs vorausſetzt) nicht allgemein iſt, ihm doch in Anſehung gewiſſer zweckmäſsig beſtimmten Objecte, Regeln vorgeſchrieben werden können. Dieſe ſind aber auch alsdann keine Regeln des Geſchmacks, ſondern bloſs die Vereinbarung des Geſchmacks mit der Vernunft, d. i. des Schönen mit dem Guten, durch welche jenes zum Inſtrument der Abſicht in Anſehung des letztern brauchbar wird, um diejenige Gemüthsſtimmung, die ſich ſelbſt erhält und von ſubjectiver allgemeiner Gültigkeit iſt, derjenigen Denkungsart unterzulegen, die nur durch mühſamen Vorſatz erhalten werden kann, aber objectiv all-

Digitized by Google

gemein gültig iſt. Alſo gewinnt dadurch nicht eigentlich der Geſchmack, ſondern das geſammte Vermögen der Vorſtellungskraft (M. II, 510. U. 51. f.). Ein Geſchmacksurtheil würde in Anſehung eines Gegenſtandes von beſtimmtem innern Zweck nur alsdann rein ſeyn, wenn der Urtheilende entweder von dieſem Zwecke keinen Begriff hätte, oder in ſeinem Urtheile davon abſtrahirte. Aber alsdann würde dieſer, ob er gleich ein richtiges Geſchmacksurtheil fällete, indem er den Gegenſtand als freie Schönheit beurtheilte, de noch von den Andern, welcher die Schönheit an ihm nur als anhängende Beſchaffenheit betrachtet (auf den Zweck des Gegenſtandes ſieht), getadelt und eines falſchen Geſchmacks beſchuldigt werden, obgleich beide in ihrer Art richtig urtheilen. Denn der erſte urtheilt nach dem, was er vor den Sinnen hat; der andere nach dem, was er in Gedanken hat. Durch dieſe Unterſcheidung kann man manchen Zwiſt der Geſchmacksrichter über Schönheit beilegen, indem man ihnen zeigt, daſs der eine ſich an die freie, der andere an die anhangende Schönheit halte, der erſte ein reines, der zweite ein angewandtes Geſchmacksurtheil fälle (U. 52. M. II, 511).

f. Von dem Ideale der Schönheit. Es kann keine objective Geſchmackregel geben; denn der Beſtimmungsgrund des Geſchmacksurtheils iſt kein Begriff eines Objects. Ein Princip des Geſchmacks, welches das allgemeine Kriterium des Schönen durch Begriffe angäbe, zu ſuchen, iſt eine fruchtloſe Bemühung, weil, was geſucht wird, unmöglich und an ſich ſelbſt widerſprechend iſt. Die allgemeine Mittheilbarkeit der Empfindung (des Wohlgefallens oder Miſsfallens) und zwar eine ſolche, die ohne Begriff ſtatt findet: die Einhelligkeit, ſo viel möglich, aller Zeiten und Völker in Anſehung dieſes Gefühls in der Vorſtellung gewiſſer Gegenſtände iſt das empiriſche, wiewohl ſchwache und kaum zur Vermuthung zureichende Kriterium der Abſtammung eines ſo durch Beiſpiele bewährten Geſchmacks von dem tief verborgenen allen Menſchen gemeinſchaftli-

Digitized by Google

chen Grunde, der Einhelligkeit in Beurtheilung der Formen, unter denen ihre Gegenſtände gegeben werden (U. 53, M. II, 512). Daher ſieht man einige Muſter des Geſchmacks als exemplariſch an; nicht als ob Geſchmack könne erworben werden, indem man Andern nachahmt, denn der Geſchmack muſs ein ſelbſt eigenes Vermögen ſeyn; wer aber ein Muſter nachahmt, zeigt, ſofern er es trifft, zwar Geſchicklichkeit, aber nur Geſchmack ſofern er dieſes Muſter ſelbſt beurtheilen kann. Hieraus folgt aber, daſs das höchſte Muſter, das Urbild des Geſchmacks, eine bloſse Idee (ein Vernunftbegriff) ſei, die jeder in ſich ſelbſt hervorbringen muſs, und nach welchen er alles was Gegenſtand des Geſchmacks, was Beiſpiel der Beurtheilung durch Geſchmack ſei, und ſelbſt den Geſchmack von Jedermann, beurtheilen muſs. Das Urbild des Geſchmacks, welches freilich auf der unbeſtimmten Idee der Vernunft von einem Maximum (Gröſsten) beruht, aber doch nicht durch Begriffe, ſondern nur in einzelner Darſtellung kann vorgeſtellt werden, kann beſſer das Ideal (d. i. die Vorſtellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Weſens) des Schönen genannt werden, dergleichen wir, wenn wir gleich nicht in Beſitz deſſelben ſind, doch in uns hervorzubringen ſtreben. Es iſt aber bloſs ein Ideal der Einbildungskraft, weil es auf Darſtellung beruht. Gelangen wir nun *a priori* oder empiriſch zum Ideal des Schönen? und welche Gattung des Schönen iſt eines Ideals fähig? (M. II, 513. U. 53. ff.). Zuerſt iſt wohl zu bemerken, daſs die Schönheit, zu welcher ein Ideal geſucht werden ſoll, keine rohe, ſondern durch einen Begriff von objectiver Zweckmäſsigkeit fixirte Schönheit ſeyn, folglich keinem Gegenſtande eines ganz reinen, ſondern zum Theil intellectuirten Geſchmacksurtheile angehören müſſe, d. i. eine Idee *a priori* muſs den Zweck des Gegenſtandes beſtimmen. Aber auch von den anhängenden Schönheiten kann nur die ein Ideal haben, deren Gegenſtand den Zweck ſeines Daſeyns in ſich ſelbſt hat (der Menſch) (M. II, 514. U. 55). Die Beurtheilung nach dem Ideale der Schönheit kann alſo kein bloſses Urtheil des Geſchmacks ſeyn (U. 61).

Digitized by Google

Das Uebrige vom Ideal der Schönheit ſ. in dem Artikel: Ideal.

4. Viertes Moment des Geſchmacksurtheils nach der Modalität des Wohlgefallens an dem Gegenſtande. a. Was die Modalität eines Geſchmacksurtheils ſei. Sie iſt die Beziehung der Kategorien der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit auf die Vorſtellung der Schönheit in einem Geſchmacksurtheil.

α. Möglichkeit. Eine jede Vorſtellung kann mit einer Luſt oder Unluſt verbunden ſeyn.

β. Wirklichkeit. Das Angenehme oder Unangenehme iſt mit einer Luſt oder Unluſt verbunden.

γ. Nothwendigkeit. Das Schöne oder Häſsliche hat eine nothwendige Beziehung auf das Wohlgefallen oder Miſsfallen.

Dieſe Nothwendigkeit in einem Geſchmacksurtheile iſt

A. nicht eine theoretiſche objective Nothwendigkeit, wo *a priori* erkannt werden kann, daſs Jedermann dieſes Wohlgefallen an dem von mir für ſchön erklärten Gegenſtänden fühlen werde; auch

B. nicht eine praktiſche Nothwendigkeit, wo durch Begriffe eines reinen Vernunftwillens, welcher freihandelnden Weſen zur Regel dient, dieſes Wohlgefallen die nothwendige Folge eines objectiven Geſetzes iſt, und nichts anders bedeutet, als daſs man ſchlechterdings (ohne weitere Abſicht) auf gewiſſe Art handeln ſolle; ſondern ſie kann nur

Digitized by Google

G. eine exemplariſche Nothwendigkeit genannt werden, d. i. eine Nothwendigkeit der Beiſtimmung aller zu einem Urtheile, was wie Beiſpiel einer allgemeinen Regel, die man nicht angeben kann, angeſehen wird.

(U. 62. f. M. II, 519).

b. Die ſubjective Nothwendigkeit, die wir dem Geſchmacksurtheile beilegen, iſt bedingt. Das Geſchmacksurtheil ſinnet Jedermann Beiſtimmung an, und, wer etwas für ſchön erklärt, will, daſs Jedermann dem vorliegenden Gegenſtande Beifall geben und ihn gleichfalls für ſchön erklären ſolle. Das Sollen im äſthetiſchen Urtheile wird alſo ſelbſt nach allen zur Beurtheilung erforderlichen Datis doch nur bedingt ausgeſprochen. Man wirkt aus einem allgemeinen Grunde um jedes andern Beiſtimmung, und man könnte auf ſie rechnen, im Fall man nur von der Richtigkeit ſeiner eigenen Subſumtion unter dieſem Grunde verſichert wäre (U. 63. M. II, 520).

c. Die Bedingung der Nothwendigkeit, die ein Geſchmacksurtheil vorgiebt, iſt die Idee eines Gemeinſinnes. Wenn Geſchmacksurtheile (gleich den Erkenntniſsurtheilen) ein beſtimmtes objectives Princip hätten, ſo würde der, welcher ſie nach dem letztern fället, auf unbedingte Nothwendigkeit ſeines Urtheils Anſpruch machen. Wären ſie ohne alles Princip (gleich dem Urtheile des bloſsen Sinnengeſchmacks), ſo würde man ſich gar keine Nothwendigkeit derſelben in die Gedanken kommen laſſen. Alſo müſſen ſie zwar ein Princip haben, aber dieſes Princip muſs ſubjectiv ſeyn; d. h. es muſs nur durchs Gefühl und nicht durch Begriffe, doch aber allgemeingültig beſtimmen, was gefalle oder miſsfalle. Ein ſolches Princip aber kann nur als ein Gemeinſinn angeſehen werden, welcher aber nicht mit dem gemeinen Verſtande, den man bisweilen auch Gemeinſinn (*ſenſus communis*) nennt, verwechſelt

Digitized by Google

werden muſs (U. 64. M. II, 521). Alſo nur unter der Vorausſetzung eines ſolchen Gemeinſinnes kann das Geſchmacksurtheil gefällt werden (U. 65), ſ. Gemeinſinn und Gemüthszuſtand.

d. Die Nothwendigkeit der allgemeinen Beiſtimmung, die in einem Geſchmacksurtheile gedacht wird, iſt eine ſubjective Nothwendigkeit, die unter der Vorausſezzung eines Gemeinſinns als objectiv vorgeſtellt wird. In allen Urtheilen des Geſchmacks verſtatten wir keinem anderer Meinung zu ſeyn, folglich müſſen wir dabei ein gemeinſchaftliches Gefühl (einen Gemeinſinn) zum Grunde legen. Dieſer Gemeinſinn ſagt nun nicht, daſs Jedermann mit unſerm Urtheil zuſammenſtimmen werde, ſondern damit zuſammenſtimmen ſolle. Alſo iſt der Gemeinſinn, von deſſen Urtheil ich mein Geſchmacksurtheil als Beiſpiel angebe, und weswegen ich ihm exemplariſche Gültigkeit beilege, eine bloſs idealiſche Norm d. i. ein Richtmaaſs durch ein Urbild der Schönheit, das allen, die Geſchmack haben, vorſchweben ſoll. Unter der Vorausſetzung dieſer idealiſchen Norm könnte man nun ein Urtheil, welches mit ihr zuſammenſtimmte und das in demſelben ausgedrückte Wohlgefallen an einem Objecte, für Jedermann mit Recht zur Regel machen. Denn das Princip iſt zwar nur ſubjectiv, könnte aber doch, für ſubjectiv-allgemein (eine Jedermann nothwendige Idee) angenommen werden, und was die Einhelligkeit verſchiedener Urtheilenden betrifft, gleich einem objectiven Urtheile, allgemeine Beiſtimmung fordern, wenn man nur ſicher wäre, darunter richtig ſubſumirt zu haben (U. 66. f. M. II, 524). Dieſe unbeſtimmte Norm eines Gemeinſinns wird von uns wirklich vorausgeſetzt, das beweiſet unſre Anmaſsung Geſchmacksurtheile zu fällen. Ob es in der That einen ſolchen Gemeinſinn, als ein Princip das die Erfahrung möglich mache, gebe; oder ob es noch ein höheres Princip der Vernunft gebe, welches es uns zu einem Princip mache, nur ſo zu verfahren, daſs

Digitized by Google

wir allererſt einen Gemeinſinn zu höhern Zwecken in uns hervorbringen, ſo daſs ein Geſchmacksurtheil in der That nur eine Vernunftforderung ſei, Einhelligkeit der Sinnesart hervorzubringen, und daſſelbe nun von der Anwendung dieſes Princips ein Beiſpiel aufſtelle, findet man unterſucht im Artikel, Geſchmack, 8. ff. und in der folgenden Deduction des Geſchmacksurtheils (U. 67. f. M. II, 525).

5. Allgemeine Anmerkung. Der Geſchmack iſt alſo das Beurtheilungsvermögen eines Gegenſtandes in Beziehung auf die freie Geſetzmäſsigkeit der Einbildungkraft. Wenn nun im Geſchmacksurtheile die Einbildungskraft in ihrer Freiheit betrachtet werden muſs, ſo wird ſie erſtlich nicht reproductiv (als ein Vermögen, das ſeine Geſtalten bloſs aus dem Gedächtniſs hervorhohlt), wie ſie den Aſſociationsgeſetzen unterworfen iſt, ſondern als productiv (welche die Geſtalten urſprünglich hervorbringt) und ſelbſtthätig (als Urheberin willkührlicher Formen möglicher Anſchauungen) angenommen. Zwar iſt die Einbildungskraft bei der Auffaſſung eines gegebenen Gegenſtandes der Sinne an eine beſtimmte Form dieſes Gegenſtandes gebunden, und hat in ſo fern kein freies Spiel (wie im Dichten); aber es läſst ſich dennoch begreifen, daſs der Gegenſtand ihr gerade eine ſolche Form an die Hand geben könne, die eine Zuſammenſetzung des Mannichfaltigen enthält, wie ſie die Einbildungskraft, wenn ſie ſich ſelbſt frei überlaſſen wäre, in Einſtimmung mit der Verſtandesgeſetzmäſsigkeit überhaupt entwerfen würde. Allein daſs die Einbildungskraft frei und von ſelbſt geſetzmäſsig ſei (Autonomie bei ſich führe) iſt ein Widerſpruch (weil der Verſtand das Geſetz giebt). Es wird alſo eine Geſetzmäſsigkeit ohne Geſetz, und eine ſubjective Uebereinſtimmung der Einbildungskraft zum Verſtande, allein mit der freien Geſetzmäſsigkeit des Verſtandes (welche auch Zweckmäſsigkeit ohne Zweck genannt worden) und der Eigenthümlichkeit eines Geſchmacksurtheils beſtehen können (U. 68. f. M. II, 527). Nun werden geometriſche regel-

Digitized by Google

mäſsige Geſtalten (z. B. eine Cirkelfigur) von Critikern des Geſchmacks gemeiniglich als die einfachſten und unzweifelhafteſten Beiſpiele der Schönheit angeführt; und dennoch werden ſie eben darum regelmäſsig genannt, weil man ſie nicht anders vorſtellen kann, als ſo, daſs ſie für bloſse Darſtellungen eines beſtimmten Begriffs, der jener Geſtalt die Regel vorſchreibt (nach der ſie allein möglich iſt), angeſehen werden (z. B. der beſtimmte Begriff der Cirkelfigur iſt, daſs ſie eine ebene Figur ſeyn ſoll, die von einer einzigen Linie Umring oder Umkreis genannt, ſo eingeſchloſſen iſt, daſs die geraden Linien, welche bis zu derſelben, aus einem, innerhalb der Figur befindlichem Puncte, Mittelpunct genannt, gezogen werden, alle einander gleich ſind) (M. II, 528. U. 70). Niemand wird aber leichtlich einen Menſchen von Geſchmack dazu nöthig finden, um an Verletzung der Symmetrie oder an unregelmäſsigen Geſtalten Misfallen zu finden; denn dazu gehört nur gemeiner Verſtand und gar kein Geſchmack. Ein Zimmer, deſſen Wände ſchiefe Winkel machen, ein Gartenplatz von ſolcher Art, miſsfällt. Aber es miſsfällt darum, weil es zweckwidrig iſt, nicht allein praktiſch in Anſehung eines beſtimmten Gebrauchs dieſer Dinge, ſondern auch für die Beurtheilung in allerlei möglicher Abſicht. Das iſt aber nicht der Fall im Geſchmacksurtheil, welches, wenn es rein iſt, Wohlgefallen oder Miſsfallen mit der bloſsen Betrachtung des Gegenſtandes unmittelbar verbindet, ohne Rückſicht auf den Gebrauch oder einen Zweck (U. 70. M. II, 529). An einem Dinge, das nur durch eine Abſicht möglich iſt, gehöret die Regelmäſsigkeit mit zum Erkenntniſſe. Der Geſchmack aber kann nur in Entwürfen der Einbildungskraft ſeine gröſste Vollkommenheit zeigen, wo ein freies Spiel der Vorſtellungskräfte unterhalten werden ſoll, bei welchem die Regelmäſsigkeit ſo viel möglich vermieden wird. Daher der engliſche Geſchmack in Gärten, der Barockgeſchmack an Möbeln, die Freiheit der Einbildungskraft wohl eher bis zur Annäherung zum Grotesken treibt, und in dieſer Abſonderung von allem Zwange der Regel eben den Fall ſetzt, wo der Geſchmack ſeine gröſste Vollkommenheit zeigen kann (U. 71. f. M. II, 531.)

Digitized by Google

Noch ſind ſchöne Gegenſtände von ſchönen Ausſichten auf Gegenſtände zu unterſcheiden. In den letztern ſcheint der Geſchmack nicht ſowohl an dem, was die Einbildungskraft in dieſem Felde auffaſst, als vielmehr an dem, was ſie hiebei zu dichten Anlaſs bekommt, zu haften z. B. bey dem Anblick der veränderlichen Geſtalten eines rieſelnden Baches (U. 73. M. II, 533).

Wenn nun das Geſchmacksurtheil nicht für egoiſtiſch (ſo daſs dem, der es fällt, ſeyn eigenes Urtheil ſchon gnügt), ſondern ſeiner innern Natur nach, d. i. um ſein ſelbſt, nicht um anderer Beiſpiele willen, als pluraliſtiſch (als ein ſolches, welches verlangen darf, daſs Jedermann ihm beipflichten ſoll, gelten muſs; ſo muſs ihm irgend ein (es ſei objectives oder ſubjectives) Princip *a priori* zum Grunde liegen. Nun kann man aber durch Ausſpähung der bloſs aus der Erfahrung erkennbaren (pſychologiſchen) Geſetze der Gemüthsveränderungen niemals zur Erkenntniſs eines ſolchen Princips *a priori* gelangen, weil jene empiriſchen Geſetze nur zu erkennen geben, wie geurtheilt wird, nicht aber (wie im Geſchmacksurtheile) gebieten, wie geurtheilt werden ſoll. Und zwar ſetzen die Geſchmacksurtheile gar voraus, daſs das Gebot in demſelben unbedingt (keiner Vorausſetzung weiter untergeordnet) iſt. Denn die Geſchmacksurtheile wollen das Wohlgefallen mit einer Vorſtellung (der Anſchauung) unmittelbar verknüpft wiſſen (U. 130. M. II, 607).

II.

Deduction des Geſchmacksurtheils.

6. Der Anſpruch eines äſthetiſchen Urtheils auf allgemeine Gültigkeit für jedes Subject bedarf, als ein Urtheil, welches ſich auf irgend ein Princip *a priori* fuſsen muſs, einer Deduction (d. i. Legitimation oder Nachweiſung der Gültigkeit ſeiner Anmaſsung). Dieſe Deduction des Geſchmacksurtheils muſs über die Expoſition deſſelben noch hinzukommen, wenn es nehmlich

Digitized by Google

ein Wohlgefallen oder Miſsfallen an der Form des Gegenſtandes betrifft, d. i. eine allgemeingültiges äſthetiſches Urtheil iſt. Dergleichen ſind aber die Geſchmacksurtheile über das Schöne der Natur, oder über diejenigen natürlichen Gegenſtände, welche für ſchön erklärt werden. Denn daſs ſich die Form des Gegenſtandes dem Vermögen der Begriffe (dem Verſtande) und dem Vermögen der Darſtellung der Begriffe (der Einbildungskraft) gemäſs zeigt, iſt doch in der Geſtalt des Gegenſtandes gegründet (U. 131. f. M. II, 609). Wir wollen alſo nun die Deduction der Geſchmacksurtheile d. i. der Urtheile über die Schönheit der Naturdinge ſuchen (U. 133. M. II, 612).

7. Von der Methode der Deduction der Geſchmacksurtheile. Die Obliegenheit einer Deduction, d. i. der Gewährleiſtung der Rechtmäſsigkeit, einer Art Urtheile tritt nur dann ein, wenn das Urtheil Anſpruch auf Nothwendigkeit macht. Dies iſt nun der Fall auch alsdann, wenn es ſubjective Allgemeinheit, d. i. Jedermanns Beiſtimmung fordert, und dabei doch kein Erkenntniſsurtheil iſt, denn die Allgemeinheit in dem Geſchmacksurtheil ſoll ſich auf keine Begriffe von der Sache gründen, d. i. maſst ſich nun einer durchgängig für Jedermann geltenden ſubjectiven Zweckmäſsigkeit an, eben weil es ein Geſchmacksurtheil iſt (U. 134. f. M. II, 613). Da wir im letztern Falle kein Erkenntniſsurtheil, weder ein theoretiſches, noch ein (reines) praktiſches, vor uns haben; ſo wird blofs die allgemeine Gültigkeit eines einzelnen Urtheils für die Urtheilskraft überhaupt darzuthun ſeyn. Hierdurch ſoll nehmlich erklärt werden, wie es möglich ſei, daſs etwas blofs in der Beurtheilung (ohne Sinnenempfindung oder Begriff) gefallen könne, und allgemeine Regeln habe, auch wie das Wohlgefallen eines Jeden für jeden Andern als Regel dürfe angekündigt werden (U. 134. f. M. II, 614). Ein ſolches Urtheil, wie das Geſchmacksurtheil wirklich iſt, hat nun eine zwiefache und zwar logiſche Eigenthümlichkeit:

Digitized by Google

α. die Allgemeingültigkeit *a priori* eines einzelnen Urtheils;

β. eine Nothwendigkeit, die auf Gründen *a priori* beruhen muſs und dennoch von keinen Gründen *a priori* abhängt;

ſ. Geſchmack 3. ff. Die Auflöſung dieſer logiſchen Eigenthümlichkeit, worin ſich ein Geſchmacksurtheil von allen Erkenntniſsurtheilen unterſcheidet, giebt die Deduction des Geſchmacks; man findet ſie daher im Artikel Geſchmack, 5. ff. Wir wollen aber hier noch Einiges zur Erläuterung hinzuſetzen.

8. Erſte Eigenthümlichkeit des Geſchmacksurtheils. Allgemeingültigkeit. Das Geſchmacksurtheil beſtimmt ſeinen Gegenſtand in Anſehung des Wohlgefallens (als Schönheit) mit einem Anſpruche auf Jedermanns Beiſtimmung, als ob es objectiv, oder ein Erkenntniſsurtheil wäre (U. 136. M. II, 617). Daraus ſollte man vermuthen, dafs die Schönheit eine Eigenſchaft des Gegenſtandes ſelbſt ſeyn müſſe, die ſich nach der Verſchiedenheit der Köpfe und ſo vieler Sinne richtet. Und doch beſteht eben darin das Geſchmacksurtheil, dafs es eine Sache nur nach derjenigen Beſchaffenheit ſchön nennt, in welcher ſie ſich nach unſerer Art ſie aufzunehmen richtet (U. 136. M. II, 618). Ueberdieſs wird von jedem Geſchmacksurtheil, welches den Geſchmack des Subjects beweiſen ſoll, verlangt, dafs das Subject für ſich urtheilen, mithin ſein Urtheil nicht als Nachahmung, ſondern *a priori* abſprechen ſolle. Man ſollte aber denken, dafs ein Urtheil *a priori* einen Begriff vom Gegenſtande enthalten müſſe, zu deſſen Erkenntniſs es das Princip enthält. Das Geſchmacksurtheil aber gründet ſich gar nicht auf Begriffe, und iſt überall nicht Erkenntniſs, ſondern nur ein äſthetiſches Urtheil (U. 137. M. II, 619). Daher beſteht ein Jeder auf ſeinem Geſchmacksurtheil, denn der Geſchmack macht auf Autonomie Anſpruch. Fremde Urtheile ſich zum Beſtimmungsgrund des ſeinigen zu

Digitized by Google

machen iſt Heteronomie (M. II, 620. U. 137), ſ. Geſchmack, 6.

9. Zweite Eigenthümlichkeit des Geſchmacksurtheils Subjectivität. Das Geſchmacksurtheil iſt gar nicht durch Beweisgründe beſtimmbar, gleich als ob es bloſs ſubjectiv wäre, d. i. als ob das Prädicat deſſelben (ſchön oder häſslich) ſich bloſs auf etwas in dem Urtheilenden und nicht in dem Gegenſtande des Urtheils gründete (U. 140. M. II, 622). Es giebt

a. keinen empiriſchen Beweisgrund, das Geſchmacksurtheil Jemanden abzunöthigen, denn das uns ungünſtige Urtheil Anderer kann uns nie von der Unrichtigkeit unſers Geſchmacksurtheils überzeugen (M. II, 623. U. 140);

b. keinen Beweisgrund *a priori*, das Geſchmacksurtheil Jemanden abzunöthigen; denn es iſt kein Urtheil des Verſtandes oder der Vernunft (M. II, 624. U. 141), ſ. Geſchmack, 7.

Das Geſchmacksurtheil iſt durchaus immer ein einzelnes, d. i. das Subject deſſelben iſt immer nur eine einzelne Vorſtellung, ein Individuum. Der Verſtand kann durch die Vergleichung des Gegenſtandes im Puncte des Wohlgefälligen mit andern Gegenſtänden derſelben Art ein allgemeines Urtheil fällen, z. B. alle Tulpen ſind ſchön, aber das iſt dann kein Geſchmacks- ſondern ein logiſches Urtheil. Dasjenige Urtheil aber, wodurch ich eine einzelne gegebene Tulpe ſchön (d. i. mein Wohlgefallen an derſelben allgemeingültig finde), iſt allein ein Geſchmacksurtheil. Das Geſchmacksurtheil hat alſo bloſs ſubjective Gültigkeit, und macht dennoch auf Allgemeingültigkeit Anſpruch (M. II, 626. U. 142), ſ. Geſchmack, 7.

10. Es iſt vergeblich, wenn die Critiker des Geſchmacks nach einem oberſten Grundſatz der Geſchmacks-

Digitized by Google

urtheile ſuchen, denn es giebt keinen ſolchen Grundſatz (objectives Princip des Geſchmacks,) ſ. Geſchmack, 8. Dieſe Critiker können und ſollen aber dennoch über etwas vernünfteln, ſo daſs es zur Berichtigung und Erweiterung unſrer Geſchmacksurtheile gereichen kann. Sie können und ſollen nehmlich über die Erkenntniſsvermögen und deren Geſchäft in dieſen Urtheilen nachforſchen, und die wechſelſeitige ſubjective Zweckmäſsigkeit in Beiſpielen auseinander ſetzen, denn die Form der Zweckmäſsigkeit in einer gegebenen Vorſtellung iſt eben die Schönheit des Gegenſtandes (U. 143). ſ. Geſchmack, 8.

11. Das Geſchmacksurtheil unterſcheidet ſich darin von dem logiſchen, daſs das letztere eine Vorſtellung unter Begriffe vom Gegenſtande ſubſumirt, das erſtere aber gar nicht unter einem Begriff ſubſumirt, (d. h. das Prädicat ſchön enthält keinen Begriff). Denn würde der Gegenſtand unter einem Begriff gebracht, wie im Erkenntniſsurtheil, ſo würde auch der allgemeine Beifall durch Beweiſe erzwungen werden können, indem alsdann würde gezeigt werden können, ob der Gegenſtand unter dem Begriff ſtehe oder nicht. Weil nun die Begriffe in einem Urtheile den Inhalt deſſelben, das zum Erkenntniſs des Gegenſtandes Gehörige, ausmachen, das Geſchmacksurtheil aber nicht durch Begriffe beſtimmbar iſt, ſo muſs es ſich auf die in jedem Urtheilenden liegende Möglichkeit überhaupt zu urtheilen gründen; das iſt auf die Urtheilskraft ſelbſt, die die Zuſammenſtimmung der Einbildungskraft und des Verſtandes in Anſehung einer ſolchen Vorſtellung gebraucht, wodurch ein Gegenſtand gegeben wird. Wie nun hier dem Urtheile kein Begriff vom Gegenſtande zum Grunde liegt, und die Einbildungskraft, wenn ſie wie hier ohne Begriff, ſchematiſirt (reine Geſtalten darzuſtellen ſich bemühet), frei iſt; ſo muſs das Geſchmacksurtheil auf einer bloſsen Empfindung der ſich wechſelſeitig belebenden Einbildungskraft in ihrer Freiheit, und des Verſtandes mit ſeiner Geſetzmäſsigkeit beruhen. Dies iſt folglich ein Gefühl, das den Gegenſtand nach der Zweckmäſsigkeit der Vorſtellung, wodurch ein Gegen-

Digitized by Google

ſtand gegeben wird, zur Beförderung des freien Spiels des Erkenntnifsvermögens beurtheilen läſst. Und der Geſchmack, als Urtheilskraft nach Bedingungen, die im Urtheilenden liegen, enthält einen Grund eine Vorſtellung unter etwas Anderes zu ordnen (ſubſumiren). Dieſes Princip (Grund) macht nicht die Subſumtion der Anſchauungen unter Begriffe möglich; ſondern es macht die Subſumtion des Vermögens der Anſchauungen oder Darſtellungen (d. i. der Einbildungskraft) unter das Vermögen der Begriffe (d. i. den Verſtand) möglich, ſo fern die Einbildungskraft in ihrer Freiheit mit dem Verſtande in ſeiner Geſetzmäſsigkeit zuſammenſtimmt (U. 145), ſ. Geſchmack, 9. Um nun auszumachen wie der ſubjective Zuſtand das Erkenntnifsvermögen zu Geſchmacksurtheilen, die doch allgemeingültig ſind, berechtigen könne, müſſen wir die den Geſchmacksurtheilen eigenthümliche logiſche Form uns leiten laſſen (U. 146. M. II, 630).

12. Von der Aufgabe einer Deduction der Geſchmacksurtheile. Mit der Wahrnehmung eines Gegenſtandes kann unmittelbar ein Gefühl der Luſt oder Unluſt und ein Wohlgefallen oder Miſsfallen verbunden werden, welches der Vorſtellung des Objects ſtatt Prädicat dient, woraus entweder ein Empfindungsurtheil oder ein Geſchmacksurtheil entſpringt. Da das letztere auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit Anſpruch macht, ſo muſs ihm etwas als Princip *a priori* zum Grunde liegen, das einer Deduction bedarf, wodurch die Frage aufgelöſet werden muſs: wie ſind Geſchmacksurtheile möglich? Dieſe Aufgabe betrifft alſo die Principien *a priori* der reinen Urtheilskraft in äſthetiſchen Urtheilen, d. i. in ſolchen, wo ſie nicht (wie in den theoretiſchen) unter objectiven Verſtandesbegriffen bloſs zu ſubſumiren hat und unter einem Geſetze ſteht; ſondern die äſthetiſchen Urtheile ſind ſolche, in welchen die Urtheilskraft ſich ſelbſt, ſubjectiv, ſowohl Gegenſtand als Geſetz iſt (U. 147. (M. II, 632). Dieſe Aufgabe kann auch ſo ausgedrückt werden: wie iſt es möglich zu behaupten, daſs mein

Digitized by Google

Wohlgefallen an einem Gegenſtande auch in jedem andern Subjecte ſeyn müſſe? (M. II, 633. U. 148). Daſs Geſchmacksurtheile ſynthetiſch ſind, iſt leicht einzuſehen, weil ſie über den Begriff, und ſelbſt die Anſchauung des Gegenſtandes, hinausgehen. Sie thun nehmlich etwas, das gar nicht einmal Erkenntniſs, nehmlich Gefühl der Luſt (oder Unluſt) zur Anſchauung als Prädicat hinzu. Geſchmacksurtheile ſind aber auch *a priori*, weil ſie ein empiriſches Prädicat mit dem Gegenſtande, unter der Bedingung der Allgemeinheit und Nothwendigkeit verknüpfen. Folglich gehört die Aufgabe: wie ſind Geſchmacksurtheile möglich, mit unter das allgemeine Problem, wie ſind ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich? (M. II, 634. U. 148).

13. Was eigentlich in einem Geſchmacksurtheile *a priori* behauptet wird, iſt in dem Artikel: Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems, S. 167. gezeigt worden. *A priori* kann man nehmlich mit keiner Vorſtellung ein beſtimmtes Gefühl verbinden, auſser, wo ein den Willen beſtimmendes Princip *a priori* (ein Moralgeſetz) in der Vernunft zum Grunde liegt. Daher ſind auch alle Geſchmacksurtheile einzelne Urtheile, weil ſie ihr Prädicat des Wohlgefallens nicht mit einem Begriffe, ſondern mit einer gegebenen einzelnen empiriſchen Vorſtellung verbinden (U. 149. f.). Alſo iſt es nicht die Luſt, ſondern die Allgemeingültigkeit dieſer Luſt, welche in einem Geſchmacksurtheile *a priori* als allgemeine Regel für die Urtheilskraft vorgeſtellt wird (U. 150).

14. Die Deduction der Geſchmacksurtheile ſelbſt findet man im Artikel: Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems, S. 167.

15. Dieſe Deduction iſt leicht, denn ſie hat nicht nöthig zu beweiſen, daſs es einen Gegenſtand für einen gewiſſen Begriff *a priori* gebe. Denn Schönheit, oder Häſs-

Häſslichkeit, welche in dem Geſchmacksurtheile von einem Gegenſtande behauptet werden, ſind nicht Begriffe von einem Gegenſtande, und das Geſchmacksurtheil iſt kein Erkenntniſsurtheil (U. 152). Aber die Luſt am Schönen, iſt auch weder eine Luſt des Genuſſes (das Angenehme), noch einer geſetzlichen Thätigkeit (das ſittliche Gefühl), noch der vernünftelnden Contemplation nach Ideen (das Gefühl des Erhabenen,) ſondern der bloſsen Reflexion. Dieſe Luſt muſs nothwendig bei Jedermann auf den nehmlichen Bedingungen beruhen, weil dieſe ſubjective Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniſs überhaupt ſind, und die Proportion dieſer Erkenntniſsvermögen, welche zum Geſchmack erfordert wird, auch zum gemeinen und geſunden Verſtande erforderlich iſt, den man bei Jedermann vorausſetzen darf. Eben darum darf auch der mit Geſchmack Urtheilende (wenn er nur in dieſem Bewuſstſeyn nicht irrt, und nicht die Materie für die Form Reiz für Schönheit nimmt) die ſubjective Zweckmäſsigkeit d. i. ſein Wohlgefallen am Gegenſtande jedem Andern anſinnen, und ſein Gefühl als allgemein mittheilbar, und zwar ohne Vermittelung der Begriffe annehmen (U. 155. f. M. II, 642). Wenn man annehmen dürfte, daſs die bloſse allgemeine Mittheilbarkeit ſeines Gefühls an ſich ſchon ein Intereſſe bei ſich führen müſſe (welches man aber aus der Beſchaffenheit einer bloſs reflectirenden Urtheilskraft zu ſchlieſsen nicht berechtigt iſt); ſo würde man ſich erklären können, woher das Gefühl im Geſchmacksurtheile gleichſam als Pflicht Jedermann zugemuthet werde (U. 161. M. II, 649).

16. Daſs das Geſchmacksurtheil, wodurch etwas für ſchön erklärt wird, kein Intereſſe zum Beſtimmungsgrunde habe, iſt (in 1.) hinreichend dargethan worden. Aber daraus folgt nicht die Unmöglichkeit ein Intereſſe damit zu verbinden. Dieſe Verbindung wird aber immer nur indirect ſeyn können, d. i. der Geſchmack muſs allererſt mit etwas anderem verbunden vorgeſtellt werden, um mit dem Wohlgefallen der bloſsen Reflexion über einen Gegenſtand noch eine Luſt an der Exiſtenz deſ-

Digitized by Google

ſelben (als worin alles Intereſſe beſteht) verknüpfen zu können. Denn es gilt hier im äſthetiſchen Urtheile, was im Erkenntniſsurtheile (von Dingen überhaupt) geſagt wird: *a poſſe ad eſſe non valet conſequentia*, d. i. man kann nicht von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit ſchlieſsen. Dieſes Andere kann nun etwas Empiriſches ſeyn, nehmlich eine Neigung, oder etwas Intellectuelles, als Eigenſchaft des Willens (U. 161. f. M. 650). So wird in der Beurtheilung der Schönheit, vornehmlich der belebten Gegenſtände der Natur, z B. des Menſchen oder eines Pferdes, auch die objective Zweckmäſsigkeit mit in Betrachtung gezogen, ehe man den Gegenſtand ſchön oder häſslich nennen kann. Dieſe Zweckmäſsigkeit iſt nun immer mit einem Intereſſe am Gegenſtande verbunden, allein ein ſolches Urtheil iſt auch nicht mehr rein äſthetiſch, d. i. bloſses Geſchmacksurtheil (U. 189), ſ. Geſchmack, 13.

17. Die Dialektik beſteht in der Entgegenſetzung ſolcher Urtheile, die *a priori* ſind. Der Widerſtreit der Geſchmacksurtheile, ſofern ſich ein jeder bloſs auf ſeinen eigenen Geſchmack beruft, macht alſo keine Dialektik des Geſchmacks aus; weil dann Niemand ſein Urtheil zur allgemeinen Regel zu machen gedenkt. Es bleibt alſo kein Begriff von einer Dialektik übrig, welche den Geſchmack angehen könnte, als der einer Dialektik der Critik des Geſchmacks (nicht des Geſchmacks ſelbſt) in Anſehung ihrer Principien. Denn es treten über den Grund der Möglichkeit der Geſchmacksurtheile überhaupt einander widerſprechende Begriffe natürlicher und unvermeidlicher Weiſe auf. Die tranſcendentale Critik des Geſchmacks enthält daher einen Theil, der den Namen der Dialektik einer äſthetiſchen Urtheilskraft führen kann; weil ſich eine Antinomie der Principien dieſes Vermögens findet, welche die Geſetzmäſsigkeit deſſelben, mithin auch ſeine innere Möglichkeit, zweifelhaft macht (U. 231. M. II, 733). Die Antinomie in Anſehung des Princips des Geſchmacks findet man erklärt im Artikel: Antinomie, 6, a. Hier will ich nur noch etwas zur Auflöſung dieſer Antinomie hinzuſetzen. Dieſe Antinomie iſt nichts anders,

Digitized by Google

als das dem Anſehn nach Widerſprechende in den (in 8 u. 9) vorgeſtellten zwei Eigenthümlichkeiten des Geſchmacksurtheils

a. die Allgemeingültigkeit; ſie fordert Einſtimmung Anderer mit dem Urtheile, welches, wenn dieſe Allgemeingültigkeit fehlt, nothwendig ein Streiten verurſacht;

b. die Subjectivität; ſie ſcheint wieder alles Streiten unmöglich zu machen, weil jedes Subject anders beſchaffen ſeyn kann, in Beziehung auf den Eindruck des Gegenſtandes zum Gefühl des Subjects.

Dieſer Widerſtreit ſoll nun gehoben werden. Dies iſt aber nicht anders möglich, als ſo, daſs gezeigt wird, beide Gegenſätze ſeien zwar richtig, aber in verſchiedener Beziehung. Dieſe zwiefache Beziehung des Gegenſtandes im Geſchmacksurtheile muſs durchaus vorausgeſetzt werden, wenn ein Geſchmacksurtheil keine Einbildung, ſondern von dem Urtheil über das bloſs Angenehme unterſchieden, und *a priori* ſeyn ſoll. Sollte es aber das letztere nicht ſeyn, ſo würde wieder der Widerſtreit daſeyn, daſs etwas nur durch die Erfahrung Gültiges allgemeingültig ſeyn ſoll. Aber es muſs auch gezeigt werden, daſs wir uns dennoch von dem uns anhängenden Schein eines Widerſpruchs, als einer natürlichen Illuſion, nicht losmachen können. Und dieſe Auflöſung der Schwierigkeiten im Geſchmacksurtheil iſt eine neue Beſtätigung der Richtigkeit des kritiſchen Idealismus, bei welchem ſie allein möglich iſt (U. 234. M. II, 740).

α. Der Begriff, worauf man den Gegenſtand in Geſchmacksurtheilen beziehet, wird in a und b nicht in einerlei Sinn genommen. Auf irgend einen Begriff muſs ſich das Geſchmacksurtheil beziehen, denn ſonſt könnte es ſchlechterdings nicht auf nothwendige Gültigkeit für Jedermann An-

Digitized by Google

ſpruch machen; es würde ſonſt nehmlich gar nichts den Gegenſtand Betreffendes behauptet. Aber es darf doch auch nicht aus einem Begriff erweislich ſeyn. Und das iſt auch möglich. Denn ein Begriff kann entweder beſtimmbar ſeyn, z. B. der Verſtandesbegriff durch den Stoff, den die ſinnliche Anſchauung liefert, wenn derſelbe durch Begriffe, welche alsdann die Prädicate des Verſtandesbegriffs werden, gedacht wird. Aber ein Begriff kann auch ganz unbeſtimmt und gar nicht möglich zu beſtimmen ſeyn, z. B. der tranſcendentale Vernunftbegriff vom Ueberſinnlichen, was aller Anſchauung zum Grunde liegt (M. II, 741. U. 234. f.). Nun geht das Geſchmacksurtheil auf Gegenſtände der Sinne, aber nicht um einen Begriff derſelben für den Verſtand zu beſtimmen, denn es iſt kein Erkenntniſsurtheil. In ſo fern ſagt es nur aus: dieſer Gegenſtand iſt für mich ein Gegenſtand des Wohlgefallens (M. II, 742. U. 235). Gleichwohl iſt ohne Zweifel im Geſchmacksurtheile eine erweiterte Beziehung der Vorſtellung des Gegenſtandes (zugleich auch des Urtheilenden) enthalten, worauf wir eine Ausdehnung dieſer Art Urtheile gründen, dies iſt nicht möglich ohne irgend einen Begriff, d. i. einer nothwendigen durch den Verſtand vorgeſtellten Einheit des gegebenen Mannichfaltigen im Gegenſtande, aber einen Begriff, der ſich durch Anſchauung nicht beſtimmen läſst. Ein ſolcher Begriff iſt bloſs der reine Vernunftbegriff vom Ueberſinnlichen, was dem Gegenſtande als einem Sinnengegenſtande, mithin als Erſcheinung, und auch dem urtheilenden Subjecte zum Grunde liegt. Das heiſst, ich ſtelle mir in dem Gegenſtande eine Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit vor, die nicht erkennbar iſt, indem ſie durch keinen Verſtandesbegriff hineingelegt wird, weil es ſonſt ein Erkenntniſsurtheil geben würde; das iſt folglich eine Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit d. i. Geſetzmäſsigkeit vom Gegenſtande, die nicht auf Naturgeſetzen beruhet. Folglich beruhet ſie auf der Vorſtellung von einem Dinge an ſich, als dem nothwendigen Grunde der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit deſſelben in der Erſcheinung, zur Auffaſſung dieſer Vorſtellung zur

Möglichkeit der Erkenntniſs. Oder es liegt bei jedem Geſchmacksurtheile nothwendig die Vorſtellung zum Grunde, daſs die Erſcheinung, die wir mit Wohlgefallen anſchauen, etwas Ueberſinnliches zum Grunde habe, das da macht, daſs es nun möglich wird, die ſinnlichen Eindrücke die wir erhalten ſo leicht zur Anſchauung zu verknüpfen, daſs die Erſcheinung die dadurch möglich wird, nicht nur von der Einbildungskraft leicht dargeſtellt, ſondern auch von dem Verſtande leicht erkannt werden könnte, wenn es darauf ankäme, ſie auf Begriffe zu bringen. Dazu iſt aber freilich auch die Vorausſetzung nöthig, das unſer eigenes überſinnliches Subſtrat, welches durch das Wirken der Einbildungskraft und des Verſtandes erſcheint, Nothwendigkeit und Allgemeinheit d. i. Geſetzmäſsigkeit habe für alle durch eine ſolche Einbildungskraft und einen ſolchen Verſtand auffaſſende und erkennende Weſen (M. II, 743. U. 235).

β. Dieſe zwiefache Beziehung in der Beurtheilung des Schönen, auf ein ſinnliches Object und Subject, und auf ein überſinnliches Object und Subject, iſt unſerer tranſcendentalen Beurtheilungskraft durchaus nothwendig. Denn nähme man eine ſolche Rückſicht nicht an, ſo wäre der Anſpruch des Geſchmacksurtheils auf allgemeine Gültigkeit nicht zu retten; wären der ſchöne Erfahrungsgegenſtand und das ihn beurtheilende Subject, in Anſehung ſeines empiriſchen Zuſtandes des Wohlgefallens, Dinge an ſich, ſo könnten wir unmöglich die individuelle Beziehung zwiſchen dem Gegenſtande und dem der Wohlgefallen an ihm hat, auf andere Subjecte mit Nothwendigkeit ausdehnen. Wäre aber der Begriff, worauf ſich das Geſchmacksurtheil gründet, der Begriff der Vollkommenheit, ſo würde man das Geſchmacksurtheil beweiſen können. Allein dann wäre es nicht ſubjectiv, ſondern objectiv, es lieſse ſich darüber diſputiren, das iſt, nach Begriffen Einhelligkeit in dem Erkenntniſs hervorbringen, das Schöne würde durch den Verſtand aus Begriffen erkannt, und nicht durch ein Wohlgefallen, und es gäbe keinen Geſchmack (U. 236). Nun fällt aber aller

Digitized by Google

Widerſpruch weg, wenn ich ſage: das Geſchmacksurtheil gründet ſich auf einem Begriffe (eines Grundes überhaupt von der ſubjectiven Zweckmäſsigkeit der Natur für die Urtheilskraft). Aus dieſem Begriffe kann aber nichts in Anſehung des Gegenſtandes erkannt und bewieſen werden, denn er iſt an ſich unbeſtimmbar und zum Erkenntniſs untauglich, weil für ihn nichts durch die Sinne zum Erkennen gegeben werden kann. Das Geſchmacksurtheil bekommt aber doch durch dieſen Begriff Gültigkeit für Jedermann (bei Jedem zwar als einzelnes, die Anſchauung unmittelbar begleitendes, Urtheil) indem dadurch doch zugleich etwas als dem Gegenſtande (durch ſein überſinnliches Subſtrat) nothwendig anhangendes vorausgeſetzt wird. Der Beſtimmungsgrund liegt hiernach in demjenigen was als das überſinnliche Subſtrat der Menſchheit angeſehen werden kann. Weil nehmlich die Erſcheinung nichts als eine Vorſtellung im Subject iſt, ſo iſt das allgemeingültige Wohlgefallen, da es ſich nicht auf Begriffe gründet, die Nothwendigkeit in der Verknüpfung zwiſchen der Erſcheinung und dem Zuſtande des Subjects, dem etwas erſcheint, bei der Anſchauung derſelben. Da dieſe Verknüpfung nicht erkennbar iſt, und doch allgemeingültig ſeyn ſoll, ſo heiſst das, ſie wird bei jedem Geſchmacksurtheil als in dem Subſtrat dieſer Verknüpfung gegründet vorausgeſetzt. Das überſinnliche Subſtrat der Menſchheit iſt daher eben ein ſolches Poſtulat, oder eine eben ſo nothwendige Vorausſetzung bei jedem Geſchmacksurtheil, als das Daſeyn Gottes bei jeder Pflichterfüllung (U. 236. M. II, 744).

γ. Der Schein eines Widerſpruchs der beiden Beziehungen in einem Geſchmacksurtheile iſt eine natürliche Illuſion und folglich unvermeidlich (U. 237). Es fällt, wenn wir das Geſchmacksurtheil aus dieſem Geſichtspunct betrachten, aller Widerſpruch in demſelben weg. Denn alsdann gründet ſich daſſelbe nicht auf einem beſtimmten Begriff, und iſt folglich kein Erkenntniſsurtheil, ſondern ein äſthetiſches Urtheil. Aber es gründet ſich dann doch auf einem unbeſtimmten Begriffe, nehmlich vom überſinnlichen Subſtrat der Erſcheinungen, wodurch es allein mög-

Digitized by Google

lich iſt ſich Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit in demſelben zu denken. Aber auch das nur unter der Vorausſetzung, daſs Erſcheinungen, als ſolche, in uns, d. i. unſere Vorſtellungen ſind, und inſofern eine in dem Dinge an ſich (unſerm überſinnlichen Subſtrat) gegründete folglich nothwendige Verknüpfung durch das alles und immer verknüpfende Vermögen, dem Verſtande, vorausgeſetzt werden kann (U. 237. M. II, 746). Ein beſtimmtes objectives (Erkenntniſs) Princip des Geſchmacks zu geben, wornach die Urtheile deſſelben geleitet, geprüft und bewieſen werden könnten, iſt alſo unmöglich. Denn ſie wären ſonſt keine Geſchmacksurtheile, ſondern Erkenntniſsurtheile, und es gäbe dann keinen Geſchmack, ſondern bloſs Verſtand. Das ſubjective (in der Beſchaffenheit unſrer Erkenntniſsvermögen gegründete und den Gegenſtand doch nicht zum Erkennen beſtimmende) Princip, nehmlich die unbeſtimmte Idee des Ueberſinnlichen in uns kann nur als der einzige Schlüſſel der Enträthſelung des uns ſelbſt ſeinen Quellen nach verborgenen Geſchmacks angezeigt, aber durch nichts weiter begreiflich gemacht werden (M. II, 747 U. 237). Beides a und b kann alſo wahr ſeyn. Würde dagegen zum Beſtimmungsgrunde des Geſchmacks (wegen der Einzelnheit der Vorſtellung, die das Subject des Geſchmacksurtheils iſt), wie von Einigen geſchieht, die Annehmlichkeit angenommen; ſo würde das die Subjectivität des Geſchmacksurtheils mit der Allgemeingültigkeit deſſelben in offenbaren Widerſpruch ſetzen, und die Allgemeingültigkeit des Geſchmacksurtheils müſste durchaus falſch ſeyn. Wollte man hingegen, wie von Andern*)

---

*) Z. B. Moſes Mendelsſohn (Philoſophiſche Schriften 1. Th. Anmerk. b. S. 150.) ſagt: „Das geſunde, das ſchmackhafte, das ſchöne, das nützliche, alle Ergötzungen laufen endlich auf den Begriff von einer Vollkommenheit hinaus, wenn das davon abgeſondert wird, was ſie in ihren Unterarten determinirt. Descartes war der erſte, der darauf gekommen, eine Sacherklärung von dem Vergnügen zu geben. Er fand, daſs wir einen Gegenſtand als etwas in ſeiner Art vollkommenes anſehen müſsten, wenn er uns Luſt gewähren ſoll."

Digitized by Google

geſchieht, die Vollkommenheit zum Beſtimmungsgrunde des Geſchmacks annehmen (wegen der Allgemeingültigkeit deſſelben), ſo würde das wieder die Allgemeingültigkeit des Geſchmacksurtheils mit der Subjectivität deſſelben in offenbaren Widerſpruch ſetzen, und die Subjectivität deſſelben müſste durchaus falſch ſeyn. Da nun auf dieſe Weiſe beide Sätze falſch ſeyn würden, ſo müſſen die Begriffe der Annehmlichkeit und Vollkommenheit, als Principien des Geſchmacks, ſich ſelbſt widerſprechen, und die Subjectivität und Allgemeingültigkeit im Geſchmacksurtheil ſind ſich einander nicht contradictoriſch entgegengeſetzt, ſondern nur dem Schein nach einander entgegen, aber können im Grunde beide zuſammen ſtatt finden. Folglich müſſen wir wider Willen den Vereinigungspunkt unſrer Vermögen *a priori* im Ueberſinnlichen ſuchen; aber der Schein des Widerſpruchs wird uns auch im Geſchmacksurtheile immer ankleben, weil wir die Erſcheinungen ſtets für Dinge an ſich zu halten, durch unſer ſinnliches Erkenntniſsvermögen, genöthigt werden, und daher bald meinen auch das Ueberſinnliche beſtimmen, bald wieder nicht anders als durch Erfahrung zur Erkenntniſs gelangen zu können (M. II, 748. U. 238. f.).

I. Anmerkung. Es giebt kein anderes Mittel, dieſer Antinomie im Gebrauche der Urtheilskraft auszuweichen, als

a. entweder zu läugnen, daſs dem äſthetiſchen Geſchmacksurtheile irgend ein Princip *a priori* zum Grunde liege, und zu behaupten, daſs aller Anſpruch auf Nothwendigkeit allgemeiner Bei-

---

Und (2 Th. S. 75): „Iſt die Erkenntniſs der Vollkommenheit ſinnlich; ſo wird ſie Schönheit genannt." — Wolf (Pſych. empir. ſagt auch, daſs die Schönheit in der Vollkommenheit beſtehe. Burke hingegen (Philoſophiſche Unterſ. über den Urſpr. unſrer Begriffe vom Erhabenen und Schönen III. Th. 9. Abſchn. S. 178. Riga 1773. 8.) zeigt, daſs die Vollkommenheit nicht die Urſache von Schönheit iſt.

Digitized by Google

ſtimmung grundloſer leerer Wahn ſei; daſs ein Geſchmacksurtheil nur ſofern für richtig gehalten zu werden verdiene, weil es ſich trift, daſs viele in Anſehung deſſelben übereinkommen, und auch dieſes eigentlich nicht um deswillen, weil man hinter dieſer Einſtimmung ein Princip *a priori* vermuthet, ſondern (wie im Gaumengeſchmack) weil die Subjecte zufälliger Weiſe gleichförmig organiſirt ſeyen; oder

b. man müſste annehmen, daſs das Geſchmacksurtheil eigentlich ein verſtecktes Vernunfturtheil über die an einem Dinge und die Beziehung des Mannichfaltigen an ihm zu einem Zwecke entdeckte Vollkommenheit ſei; daſs es mithin nur um der Verworrenheit willen, die dieſer unſrer Reflexion anhängt äſthetiſch genannt werde, ob es gleich im Grunde teleologiſch (auf den Begriff des Zwecks gegründet) ſei. In dieſem Falle könnte man die Auflöſung der Antinomie durch tranſcendentale Ideen für unnöthig und unrichtig erklären und jene Geſchmacksgeſetze mit den Objectiven der Sinne nicht als mit bloſsen Erſcheinungen, ſondern auch als mit Dingen an ſich ſelbſt, vereinigen.

Wie wenig aber die eine ſowohl als die andere Ausflucht verſage, iſt in dem Artikel: Dunkelheit in der Auflöſung des äſthetiſchen Problems a. Antwort auf die Frage, wie geht es zu wenn wir etwas ſchön finden? und im Vorhergehenden (1) gezeigt worden (U. 244. f. M. II, 759).

II. Anmerkung. Das Schöne iſt das Symbol (ſ. Darſtellung 5. ff.) des Sittlichguten, und auch nur in dieſer Rückſicht gefällt es mit einem Anſpruche auf Allgemeinheit dieſes Wohlgefallens. Das iſt das Intelligibile (Ueberſinnliche ſ. *a*) worauf, der Geſchmack hinausſieht, wozu nehmlich ſelbſt unſere oberen Erkenntniſsvermögen zuſammenſtimmen, und ohne wel-

Digitized by Google

ches zwiſchen ihrer Natur, verglichen mit den Anſprüchen, welche der Geſchmack macht, lauter Widerſprüche ſeyn würden (U. 258. M. II. 776). Hierdurch macht nun der Geſchmack gleichſam den Uebergang vom Sinnenreich zum habituellen moraliſchen Intereſſe, ohne einen zu gewaltſamen Sprung, möglich. Denn er ſtellt die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäſsig für den Verſtand beſtimmbar vor, und lehrt ſo gar an Gegenſtänden der Sinne, auch ohne Sinnenreiz, ein freies Wohlgefallen finden (U. 260).

Kant. Critik der Urtheilskraft. I. Abſchn. I. Buch. 1. Moment. §. 1. f. S. 2. ff. — §. 4. S. 12. f. — 2. Moment. §. 8. f. S 21. ff. — 3. Moment. §. 11. ff. S 34. ff. — 4. Moment. §. 18. ff. S. 62. ff. — Deduction. §. 30. ff. S. 131. ff. — §. 41. S. 161. f. — §. 48. S. 189. — II. Abſchn. §. 55. ff. S. 231. ff. — §. 59. S. 260.

Geſchwindigkeit.

Celeritas, velocitas, viteſſe. Dieſes Wort drückt einen relativen Begriff aus, der von der Vergleichung des Raumes und der Zeit bei den Bewegungen der Cörper abhängt, ſ. Bewegung (B. I. S. 588.) Jede Bewegung erfordert eine gewiſſe Zeit, und führt in derſelben den Cörper durch einen gewiſſen Raum. Iſt nun dieſer Raum groſs und die Zeit klein, ſo ſchreibt man dem bewegten Cörper eine groſse Geſchwindigkeit zu; eine kleine hingegen, wenn der durchlaufene Raum klein und die Zeit groſs iſt. Wenn aber eine Geſchwindigkeit doppelt genannt wird: ſo kann darunter nichts anders verſtanden werden, als daſs ſie aus zwei einfachen und gleichen beſtehe, ſ. Bewegung (B. I. S. 616). Ob die Geſchwindigkeit gleich ſei der Kraft dividirt durch die Maſſe oder der Quadratwurzel aus der Kraft dividirt durch die Maſſe d. h. ob ſich die Geſchwindigkeiten ſelbſt, oder die Quadraten der Geſchwindigkeiten verhalten umgekehrt wie die Maſſen, findet man im Art. Kraft.

Digitized by Google

Geſelligkeit.

ſocialitas, ſociabilité.

Die Tauglichkeit und der Hang zur Geſellſchaft (U. 162). So beſteht die Geſelligkeit des Menſchen in den beiden Stücken, daſs er

a. zur Geſellſchaft taugt, weil er ſeine Gedanken und Wünſche durch die Sprache mittheilen und ſeinen Geſellſchaftern nützlich werden kann;

b. in ihm ein Grund liegt, die ihm die Neigung zur Geſellſchaft möglich macht. Die Geſelligkeit iſt daher ein Erforderniſs des Menſchen, als eines für die Geſellſchaft beſtimmten Geſchöpfs, und iſt folglich eine zur Humanität gehörige Eigenſchaft. Die Humanität iſt nehmlich einerſeits das allgemeine Theilnehmungsgefühl, andererſeits das Vermögen, ſich innigſt und allgemein mittheilen zu können, welches letztere ihn eben zur Geſellſchaft tauglich macht, ſo wie er ohne Theilnehmungsgefühl wohl keinen Hang zur Geſellſchaft haben würde (U. 262).

2. Die geſetzliche Geſelligkeit iſt diejenige, wodurch ein Volk ein dauerndes gemeines Weſen ausmacht (U. 262). Der Menſch hat nehmlich einen innigen Trieb, und iſt auch, vermöge ſeiner praktiſchen Vernunft, dazu tauglich in eine ſolche Geſellſchaft zu treten, in der Freiheit, und alſo auch Gleichheit, mit einem Zwange, mehr der Achtung und Unterwerfung aus Pflicht, als aus Furcht, vereinigt iſt. Durch eine Vereinigung dieſer Art iſt die in einem Landſtrich vereinigte Menge Menſchen, in ſo fern ſie ein Ganzes ausmacht, in einem rechtlichen Zuſtande, weshalb ſie ein gemeines Weſen oder ein Staat heiſst.

3. Es giebt aber auch eine ungeſellige Geſelligkeit der Menſchen. Sie beſteht in dem Hang derſelben in Geſellſchaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerſtande welcher dieſe Geſellſchaft beſtändig zu tren-

Digitized by Google

nen droht, verbunden iſt (S. III. 139). Hierzu liegt die Anlage offenbar in der menſchlichen Natur. Der Menſch hat eine Neigung ſich zu vergeſellſchaften, weil er in einem ſolchen Zuſtand ſich mehr als Menſch fühlt. Er hat aber auch einen groſsen Hang, ſich zu vereinzelnen (iſoliren). ſ. Gegenwirkung.

Berl. Monatsſchr. IV. B. 5. St.

Geſellſchaft

bürgerliche, politiſcher Zuſtand, rechtlicher Staat, Reich des Rechts, rechtlich bürgerliche Geſellſchaft, politiſches gemeines Weſen, *ſocietas ciuilis*, *ſociété civile*. Das Ganze einer vereinigten Menge Menſchen, in welchem diejenige Verfaſſung im Verhältniſſe dieſer Menſchen untereinander iſt, daſs dem Abbruche der einander wechſelſeitig widerſtreitenden Freiheit geſetzmäſsige Gewalt entgegengeſetzt wird (U. 393). ſ. Geſchicklichkeit.

Nur in einer ſolchen bürgerlichen Geſellſchaft kann die gröſste Entwickelung der Naturanlagen der Menſchengattung geſchehen und dieſer Zweck der Natur erreicht werden. Die Menſchen müſſen daher immer darauf hin arbeiten, ſie auszufinden, und ſich ihrem Zwange willig zu unterwerfen. Zu dem erſtern gehört Klugheit, als die Geſchicklichkeit die rechten Mittel zu einem Zweck aufzufinden — und anzuwenden; zu dem letztern Weisheit, als die Zuſammenſtimmung des Willens zum Endzweck aller Dinge; eine nie völlig zu erreichende Idee.

2. Das gröſste Problem für die Menſchengattung, zu deſſen Auflöſung die Natur ihn zwingt, iſt daher die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Geſellſchaft. Da nun in der Geſell-

Digitized by Google

schaft die höchste Absicht der Natur, nehmlich der Entwickelung aller ihrer Anlagen in der Menschheit erreicht werden kann; so muss eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung d. h. eine solche, in welcher Freiheit unter äusseren Gesetzen im grösstmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung seyn (S. III. 141 f.)

3. Wenn keine Mittel ausgefunden werden könnten, eine blos auf Erhaltung der Moralität angelegte Gesellschaft zu errichten, so würde die Anlage in der Menschheit zur Moralität nicht entwickelt werden können. Folglich ist die Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben, ein zweites Problem für die Menschengattung; und eine solche Gesellschaft wird dem Menschengeschlecht durch die Vernunft nicht nur zur Aufgabe, sondern auch zur Pflicht gemacht. Diese Gesellschaft heisst, zum Unterschiede von der bürgerlichen, die ethische (R. 129.)

4. Man kann aber die Verbindung der Menschen unter blosen Tugendgesetzen um das Böse zu verhüten und das Gute zu befördern, insofern diese Gesetze öffentlich sind, eine ethisch bürgerliche Gesellschaft, oder ein ethisches gemeines Wesen nennen, im Gegensatz der rechtlich bürgerlichen Gesellschaft, welche eine Verbindung der Menschen unter Rechtsgesetzen ist. Die ethisch bürgerliche Gesellschaft kann mitten in der recht bürgerlichen Gesellschaft oder dem politischen gemeinen Wesen bestehen. Aber jene hat ein besonderes und ihr eigenthümliches Vereinigungsprincip (die Tugend), und daher auch eine Form und Verfassung, die sich von der des letztern wesentlich unterscheidet. Gleichwohl ist eine gewisse Analogie zwischen beiden, als zweien gemeinen Wesen überhaupt, in Ansehung derer das erstere auch ein ethischer Staat, d. i. ein Reich der Tugend ge-

Digitized by Google

nannt werden kann. Die Idee eines ſolchen Reichs hat in der menſchlichen Vernunft ihre ganz wohl gegründete objective Realität, d. i. ſie muſs von Jedermann als ein Gegenſtand betrachtet werden, welchen hervorzubringen (ſich zu einem ſolchen Staate zu vereinigen) Pflicht iſt, wenn es gleich ſubjectiv von dem guten Willen der Menſchen nie gehofft werden könnte, daſs ſie zu dieſem Zwecke mit Eintracht hinzuwirken ſich entſchlieſsen werden (R. 129. f.).

5. Der rechtlichbürgerliche (politiſche) Zuſtand iſt das Verhältniſs der Menſchen untereinander, ſo fern ſie gemeinſchaftlich unter öffentlichen Rechtsgeſetzen, die insgeſamt Zwangsgeſetze ſind, ſtehen; der ethiſchbürgerliche Zuſtand iſt das Verhältniſs der Menſchen untereinander, ſo fern ſie gemeinſchaftlich unter öffentlichen Tugendgeſetzen, die insgeſamt zwangsfrei ſind, vereinigt ſind (R. 131). In einem ſchon beſtehenden politiſchen gemeinen Weſen befinden ſich alle politiſchen Bürger, als ſolche, im ethiſchen Naturzuſtande (nicht in einem ethiſchbürgerlichen Zuſtande), und ſind berechtigt, auch darin zu bleiben; denn das politiſche gemeine Weſen kann ſeine Bürger nicht zwingen, in eine ethiſchbürgerliche Geſellſchaft zu treten, denn das hieſse zwingen zwangsfrei zu handeln, welches ſich widerſpricht. Wünſchen kann es wohl jedes politiſche gemeine Weſen, daſs in ihm auch eine Herrſchaft über die Gemüther nach Tugendgeſetzen angetroffen werde; denn die Tugendgeſinnungen würden das bewirken, was die Zwangsmittel des politiſchen gemeinen Weſens darum nicht ausrichten können, weil der menſchliche Richter das Innere anderer Menſchen nicht durchſchauen kann (R. 132).

6. Wehe aber dem politiſchen Geſetzgeber, der eine auf ethiſche Zwecke, d. i. Tugendgeſinnung hervorzubringen, gerichtete Verfaſſung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein ge-

Digitized by Google

rade das Gegentheil bewirken, sondern auch seine politische Verfassung untergraben und unsicher machen. — Der Bürger des politischen gemeinen Wesens bleibt also, was die gesetzgebende Befugniss dieses gemeinen Wesens betrifft, völlig frei; ob er mit andern Mitbürgern auch noch in eine ethische Vereinigung treten, oder lieber im Naturzustande dieser Art bleiben wolle. Nur so fern ein ethisches gemeines Wesen, doch auf öffentlichen Gesetzen beruhen muss, wird dasselbe sich Einschränkungen gefallen lassen müssen, nehmlich dass in demselben nichts der Pflicht seiner Glieder als Staatsbürger widerstreite (R. 132. f.).

7. Weil die Tugendpflichten das ganze menschliche Geschlecht angehen, so ist der Begriff eines ethischen gemeinen Wesens immer auf das Ideal eines Ganzen aller Menschen bezogen, und darin unterscheidet es sich von dem eines politischen gemeinen Wesens. Daher kann eine Menge in jener Absicht vereinigter Menschen noch nicht das ethische gemeine Wesen selbst, sondern nur eine besondere Gesellschaft heissen (wie es mit verschiedenen politischen Staaten, die in keiner Verbindung durch ein öffentliches Völkerrecht stehen, eben so bewandt ist) (R. 133. f.).

Das Uebrige von der ethischbürgerlichen Gesellschaft findet man im Art. Kirche.

Von der Hausherrlichen Gesellschaft s. Hausherren Recht.

Gesetz.

s. Regel.

Gesetzgeber.

s. Regel.

Gesetzgebung.

s. Regel.

Gesetzkundig.

s. Regel.

Digitized by Google

Geſetzlichgut.

S. Legalität.

Geſetzloſigkeit.

S. Regel.

Geſetzmäſsigkeit.

S. Legalität.

Geſinnung.

S. Sinnesart.

Geſicht.

Sinn des Geſichts, Sinn des Sehens.

visus, vue. Derjenige Organſinn oder Sinn der Organempfindung, vermittelſt deſſen wir auch in der Entfernung die Oberfläche der Cörper und ſo die Geſtalt derſelben wahrnehmen. Er iſt ein Organſinn der mittelbaren Empfindung durch eine nur für ein gewiſſes Organ (die Augen) empfindbare bewegte Materie, durch Licht (A. 49). Das Licht iſt eine unſer Auge afficirende Materie, dadurch ein Punct für den Gegenſtand im Raume beſtimmt wird, und vermittelſt deſſen uns das Weltgebäude in einem ſo unermeſslichen Umfange bekannt wird, daſs vornehmlich bei ſelbſtleuchtenden Himmelskörpern, wenn wir ihre Entfernung mit unſeren Maasſtäben hier auf Erden vergleichen, wir über der Zahlenreihe ermüden. Wir haben aber hierbei faſt mehr Urſache über die zarte Empfindſamkeit des Auges in Anſehung der Wahrnehmung ſo geſchwächter Eindrücke zu erſtaunen, als über die Gröſse des Gegenſtandes, des Weltgebäudes, vornehmlich wenn man die Welt im Kleinen, ſo wie ſie uns vermittelſt der Mikroſkopien vor Augen geſtellt wird, z. B. bei den Infuſionsthierchen, dazu nimmt —. Das Geſicht iſt einer von den drei Sinnen (Geſicht, Gefühl, Gehör), die

mehr objectiv als ſubjectiv ſind, d. i. die vermittelſt der durch ſie möglichen empiriſchen Anſchauungen, mehr zur Erkenntniſs des äuſsern Gegenſtandes beitragen, als daſs ſie das Bewuſstſeyn des äuſsern Organs rege machen, ſ. Gefühl, 1. (A. 49. f.).

2. Dieſer Sinn des Geſichts iſt der edelſte, weil er ſich unter allen am meiſten von dem der Betaſtung, als der eingeſchränkteſten Bedingung der Wahrnehmung, entfernt. Er enthält nicht allein den gröſsten Umfang (Schein) der Wahrnehmungen im Raume, ſondern der Organ fühlt ſich auch am wenigſten afficirt (weil es ſonſt nicht ein bloſses Sehen ſeyn würde). Die Vorſtellung durch dieſen Sinn kömmt alſo einer reinen Anſchauung (der unmittelbaren Vorſtellung des gegebenen Objects ohne beigemiſchte merkliche Empfindung am nächſten (daher auch der Name der Anſchauung für unmittelbare Vorſtellung von ihm entlehnt iſt). — Uebrigens muſs auch bei dieſem Sinn des Geſichts die Empfindung der äuſsern Vorſtellung von der Empfindung der innern Vorſtellung durch ihn und der Vitalempfindung dabei wohl unterſchieden werden. Wenn der, welcher aus einem dunkeln Gemach in den hellen Sonnenſchein tritt, mit den Augen blinzelt: ſo wird er auf einige Augenblicke blind, und kann vor der Heftigkeit der Sinnesempfindung nicht zum Begriff vom Gegenſtande kommen, ſondern ſeine Aufmerkſamkeit iſt bloſs an der ſubjectiven (innern) Vorſtellung, nehmlich der Veränderung des Organs, geheftet (A 51.). Im ſtärkſten Licht ſieht (unterſcheidet) man gar nichts mehr, weil der Sinn ſich zu ſtark afficirt fühlt, und folglich nur die innere Vorſtellung davon, nicht aber die vom Gegenſtande entſtehen kann (A. 53.). Was aber den Vitalſinn beim Geſicht betrifft, ſo wird dieſer z. B. durch die Farben, die ein Spiel von Empfindungen des Geſichts verurſachen, lebhaft bewegt. Die Farben ſind, ſo wie die Töne fürs Gehör, z. B. in einem Blumengarten, eine Mittheilung der Gefühle in die Ferne, (A. 49.), ſ. übrigens Gefühl, 5. ff. u. Gehör.

Digitized by Google

Geſtalt.

ſ. Raum.

Geſunder Menſchenverſtand.

ſ. Verſtand.

Geſundheit.

ſ. Vergnügen.

Gewalt.

ſ. Mach.

Gewiſſen.

Συνείδησις, *conſcientia*, *conſcience.*

Das Gewiſſen iſt die dem Menſchen in jedem Fall eines Geſetzes ſeine Pflicht zum Losſprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktiſche Vernunft (T. 37. f.). Die Vernunft wird nehmlich von Kant in theoretiſche und praktiſche Vernunft eingetheilt. Nicht als wenn er, wie man ihm hat Schuld geben wollen, behaupte, es gebe zwei ganz verſchiedene Vernunftvermögen, ſondern es iſt eine und dieſelbe Vernunft, nur in verſchiedener Beziehung. Die theoretiſche oder ſpeculative Vernunft iſt das Vernunftvermögen, in ſo fern es bloſs zum Erkennen dient, die praktiſche Vernunft das Vernunftvermögen, in ſo fern es dient den Willen unabhängig von jedem andern Einfluſs zu beſtimmen. Dieſes letztere iſt nur dadurch möglich, wenn aus der Vernunft Handlungsregeln entſpringen, die den Willen folglich allgemein und unbedingt beſtimmen, und darum moraliſche Geſetze, oder Sittengeſetze heiſsen. Nun können wir eine Handlung mit dem Geſetze vergleichen, ob ſie demſelben gemäſs ſei oder nicht. Die Beurtheilung darüber geſchieht durch den Verſtand, denn ſie betrifft bloſs eine Erkenntniſs. Und da iſt es uns nicht einmal ſchlechthin nothwendig,

Digitized by Google

von allen möglichen (nicht von uns zu wirkenden) Handlungen zu wiſſen, ob ſie recht oder unrecht ſind. Wir müſſen aber, weil noch andere Triebfedern (die Triebe und Neigungen) unſern Willen beſtimmen können, wenn wir uns durch das Sittengeſetz zum Handeln beſtimmen wollen, nothwendig in jedem Fall überlegen, ob wir auch um des Sittengeſetzes willen handeln. Die Beurtheilung hierüber geſchieht durch das Gewiſſen und betrifft unſern eigenen moraliſchen Zuſtand. Das Geſetz wird nehmlich für den Menſchen, der aus ſinnlichen Triebfedern gern anders handeln möchte, moraliſch nöthigend, d. i. eine Pflicht. Die praktiſche Vernunft alſo, in ſo fern ſie dem Menſchen auf dieſe Weiſe, in jedem Fall eines Geſetzes, ſeine Pflicht vorhält, um den Ausſpruch zu thun du haſt recht oder unrecht gethan, oder thuſt recht oder unrecht, d. i. zum losſprechen oder verurtheilen, heiſst das Gewiſſen *) (T. 37. f. R. 287. f.).

2. Es ſcheint, daſs das Gewiſſen ſeinen deutſchen Namen davon habe, weil es durchaus fordert, daſs ich von der Handlung, die ich unternehmen will, nicht allein urtheile und meine, ſondern gewiſs ſei, daſs ſie nicht unrecht ſei, (*quod dubitas, ne feceris! Plin.*) Das Gewiſſen iſt dem Probabilismus gänzlich entgegen, d. i. die angegebene Forderung (Poſtulat) deſſelben iſt dem Grundſatz entgegengeſetzt, daſs die bloſse Meinung, eine Handlung könne wohl recht ſeyn, ſchon hinreichend ſei, ſie zu unternehmen (R. 288.). In der Pflichtmaxime nach jenem Poſtulat des Gewiſſens zu handeln, beſtehet die Gewiſſenhaftigkeit. Sie iſt entweder material, d. i. die Behutſamkeit, nichts auf die Gefahr, daſs es unrecht ſei, zu wagen; oder formal d. i. das

*) *Actus iudicii practici, quo homo de actionibus ſuis ſententiam fert, easque vel approbat, vel damnat.* Limborch theol. chriſt. lib. V. c. II. I.

Digitized by Google

Bewuſstſein, dieſe Behutſamkeit im gegebenen Falle angewandt zu haben. Die letztere beſtehet alſo in der Sorgfalt ſich der Ueberzeugung, daſs man recht thue oder bei einer Ausſage z. B. einem Bekenntniſs des Glaubens, daſs man recht habe, bewuſst zu werden (S. III. 409. f.) Der griechiſche und lateiniſche Name des Gewiſſens (συνείδησις und *conſcientia*) haben einen andern Urſprung. Sie bedeuten eigentlich ein Mitwiſſen, gleichſam ein Wiſſen, das uns mit einem Andern gemein iſt. Dies kann nun nicht auf einen Andern auſser uns gehen, denn es kann uns Niemand ins Herz ſehen, und mit uns wiſſen, ob wir mit dem Bewuſstſeyn, daſs wir recht oder unrecht daran thun, handeln. Sondern dieſe urſprüngliche, intellectuelle und (weil ſie Pflichtvorſtellung iſt) moraliſche Anlage, die das Gewiſſen genannt wird, hat das Eigenthümliche, daſs, ob zwar das Gewiſſensgeſchäft ein Geſchäft des Menſchen mit ſich ſelbſt iſt, der Menſch ſich doch dabei durch ſeine Vernunft genöthigt ſieht, ſich dabei in einer zwieſachen Perſönlichkeit zu betrachten, nehmlich als Angeklagter oder Thäter, und als Richter.

3. Es wirken aber im Act des Gewiſſens eigentlich alle drei logiſche Vermögen, welche in dieſer Beziehung, d. i. in ſo fern ſie auf die Beſtimmung des Willens hinwirken, praktiſche Vermögen heiſsen können. Hiernach zerfallt der praktiſche Verſtand, d. i. das intellectuelle Vermögen, das den Willen beſtimmt (welches auch überhaupt die praktiſche Vernunft heiſſen kann) wie im theoretiſchen, in drei beſondern Vermögen. Sie ſind:

a. Der practiſche Verſtand, in engerer Bedeutung des Worts Verſtand, oder das Vermögen der moraliſchen, den Willen beſtimmenden Begriffe, d. i. der Pflichtbegriffe, giebt die Regel an, die Pflicht, nach welcher hätte gehandelt werden ſollen (oder gehandelt werden ſoll). Dieſe Regel ſchränkt die Neigungen ein, iſt alſo nöthigend, folglich ein Gebot, das durch ſich ſelbſt Triebfeder iſt, oder ſich

Digitized by Google

Achtung verſchaffen kann: die Maxime A ſoll dich bei deinen Handlungen beſtimmen, z. B. du ſollſt nicht tödten.

b. Die praktiſche Urtheilskraft, oder das Vermögen nicht den Fall anzugeben, der unter dem Geſetze ſtehet, denn das wäre theoretiſch, ſondern eine jede Handlung dem handelnden Subject, das ſich ſelbſt nach dem Geſetz beurtheilt, als ſeine That (unter dem Geſetz ſtehende Handlung die nach einer Maxime des Handelnden geſchehen iſt, welche das Geſetz ſeyn ſollte,) zuzurechnen. Die Imputation oder Zurechnung iſt nichts anders, als der Act der praktiſchen Urtheilskraft des handelnden Subjects im Gewiſſen, daſs ſie die Handlung des handelnden Subjects für einen Fall erklärt, der unter der, durch den praktiſchen Verſtand gegebenen Regel ſtehet, und um derſelben willen hätte geſchehen ſollen. Sie beſtimmt alſo nicht die Legalität der Handlung, daſs ſie dem Geſetz gemäſs oder zuwider iſt, ſondern der Moralität, ob das handelnde Subject der Handlung auch um des Geſetzes willen, d. i. zur Befolgung deſſelben gethan habe oder nicht. Wenn der Verſtand ſagt: dies iſt die Maxime, nach der du hätteſt handeln ſollen; ſo ſagt die Urtheilskraft; dieſe Maxime wollteſt du befolgen, oder, du haſt dich nicht an dieſe Maxime gekehrt.

c. Die praktiſche Vernunft, in engerer Bedeutung des Wortes Vernunft, oder das Vermögen aus der Regel des Verſtandes, vermittelſt der Subſumtion der Urtheilskraft, die Schluſsfolge zu ziehen, fällt nun die Sentenz: alſo biſt du ſchuldig d. i. ſie verurtheilt; oder, folglich biſt du unſchuldig, d. i. ſie ſpricht loſs. Wegen dieſer Folgerung heiſst das Urtheil der praktiſchen Urtheilskraft über uns ſelbſt, indem es um dieſer rechtlichen Folge aus der That geſchieht, rechtskräftig. Wenn wir eines andern Handlung für die That deſſelben erklären, ohne daſs wir ſeine rechtlichen Richter ſind, ſo rechnen wir ſie ihm auch zu, aber ohne rechtliche Folgen, alſo nicht rechtskräftig,

Digitized by Google

ſondern nur beurtheilend (nicht praktiſch ſondern theoretiſch). Dieſe Sentenz iſt aber eben ſo wie jene Regel und Subſumtion (in a. und b.) praktiſch, d. i. die Vernunft afficirt durch dieſen Act das moraliſche Gefühl, ohne welches, die Sentenz ohne Effect, oder eine leere Speculation ohne Wirkung, ein Spiel ohne alle Realität ſeyn würde.

Wir haben hier alſo

α) eine praktiſche Regel, welche der praktiſche Verſtand uns vorhält als unſre Pflicht, d. i. als ein Gebot, das den Willen nöthigen ſoll wenn es auch der Neigung gänzlich zuwider wäre, und das daher der Neigung durch ſich ſelbſt auch entgegen wirken können, d. h. an dem das handelnde Subject, trotz ſeiner Neigung, muſs ein Intereſſe nehmen können, welches Achtung heiſst. Dies iſt der praktiſche Anſatz.

β. eine praktiſche Subſumtion unter dieſe Regel durch die praktiſche Urtheilskraft, welche rechtskräftig iſt, das heiſst, eine ſolche Zurechnung unſrer Handlung, welche die rechtliche Folge oder Wirkung derſelben bei ſich führt, oder uns für die Handlung verantwortlich, und ſie zu unſerer That macht. Dies iſt der praktiſche Unterſatz.

γ. eine praktiſche Folgerung, nehmlich die Verknüpfung der rechtlichen Folge oder Wirkung mit der Handlung, die Verurtheilung oder Losſprechung. Dies iſt der praktiſche Schluſsſatz.

Hier haben wir alſo den dreifachen Act des Gerichtshofs in der bürgerlichen Verfaſſung. Das Gewiſſen iſt folglich das für das Moralgeſetz, was der Gerichtshof für das bürgerliche Geſetz, oder die äuſſere Geſetzgebung im Staat iſt. Nur iſt hier alles in

uns. Der Geſetzgeber der das Geſetz giebt im Oberſatz des praktiſchen Verſtandes; der Zeuge der uns nach dem Geſetz beurtheilt, im Unterſatz der praktiſchen Urtheilskraft; und der Richter, welcher die Sentenz fällt, im Schluſsſatz der praktiſchen Vernunft. Die Hauptperſon iſt aber hier immer der Richter, der im Oberſatz das Geſetz (des Geſetzgebers) vorausſetzt, im Unterſatz imputirt, oder zurechnet, und im Schluſsſatz die Sentenz fällt, im Bewuſstſeyn eines Vollſtreckers derſelben an dem Verurtheilten *).

4. Dieſer ganze Act iſt alſo der eines Gerichtshofes, einer moraliſchen Perſon **), die dem Geſetz ſeinen Effect (die Folgen der Uebertretung oder der Befolgung des Geſetzes) verſchafft. So iſt denn das Gewiſſen, das Bewuſstſeyn eines innern Gerichtshofes im Menſchen, vor welchem ſich ſeine Gedanken einander verklagen oder entſchuldigen ***). Der Act eines Gerichtshofes ſetzt aber drei Perſonen voraus, den Kläger, den Verklagten und den Richter; auch kann dem Verklagten noch ein Sachwalter zugegeben ſeyn, der ſeine Sache vertheidigt; ſo wie der Kläger Zeugen haben muſs. Nun ſind bei dem Rechtshandel vor dem innern Gerichtshofe, dem Gewiſſen, alle dieſe moraliſchen Perſonen ein und derſelbe Menſch. Das Geſetz

---

*) *Triplex itaque conſcientiae eſt officium: primo praeſcribit quid faciendum ſit, illiusque reſpectu vocatur - lex, quaſi imperans et dictans, hoc eſt faciendum. Secundo ope memoriae teſtimonium reddit actionibus, quas homo vel conuenienter vel contrarias legi iſti fecit, et hoc reſpectu vocatur teſtis. Tertio ſententiam vel abſolutoriam vel damnatoriam pro actionum qualitate pronunciat; et hoc reſpectu vocatur judex. Limborch.*

**) Eine moraliſche Perſon iſt der Wille eines oder mehrerer vernünftigen Weſen in einem beſtimmten Verhältniſs zu andern; ſo iſt ein Menſch als Richter, oder auch mehrere Menſchen zuſammen als Gerichtshof, eine moraliſche Perſon.

***) Röm. 2, 15.

Digitized by Google

im Gewiſſen iſt der Kläger, der Menſch vernünftelt dagegen, entſchuldigt ſich mit ſeiner Lage, den verführeriſchen Umſtänden u. ſ. w. aber der Zeuge ſpricht gegen ihn und der Richter fällt die Sentenz. Es würde aber eine ungereimte Vorſtellung von einem Gerichtshofe ſeyn, wenn der Angeklagte und der Richter als eine und dieſelbe Perſon gedacht würden; denn alsdann müſste der Ankläger jederzeit verlieren, weil der Angeklagte ſich jederzeit ſelbſt losſprechen würde. Folglich muſs ſich der Menſch nothwendig in der Beurtheilung ſeiner ſelbſt vor dem Gewiſſen einen andern Richter denken, als ſich ſelbſt, wenn er nicht im Widerſpruch mit ſich ſelbſt ſtehen ſoll. Dieſer andere, den ſich der Menſch als Richter denkt, mag nun eine wirkliche Perſon, oder bloſs die durch die Vernunft gedachte Idee einer ſolchen Perſon ſeyn. (T. 100)

5. Es denkt ſich der Menſch im Rechtshandel durchaus in einer zwiefachen Perſönlichkeit als Angeklagter oder einer der etwas thun will oder gethan hat, und als Richter *). Der Kläger aber, der gegen ihn auftritt, iſt das Geſetz. Einerſeits ſteht er als Verklagter zitternd vor den Schranken eines Gerichtshofs, der doch ihm ſelbſt anvertrauet iſt; anderſeits hat er aus angebohrner Autorität das Richteramt ſelbſt in Händen. Wie iſt das möglich? Antwort: Ich, der Kläger, bin der Geſetzgeber, der durch die reine praktiſche Vernunft das Geſetz giebt; aber als ſolcher, als Subject der moraliſchen Geſetzgebung, bin ich ein freies Ver-

*) Hiervon rührt auch das griechiſche Wort *συνειδησις*, und das lateiniſche Wort *conſcientia* her, welche eigentlich ein Mitwiſſen bedeuten, gleichſam ein Wiſſen, das uns mit einem Andern gemein iſt. Dies kann nicht auf einen Andern auſser uns gehen, denn es kann uns Niemand ins Herz ſehen; ſondern der Menſch betrachtet ſich bei der Beurtheilung ſeiner ſelbſt immer in zwiefacher Beziehung, als Angeklagter und als Richter; in beiderlei Beziehung muſs er ſeinen moraliſchen Werth kennen. *Limborch theol. chriſt. lib. V. cap. II. I.*

Digitized by Google

nunftweſen (*homo noumenon*), das nichts will als dieſes Geſetz und dem Geſetz der Natur nicht unterworfen iſt, aber eben daher auch nicht Erſcheinung, ſondern die durchs Moralgeſetz nothwendig vorausgeſetzte, und folglich praktiſch (zum Handeln) realiſirte Idee eines Dinges an ſich. Ich, der Angeklagte, bin aber der ſinnliche Menſch (*homo phaenomenon*), dem jenes Vernunftweſen (*homo noumenon*) das Geſetz als Gebote giebt, die den Naturtrieben deſſelben oft entgegen ſind, und ſie einſchränken. Nun kann ich die Befriedigung meiner Naturtriebe als ſinnlicher Menſch, deſſen Exiſtenz ſogar davon abhängt, nicht aufgeben, ſondern meine Vernunft ſtellt ſich ſogar die höchſtmögliche Befriedigung aller meiner Wünſche, als die Vollendung aller Zwecke meiner ſinnlichen Natur, unter dem Namen der Glückſeligkeit, als einen Zweck meines Daſeyns vor. Die Glückſeligkeit beruhet aber auf der Natur, als dem Inbegriff der Mittel zu derſelben, und das Trachten nach derſelben ſoll nicht nur der Befolgung des Geſetzes nachgeſetzt werden, ſondern wir können uns auch nur dann für würdig der Erlangung derſelben erkennen, wenn wir das Geſetz befolgen. Da wir nun dieſen Zuſammenhang zwiſchen der Befolgung des Geſetzes und der Natur, (daſs ſie uns nehmlich beglücke, wenn wir es durch die Befolgung des Geſetzes würdig ſind) nicht ſelbſt hervorbringen können, da dieſer Zuſammenhang auch nicht von ſelbſt, wie der durch Urſache und Wirkung, erfolgen kann; ſo muſs, wenn er anders möglich ſeyn ſoll, (wie doch bei der Befolgung des Geſetzes, als Gebotes für ſündliche Weſen, vorausgeſetzt werden muſs) die Natur das Werk eines Weſens ſeyn, das dieſen Zuſammenhang hervorbringt, und folglich das Geſetz will. So ſieht ſich alſo der ſinnliche Menſch genöthigt die Geſetzgebung ſeiner praktiſchen Vernunft zugleich für die Geſetzgebung des Urhebers und Oberherrn der Natur, und dieſen, als allverpflichtend (oder deſſen Gebote alle unſre Pflichten ſind) zu erkennen. Darum erzittert er vor der Stimme des Gewiſſens, als ſeines Anklägers, weil er in ihr zugleich die Stimme ſeines Oberherrn,

Digitized by Google

als abhängiges ſinnliches Weſen, erkennt, der ſeine Glückſeligkeit und ſein Elend in der Hand hat. Darum iſt nun das Verdammungs- oder Losſprechungsurtheil des Gewiſſens zugleich als ein Ausſpruch über zu fürchtendes Elend oder zu hoffende Glückſeligkeit zu betrachten, als die nun moraliſchen Folgen der That. Uebrigens läſst ſich dieſer Zuſammenhang zwiſchen Schickſal und Verdienſt nicht weiter verfolgen und erkennen, ſondern liegt nur der moraliſchen Geſinnung bei der Beurtheilung ſeiner ſelbſt nothwendig zum Grunde, und ſchärft nur unſere Verehrung des unbedingten Geſetzes in uns (T. 100. *).

6. Ueberdem muſs auch der mit der wirklichen Autorität eines Richters bekleidete Beurtheiler unſerer Handlungen in uns ein Herzenskündiger ſeyn; denn der Gerichtshof iſt im Innern des Menſchen aufgeſchlagen und betrifft die Geſinnungen, aus denen die Handlungen entſpringen. Er muſs, ſo wie er über alle freie Handlungen der innere Richter (durch das Gewiſſen) iſt, auch alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben, weil ſonſt ſein Richterausſpruch (was doch zum Richteramt nothwendig gehört) ohne Erfolg ſeyn und er den Geſetzen nicht den angemeſſenen Erfolg, gute oder ſchlimme Folgen, verſchaffen könnte. Ein ſolches über Alles Macht habende moraliſche Weſen aber heiſst Gott. Folglich muſs das Gewiſſen als Gottes Gericht gedacht werden, und dieſer Begriff iſt ſtets (obgleich nur dunkel) in dem moraliſchen Bewuſstſeyn unſers Werths oder Unwerths enthalten (T. 101.).

7. Kant ſagt (T. 102.): Dieſes will nun nicht ſo viel ſagen, als der Menſch, durch die Idee (von Gott) zu welcher ihn ſein Gewiſſen unvermeidlich leitet, ſei berechtigt, noch weniger aber, er ſei durch daſſelbe verbunden ein ſolches höchſtes Weſen auſser ſich als wirklich anzunehmen. Dieſe Worte können leicht miſsverſtanden und vielleicht gar für Atheismus erklärt werden; darum bedürfen ſie hier einer Erläuterung. Zuvörderſt kann hier nicht gemeint ſeyn, ein

Digitized by Google

höchſtes Weſen anzunehmen ſei unſtatthaft. Denn an einem andern Ort ſagt Kant ausdrücklich (C. 839.) einen weiſen Urheber und Regierer der Welt ſieht ſich die Vernunft genöthigt anzunehmen, oder die moraliſchen Geſetze als leere Hirngeſpinſte anzuſehen, weil der nothwendige Erfolg (Effect) derſelben, den dieſelbe Vernunft mit ihnen verknüpft, ohne jene Vorausſetzung wegfallen müſste. Auch wird hier nicht etwa das als wirklich anzunehmen, d. h. ſein Daſeyn anzunehmen für unſtatthaft erklärt. Denn Kant ſagt (P. 226); nun iſt es Pflicht für uns das höchſte Gut (Sittlichkeit und die ihr angemeſſene Glückſeligkeit zu befördern, mithin nicht allein Befugniſs, ſondern auch mit der Pflicht als Bedürfniſs verbundene Nothwendigkeit, die Möglichkeit dieſes höchſten Guts vorauszuſetzen; welches, da es nur unter der Bedingung des Daſeyns Gottes ſtatt findet, die Vorausſetzung deſſelben mit der Pflicht unzertrennlich verbindet, d. i. es iſt moraliſch nothwendig, das Daſeyn Gottes anzunehmen. Wir ſehen alſo aus dieſen Stellen, und hoffentlich leuchtet auch die Wahrheit dieſer Behauptung aus dem Vorhergehenden ein, wir bedürfen es, wir ſind dazu genöthigt, und alſo auch befugt ein höchſtes Weſen als wirklich anzunehmen. Was Kant folglich für unſtatthaft erklärt iſt, daſs wir dazu berechtigt oder gar verbunden ſind. Wir ſind dazu verbunden, würde heiſsen, es giebt ein Geſetz, das es uns zur Pflicht macht, einen Gott als wirklich anzunehmen. Es kann aber keine Pflicht geben, die Exiſtenz eines Dinges anzunehmen; denn alle Pflicht betrifft nur Maximen, nach welchen und um welcher willen wir uns zu gewiſſen Handlungen beſtimmen; Nun iſt aber die Exiſtenz eines Dinges anzunehmen eine Art unſeres Erkenntniſsvermögens, nehmlich unſrer theoretiſchen Vernunft, und nicht unſers Willens. Da nun das Erkennen nicht unter Bedingungen des Wollens ſondern unter ganz eigenen Bedingungen, nehmlich dem was zur Möglichkeit der Erkenntniſs gehört, ſteht; ſo läſst ſich wohl eine Pflicht denken, nach einem gewiſſen mögli-

Digitized by Google

chen Erkenntniſs (z. B. der, die zu einem Amte, das man man bekleidet, erforderlich iſt) zu trachten, aber nicht eine Pflicht, eine Art der Erkenntniſs die an ſich unmöglich iſt, möglich zu machen (hier die problematiſche Idee von Gott in die aſſertoriſche Behauptung: es exiſtirt ein Gott, zu verwandeln). Pflichten beſtimmen nur den Willen, Gründe aber allein das Erkenntniſsvermögen (P. 226.). Wir ſind aber auch nicht berechtigt ein höchſtes Weſen als wirklich anzunehmen. Wir haben zwar dazu die Befugniſs; es giebt kein Gebot, daſs der Annahme, unſre Pflichten als den Willen Gottes zu betrachten, d. h. Religion zu haben, entgegenſtände, ſo daſs wir dadurch irgend einem Rechte Eintrag thäten. Aber wir haben dazu nicht ein Recht, ſo daſs wir fordern könnten, andre müſsten die Gültigkeit dieſer Annahme anerkennen. Denn wir können Andre nicht theoretiſch dazu nöthigen, weil wir keine Gründe, ſondern nur ein praktiſches Bedürfniſs haben. Haben ſie nun dieſes Bedürfniſs nicht, d. h. ſind ſie keine ſittlich gute Menſchen, ſo können wir ſie weder vom Daſeyn Gottes überzeugen, noch verpflichten es anzunehmen; ſondern wir müſſen das moraliſche Bedürfniſs in ihnen wecken, d. h. ihre Geſinnungen beſſern, ihr Gewiſſen cultiviren (7), dann werden auch ſie einen Urheber der Welt, der durch das Geſetz und ihr Gewiſſen zu ihnen ſpricht, als wirklich anzunehmen ſich gedrungen fühlen. Auch iſt es ſelbſt dann noch immer möglich, daſs der rechtſchaffen handelnde aber dabei inconſequente Denker ſich ſträubt etwas anzunehmen, wozu es ihm an theoretiſchen Gründen fehlt, aber er nimmt dann doch das höchſte Weſen durch ſeine Handlungen an, und hat, bei allem hartnäckigen Zweifel im Verſtande, dennoch einen feſten praktiſchen Glauben an Gott (T. 102.).

8. Das Gewiſſen iſt nicht etwas Erwerbliches, und es giebt keine Pflicht ſich eins zu verſchaffen. Jeder Menſch als ſittliches Weſen, hat urſprünglich ein Gewiſſen, und findet ſich durch einen innern Richter beobachtet, bedrohet und überhaupt im Reſpect (mit Furcht

Digitized by Google

verbundener Achtung) gehalten, und dieſe über die Geſetze in ihm wohnende Gewalt iſt nicht etwas, was er ſich ſelbſt (willkührlich) macht, ſondern es iſt ſeinem Weſen einverleibt. Es folgt ihm, wie ſein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann ſich zwar durch Lüſte und Zerſtreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden dann und wann zu ſich ſelbſt zu kommen, oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme deſſelben vernimmt. Er kann es, in ſeiner äuſſerſten Verworfenheit, allenfalls dahin bringen, ſich daran gar nicht mehr zu kehren, aber ſie zu hören kann er doch nicht vermeiden (T. 99). Ein Menſch mag auch künſteln, ſo viel als er will, um ſein geſetzwidriges Betragen zu entſchuldigen. Schon daſs er ſich entſchuldigt beweiſet den Ankläger in ihm, das Gewiſſen. Er mag aber auch ſeine böſe That als unvorſetzliches Verſehen, als bloſse Unbehutſamkeit, die man niemals gänzlich vermeiden kann, vormalen. Er mag behaupten, er ſei vom Strom der Naturnothwendigkeit hingeriſſen worden, und habe nicht anders handeln können. Er findet dennoch immer, daſs er den Ankläger in ihm keinesweges zum verſtummen bringen kann. Er müſste ſich denn bewuſst ſeyn, daſs er zu der Zeit als er das Unrecht verübte nicht bei Sinnen, d. i. im Gebrauch ſeiner Freiheit war. Daſs er ſich ſein Vergehen aus einer gewiſſen übeln durch allmählige Vernachläſſigung der Achtſamkeit auf ſich ſelbſt, ſich zugezogenen Gewohnheit erklärt; daſs er es als eine natürliche Folge derſelben anſehen kann; das kann ihn nicht wider den Selbſttadel, und den Verweis ſichern, den er ſich ſelbſt macht und giebt. Denn er würdigt jetzt ſeine Handlungen, und in ſo ferne ſie der Würdigung fähig ſind, kann man ſie nicht erklären, weil ſie in dieſer Rückſicht aus der Freiheit, und nicht aus Natururſachen entſpringen, folglich ihr Grund überſinnlich, d. i. unerforſchlich iſt (P. 175. f.). Wenn man daher ſagt, dieſer Menſch hat kein Gewiſſen, er iſt gewiſſenlos, ſo meint man damit, er kehrt ſich nicht an den Ausſpruch deſſelben; denn ſeine Geſinnungen und Handlungen mit der Pflichtidee zu vergleichen, ſie darnach zu beurtheilen, und die Sentenz darüber zu fällen, da-

Digitized by Google

zu nöthigt ihn ſeine praktiſche Vernunft, die er nicht wegſchaffen kann. Man kann alſo nicht ſagen, der Menſch iſt zum Gewiſſen verbunden, es iſt Pflicht, nach Gewiſſen zu handeln, denn das würde ſo viel heiſsen, als, er hat die Pflicht auf ſich Pflichten anzuerkennen, oder ſich ſelbſt nach der Idee der Pflicht, als derſelben unterworfen, zu beurtheilen, Es müſste denn noch ein zweites Gewiſſen geben, um ſich bewuſst zu werden, daſs man nach Gewiſſen gehandelt habe. Das Gewiſſen iſt eine unausbleibliche Thatſache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht. Hätte aber ein Menſch wirklich kein Gewiſſen, ſo würde er ſich auch nichts als Pflicht zurechnen, oder als pflichtwidrig vorwerfen, mithin auch die Pflicht, ein Gewiſſen zu haben, ſich gar nicht denken können Er würde ſich nicht einmal eine Vorſtellung davon machen können, daſs eine bloſse Idee (die des Geſetzes) der Bewegungsgrund und Zweck einer Handlung ſeyn könne (T. 37. ff.).

9. Die Moraliſten reden von einem irrenden Gewiſſen, aber ein irrendes Gewiſſen iſt ein Unding; ſonſt könnte man niemals ſicher ſeyn, recht gehandelt zu haben. Man kann zwar irrig etwas für Pflicht oder Pflichtwidrig halten, denn das Urtheil darüber gehört dem Verſtande zu; aber darin findet weder Irrthum noch Wahrheit ſtatt, ob ich mich ſelbſt mit dem, was ich für Pflicht oder pflichtwidrig halte, verglichen habe, ob ich glaube recht zu thun, oder es bloſs vorgebe. Wenn aber Jemand ſich bewuſst iſt, nach Gewiſſen gehandelt zu haben, ſo kann von ihm, was Schuld oder Unſchuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. Es liegt ihm nur ob, ſeinen Verſtand über das, was Pflicht oder pflichtwidrig iſt, aufzuklären; über ſeine That ſpricht dann das Gewiſſen unwillkührlich und unvermeidlich. Auch iſt es Pflicht ſein Gewiſſen zu cultiviren, d. h. ſich daran zu gewöhnen, auf den Ausſpruch deſſelben zu achten. Man ſoll folglich die Aufmerkſamkeit auf die Stimme des innern Richters ſchärfen, und alle Mittel anwenden, ihm Gehör zu geben. Dies iſt eine indirecte Pflicht, oder eine Pflicht um der Pflicht willen, zur Be-

förderung der Pflichtgeſinnung; das Gewiſſen kann daher auch nicht belehrt und nicht geleitet werden, aber wohl dient es zum Leitfaden in den bedenklichſten moraliſchen Entſchlieſsungen (R. 287.).

10. In einer Gewiſſensſache (*cauſa conſcientiam tangens*), d. i. einer Handlung die von dem freien Willen eines moraliſchen Sinnenweſens, wie der Menſch iſt, abhängt, denkt ſich derſelbe ein warnendes (*praemonens*) Gewiſſen vor der Entſchlieſsung. Hier findet nun die äuſserſte Bedenklichkeit (*ſcrupuloſitas*) ſtatt, wenn die Beurtheilung unſerer zu unternehmenden Handlung die Frage betrifft, welches immer die Gewiſſensfrage iſt, ob wir recht oder unrecht thun würden. In dieſen Fällen, (*caſibus conſcientiae*), in welchen das Gewiſſen der alleinige Richter iſt, wird nichts für Kleinigkeitskrämerei (Mikrologie) gehalten, und eine wahre Uebertretnng nicht als Baggatelle (ein Wort, welches ſo viel als *Peccatillum* eine unbedeutende Geſetzwidrigkeit heiſsen ſoll) beurtheilt, als könnte man (nach dem Grundſatz: *minima non curat praetor*, Lappalien gehören nicht vor dem Richterſtuhl) durch einen willkührlichen Gewiſſensrath darüber entſcheiden, weil das Gewiſſen auf ſo etwas nicht achte. Das Gewiſſen achtet wohl darauf, aber der Menſch kehrt ſich nicht an dieſe Bedenklichkeit des Gewiſſens, und beachtet ſie nicht; alsdann ſchreibt man ihm, in eben dem Sinne als Gewiſſenloſigkeit erklärt werden muſs und worden iſt (6), einweites Gewiſſen zu (T. 102 f.).

11. Wenn das Gewiſſen gewarnt hat, bei der Ueberlegung, ob man eine That vollbringen will oder nicht, wird ſie beſchloſſen, und geſchieht dann entweder nach oder gegen jene Warnung. Alsdann, nach der That tritt der Ankläger im Gewiſſen auf. Aber es bleibt nicht bloſs bei dieſer Anklage, wir machen uns nicht bloſs Vorwürfe, gegen das Geſetz gehandelt, und die Warnungen des Gewiſſens nicht beachtet zu haben. Der Richter hört nicht bloſs den Kläger, und urtheilt

Digitized by Google

nur einſeitig, nein, auch der Angeklagte muſs gehört werden. Es tritt daher auch ein Anwald (Advocat) für uns in uns auf. In dieſem Rechtsſtreit iſt nun kein Vergleich möglich, die Sache kann durchaus nicht, etwa dadurch daſs Kläger von ſeiner Klage etwas nachläſst und Beklagter ihm dafür etwas zugiebt, gütlich (*per amicabilem compoſitionem*) abgemacht werden. Der Proceſs muſs durchaus nach der Strenge des Rechts entſchieden werden, und da der Kläger in uns das Geſetz ſelbſt iſt, das uns unſere praktiſche Vernunft vorhält, und mit demſelben unſere That vergleicht, ſo hilft alle Entſchuldigung nichts, weil die böſe That hätte, bei allen Hinderniſſen, doch unterbleiben ſollen, und der Freiheit des Willens wegen, auf die ſich eben die Zurechnung gründet, auch könne. Daher verliert der Angeklagte gegen den Kläger faſt immer, es ſei denn daſs er ſich mit wirklicher Unwiſſenheit, oder damit daſs die That nicht ſeine Abſicht geweſen ſei, entſchuldigen könnte (T. 105.).

12. Hierauf folgt der rechtskräftige Spruch des Gewiſſens über den Menſchen durch Losſprechung oder Verdammung. Hierbei iſt aber zu merken, daſs der Losſprechungsſpruch dem Menſchen nie eine Belohnung (*praemium*), als Gewinn von etwas, was vorher nicht ſein war, beſchlieſsen kann. Dieſer Spruch hat nur ein Frohſeyn zur Folge, der Gefahr ſtrafbar befunden zu werden, entgangen zu ſeyn; daher auch die Seligkeit aus dem troſtreichen Zuſpruche unſers Gewiſſens nicht poſitiv, eine Freude, ſondern nur negativ, eine Beruhigung nach vorhergegangener Bangigkeit iſt. Denn die Tugend iſt ein Kampf gegen die Einflüſſe des böſen Princips im Menſchen; dieſem ritterlich widerſtanden zu haben, gewährt nur Beruhigung. Wer ſich darüber mit Verdienſtlichkeit und poſitivem Gewinne ſchmeicheln wollte, müſste dafür halten, daſs der Widerſtand gegen die Neigungen nicht Pflicht geweſen ſei. Das wäre aber die Maxime des Eigendünkels (*arrogantia moralis*), der entweder glaubt mehr gethan

zu haben als ſeine Pflicht, oder ſich mit ſtolzer Einbildung über den Gedanken einer Pflicht wegſetzt, und ſich ſchmeichelt, als vom Gebote unabhängig, das bloſs aus eigener Luſt zu thun, wozu für ihn Gebot nöthig wäre (T. 103).

13. Das Gewiſſen iſt ein Bewuſstſeyn, das für ſich ſelbſt Pflicht iſt (R. 287). Das heiſst, es iſt unbedingte Pflicht, ſich der Ausſprüche des Gewiſſens bewuſst zu werden, um bei ſeinen Handlungen darauf zu achten. Das Bewuſstſeyn unſerer Vorſtellungen in logiſcher Abſicht, d. i. um Erkenntniſs zu bekommen, iſt bloſs bedingt. Das heiſst, iſt es uns darum zu thun unſere Vorſtellungen klar zu machen, ſo müſſen wir uns derſelben bewuſst werden. Allein bei der Pflicht findet keine Bedingung ſtatt. Wir können nicht ſagen, wenn es uns darum zu thun unſre Pflicht zu thun, ſondern wir ſollen unſre Pflicht thun, und alſo ſollen wir, ohne alle Bedingung, uns an die Vergleichung unſrer ſelbſt mit dem Geſetz, das iſt, an den Act des Gewiſſens kehren und darnach handeln. Folglich iſt das Bewuſstſeyn, daſs eine Handlung, die ich unternehmen will, recht ſei, unbedingte Pflicht, es iſt hier ein unbedingtes Gebot (*ſic iubeo*) oder Verbot (*ſic veto*) (du ſollſt gewiſſenhaft handeln), über das weiter kein vernünfteln ſtatt findet, ſondern das wir nur verehren können. (R. 281).

14. Man könnte das Gewiſſen auch ſo erklären: es iſt die ſich ſelbſt richtende moraliſche Urtheilskraft (R. 288). Wir haben nehmlich (3 geſehen, daſs bei dem Act des Gewiſſens alles auf die Subſumtion des Subjects als Thäters in der Sinnenwelt unter das Geſetz, das er ſich als vernünftiges Weſen ſelbſt giebt, ankommt. Es iſt bei dem Gewiſſensſpruch nehmlich nicht die Rede davon, ob die Handlung recht oder unrecht ſei, das beurtheilt die Vernunft wohl zum Behuf des Gewiſſens, und dieſe Beurtheilung wird vom

Digitized by Google

Gewiſſen nothwendig vorausgeſetzt. Wenn alſo die Vernunft ſubjectiv-praktiſch iſt, d. h. ihr Geſetz auf ſich ſelbſt zum Handeln anwenden will, ſo iſt ihr erſtes Geſchäft die Beurtheilung, ob die Handlung auch recht ſei oder nicht. Daher die *caſus conſcientiae* oder die Fälle, bei welchen dieſe Beurtheilung ihre Schwierigkeit hat, und die Caſuiſtik oder die Wiſſenſchaft über dieſe Fälle zu entſcheiden, als eine Art von Dialektik des Gewiſſens, d. i. bei welchen das Gewiſſen im Widerſtreit mit ſich ſelbſt iſt. Im Gewiſſen richtet nun die Vernunft ſich ſelbſt, ob ſie dieſe Beurtheilung der Handlungen, ob ſie recht oder unrecht ſind, auch mit aller Behutſamkeit, vor der That, unternommen habe, und gewiſs geweſen ſei, daſs ſie nicht unrecht thue. Sie ſtellt ſich ſelbſt dabei zum Zeugen, wider oder für ſich ſelbſt auf, daſs dieſes geſchehen, oder nicht geſchehen ſei (R. 288).

15. Es frägt ſich, ob einer den Ungläubigen zum Tode verdammender Ketzerrichter nach ſeinem (ob zwar irrenden) Gewiſſen gerichtet habe, oder ob man ihm vielmehr ſchlechthin Gewiſſenloſigkeit Schuld geben könne, weil er nie ganz gewiſs ſeyn konnte, ob er damit nicht unrecht thue? Er war zwar vermuthlich der Glaubens, es ſei ſeine Pflicht den Ungläubigen auszurotten, aber dieſe Pflicht gründete er auf Offenbarung, denn einem Menſchen um ſeines Glaubens willen das Leben zu nehmen iſt nach der bloſsen Vernunftpflicht gewiſs unrecht. Nun iſt es doch nicht unmöglich, daſs die Offenbarung falſch ſei. Folglich handelt der, der eine nach der Vernunft unrechte That, um eines Befehls willen thut, den er für Offenbarung hält, weil er nie ſicher wiſſen kann, ob er ſich in Anſehung der Offenbarung nicht irre, gewiſſenlos, denn bei allem Glauben, der ſich auf Geſchichte gründet, wie der an Offenbarung iſt, iſt Irrthum möglich, folglich iſt es gewiſſenlos darnach zu handeln, wann er etwas gebietet, was einer Pflicht der Vernunft entgegen iſt (R. 289. f.).

Digitized by Google

16. Noch mehr: es fragt ſich, ob geiſtliche Obere oder Lehrer ſelbſt eine erlaubte Handlung dem Volke als offenbarten Glaubensartikel (bei Verluſt ihres Standes) zu bekennen auferlegen dürfen? Der Geiſtliche würde dann das Volk nöthigen, etwas, das es nicht ganz gewiſs weiſs (auf hiſtoriſche Beweiſe Gegründetes), für ſo wahr bekennen, als es einen Gott glaubt (gleichſam vor Gott). Der geiſtliche Obere würde hierbei ſelbſt wider Gewiſſen verfahren, etwas Andern zum Glauben aufzudringen, wovon er ſelbſt nie völlig überzeugt ſeyn kann. Es kann alſo vielleicht Wahrheit im Geglaubten, aber doch zugleich Unwahrheit im Glauben (oder deſſen ſelbſt bloſs innerm Bekenntniſſe) ſeyn, und dieſe iſt an ſich verdammlich (R. 290. f.). Daſs das, was Jemand ſich ſelbſt oder einem Andern ſagt, wahr ſei; dafür kann er nicht jederzeit ſtehen (denn er kannn irren); dafür aber kann und muſs er ſtehen, daſs ſein Bekenntniſs oder Geſtändniſs wahrhaft ſei, denn deſſen iſt er ſich unmittelbar bewuſst. Er vergleicht nehmlich im erſtern Falle ſeine Ausſage mit dem Objecte im logiſchen Urtheile (durch den Verſtand); im zweiten Falle aber, da er ſein Fürwahrhalten bekennt, mit dem Subject (vor dem Gewiſſen). Thut er das Bekenntniſs in Anſehung des erſtern, ohne ſich des letztern bewuſst zu ſeyn; ſo lügt er, weil er etwas anderes vorgiebt, als weſſen er ſich bewuſst iſt (S. III, 408. f.) Derjenige, welcher ſich ſelbſt (und, welches in den Religionsbekenntniſſen einerlei iſt, vor Gott) ſagt: er glaube, ohne vielleicht auch nur einen Blick in ſich ſelbſt gethan zu haben, oder ſich in der That dieſes Fürwahrhaltens oder auch eines ſolchen Grades deſſelben bewuſst zu ſeyn; der lügt nicht bloſs die ungereimteſte Lüge (vor einem Herzenskündiger), ſondern auch die frevelhafteſte, weil ſie den Grund jedes tugendhaften Vorſatzes, die Aufrichtigkeit, untergräbt, und ſogar die innern Ausſagen des Menſchen vor ſeinem eigenen Gewiſſen verfälſcht (S. III, 410. ff.) ſ. Eid 2. und 11.

Digitized by Google

17. Die ſogenannte Sicherheitsmaxime in Glaubensſachen (*argumentum a tuto*): iſt das wahr, was ich vor Gott bekenne, ſo habe ichs getroffen; iſt es nicht wahr, übrigens auch nichts an ſich unerlaubtes, ſo ſchadet es ja nichts, iſt verwerflich. Die Verletzung des Gewiſſens, etwas an ſich nicht ganz Gewiſſes vor Gott für gewiſs auszugeben, hält der Heuchler bei dieſer Maxime für nichts. Vor dem Gewiſſen iſt nur in der gerade umgekehrten Maxime wahrhafte moraliſche Sicherheit: was mir allein durch Offenbarung zu meiner Seligkeit bekannt werden kann und erlaubt iſt, das kann ich weder für ganz gewiſs glauben noch als ganz gewiſs falſch abweiſen; aber ich rechne darauf, daſs es mir zu gute kommen werde, wenn ich mich nur durch Mangel der moraliſchen Geſinnung in einem guten Lebenswandel deſſen nicht unwürdig mache. Wenn ſich jeder Menſch fragte: getrauſt du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichtthuung auf zeitliche und ewige Wohlfahrt dieſer bloſs auf Offenbarung gegründeten Sätze Wahrheit zu betheuern? ſo würde ſelbſt der kühnſte Glaubenslehrer dabei zittern. Wie reimt es ſich alſo mit der Gewiſſenhaftigkeit (Lauterkeit des Bekenntniſſes vor ſeinem innern Richter T. 86.) zuſammen, mehr zu verlangen als jenen guten Willen zu glauben, Marc. 9, 24. Aufrichtigkeit iſt die Grundlage des Gewiſſens mithin aller innern Religion. Dieſe Aufrichtigkeit (daſs alles, was man ſagt, mit Wahrhaftigkeit geſagt ſei) muſs man von jedem Menſchen fordern können, und die Menſchenrace würde in ihren eigenen Augen ein Gegenſtand der tiefſten Verachtung ſeyn müſſen, wenn dazu keine Anlage in unſerer Natur wäre. Aber dieſe Gemüthseigenſchaft iſt eine ſolche, die cultivirt werden muſs. Allein man cultivirt bei dem Unterrichte in den Glaubenslehren gemeiniglich mehr die Treue des Gedächtniſſes, als die Treue des Bekenntniſſes (R. 291. ff.)

Digitized by Google

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Einleit. XII, b. S. 37. ff. — Ethiſche Elementarl. I. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. §. 13. S. 98. ff.

Deſſ. Relig. IV. Stück. §. 4. S. 287. ff.

Deſſ. Abhandl. Ueber das Miſslingen aller philoſ. Verſuche in der Theodicee. Schluſsanmerk. S. III, S. 408. ff.

Deſſ. Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 175. f. — II. B. II. Hauptſt. S. 226.

Digitized by Google

Die Figuren auf der Kupfertafel gehören

Fig.	2	zu	Seite 382.
—	4	—	— 619.
—	27	—	— 542.
—	28	—	— 583. 587.
—	29	—	— 583. 587. 590.
—	30	—	— 583. 587.
—	31	—	— 583. 587.
—	32	—	— 585.
—	33	—	— 585. 590.
—	34	—	— 585.
—	35	—	— 585. 589.
—	36	—	— 588.
—	37	—	— 588.
—	38	—	— 588.
—	39	—	— 588.
—	40	—	— 589.
—	41	—	— 589.
—	42	—	— 589.
—	43	—	— 590.
—	44	—	— 794.

A. bedeutet Kants Anthropologie.
F. — — Streit der Facultäten.

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

	W.
6, f.	679
7,	680
12,	757. 871 f.
13,	517.
22,	856.
25,	513 f.
35,	576. f.
36,	578.
46, ff.	758. 774. 777. 827.
47,	829. 887.
48,	774. ff 827.
49, f.	827. f. 961. f.
50,	774.
51,	776. f. 828. 874. 888.
52,	777. 829.
23,	828. 874. 888.
54,	874. 888.
55, f.	778. 829. f.
57,	875.
58, f.	516. f. 857.
93,	546.
115,	515.
123,	545.
127,	545.
153,	833.
154,	889.
160,	863. 871.
161,	831. 833. 870.
162,	833.

A.	W.
168, f.	761.
169,	761.
170,	762.
171, f.	763. f.
175,	765. f.
176.	766.
178.	768.
179,	769.
180,	770. f.
181, f.	771. f.
182, f.	772.
184,	887.
186,	901. 908.
188, f.	899.
191,	910.
192,	914.
194,	764. 831. 833.
195,	833.
203,	718. 859.
204,	859.
206, f.	862.
207, f.	861.
208,	761.
210, f.	702. f.
211,	703. f.
214, f.	704.
218,	659.

C.	W.
7,	624.
13,	875.

Digitized by Google

C.	W.
33,	712.
35,	538.
40,	872.
45,	737.
75,	515.
80,	748.
81,	738.
88,	738. 741. 744. 749.
89,	742. 744.
93,	687. f.
94,	688.
95,	689. 698.
96,	698. f.
97,	694. 700.
98,	696. 701. 840.
99,	842.
100, f.	697. 701. 843.
104, I A.	780.
105, I. A.	783. 939.
106, I A.	783.
107, I. A.	784. f.
108, I. A	785. f.
109, I. A.	786. f.
111,	844.
112, f.	845.
120,	872.
183,	618. 849.
193, f.	712.
194, f.	712.
204,	872.
211,	611.
212. f.	612.
220. f.	557.
225. ff.	615.
226,	614.
227,	616.
229,	617.
230, f.	617.
232,	876.
233,	618.
234,	778.
236,	875.
237,	876.
246,	618
260,	839. 849.
261,	839 851.

C.	W.
266,	702.
279, f.	555. f.
280,	557.
281,	557.
282,	558.
297, ff.	739. 748.
300,	739. ff.
302,	849.
303,	741. 748.
304, ff.	748. 787.
313,	748.
347,	750.
348.	751.
384. ff. I. A.	854.
392. I. A.	856.
393. I. A.	856.
394.	752.
434,	627.
443, f.	625.
444,	625. f. 628.
446,	625.
447, f.	625. 628.
472, ff.	628. 877.
474, f.	628.
475,	630.
477,	631.
478,	631.
479,	632.
516,	633.
521, f.	714. f.
522,	788.
523,	716. f.
540,	714.
560,	634.
561,	634. 642.
562,	641.
563, ff.	634. f.
569,	636.
571,	636.
573,	637.
579,	637.
580,	637.
581, f.	638.
582, f.	638.
585,	639. f.
589,	625. 636.
614,	607.

Digitized by Google

C	W.
. 674,	. 737.
. 697,	. 753.
. 698, f.	. 717.
. 757,	. 718.
. 816,	. 878. f.
. 836,	. 641. f.
. 831,	. 638. 640. 642. 644.
. 839,	. 973.
. 848,	. 678. f.
. 849,	. 680 f.
. 850,	. 678.
. 85 , f.	. 681. ff.
. 854, f.	. 684.
. 855,	. 684.

F.	W.
. 42,	. 811,
. 43,	. 811,
. 75,	. 579,

G.	W.
Vorr. 2,	. 642. f.
G. 5,	. 745.
. 37,	. 730.
. 41, f.	. 88. f.
. 42,	. 882.
. 43, f.	. 731. 882.
. 44, f.	. 820. 881.
. 45,	. 886.
. 47,	. 732.
. 50,	. 733.
. 60,	. 733.
. 85,	. 649.
. 97,	. 643. f.
. 98,	. 645.
. 99, ff.	. 646.
. 101. f.	. 646.
. 104,	. 646.
. 105.	. 647.
. 10 , f.	. 647.
. 109.	. 648.
. 110, f.	. 650.
. 111,	. 650.
. 112,	. 651.
. 115, f.	. 649.

G.	W.
. 117,	. 648. f. 651.
. 120.	. 652. f.
. 121.	. 653.

K.	W.
. 1,	. 758.
. II,	. 759.
. III,	. 891.
. V,	. 577. 645.
. VI, f.	. 644. 655 738.
. XVIII. f.	. 624. 641. 653.
. XXVII.	. 655. f.
. XXVIII.	. 731.
. 120,	. 710.
. 121, f.	. 835.
. 122, f.	. 836.
. 123, f.	. 836.
. 124,	. 837.
. 126,	. 838.
. 127,	. 838.
. 141,	. 573.
. 166,	. 656.
. 167.	. 657.
. 216,	. 665.
. 225,	. 575. 665. 710.
. 226,	. 666.
. 233, f.	. 673.
. 234, f.	. 674.

M. L.	W.
. 105,	. 698.
. 106,	. 698.
. 107,	. 699.
. 108,	. 700.
. 109,	. 701.
. 110,	. 701.
. 128.	. 844.
. 129,	. 845.
. 130,	. 845.
. 204,	. 849.
. 224,	. 712.
. 249,	. 612.
. 250,	. 612.
. 266,	. 615.
. 267,	. 616.
. 274,	. 876.

Digitized by Google

M. I.	W.
290,	618,
308,	849,
309,	851,
331,	858.
342,	739.
343,	739.
344,	740,
345,	741,
530,	628,
531,	628.
532,	629,
533,	628,
534,	629,
535,	630,
536.	631,
537,	631,
538,	631,
539,	632,
587.	633,
588,	633,
600,	716,
602,	788,
647,	634,
648,	634,
649,	641,
651.	634.
652, f.	635,
656,	636,
659,	636,
671,	638,
673,	639,
674.	640,
713,	707,
981,	678,
982,	679,
983,	680,
984,	681,
986,	678.
988,	681,
989,	682,
990,	683,
992,	683,
993,	684,
994,	684,

M. II.	W.
56,	881.
57,	882.
59,	882.
60,	882.
61,	886.
128.	644.
129,	645.
130,	646.
131,	646.
135,	646.
136,	647.
140,	647.
141,	648.
142,	649.
143,	650.
144,	650.
145,	651.
151,	649.
154,	652.
155,	653.
156,	653.
191. 199,	647.
205,	647.
244,	791.
245,	792.
283,	736.
284.	737.
299,	653.
300,	636.
301,	636.
302,	635. 648.
305,	558.
306,	560.
362,	685.
363,	685.
364.	686.
365,	686.
3 8.	709.
399,	736.
400,	730.
401,	725.
402,	726.
403,	726.
404,	727.

Digitized by Google

M. II.	W.
405.	728.
406.	728.
407.	729.
443.	917.
444.	918.
445.	919.
446.	919.
458.	893.
460.	920.
464.	920.
465.	921.
466.	921.
468.	921.
470.	922.
472.	922.
473.	923.
475.	923.
477.	923.
478.	924.
479.	924.
483.	925.
484.	925.
486.	926.
487.	927.
489.	927.
490.	927.
491.	927.
492.	927.
495.	928.
496.	928.
497.	928.
498.	929.
499.	929.
503.	930.
504.	930.
505.	930.
506.	931.
507.	931.
509.	931.
510.	932.
511.	932.
512.	933.
513.	933.
514.	933.
519.	935.
520.	935.
521.	936.
522.	857.
524.	936.
525.	937.
527.	937.
528.	937.
529.	937.
531.	937.
533.	939.
607.	939.
609.	940.
612.	940.
613.	940.
614.	940.
615.	898.
616.	898.
617.	941.
618.	941.
619.	941.
620.	942.
621.	898.
623.	942.
624.	942.
625.	999.
626.	942.
627.	900.
628.	902.
630.	944.
632.	944.
633.	945.
634.	945.
642.	946.
643.	805.
644.	857. 895.
646.	857. 895.
648.	895.
649.	946.
650.	947.
651.	908.
653.	910.
654.	911.
655.	911.
656.	911.
657.	911.
658.	912.
659.	912.
660.	912.
661.	913.

Digitized by Google

M. II.	W.
662.	913.
663.	914.
677.	863.
679.	866.
680.	867.
681.	865.
682.	865.
683.	866.
685.	861.
686.	861.
687.	861.
688.	862.
689.	862.
690.	802.
691.	869.
699.	832.
700.	869.
701.	870.
702.	870.
703.	870.
716.	544.
726.	754.
727.	754.
728.	755.
729.	755.
750.	756.
731.	756.
732.	756.
733.	947.
740.	948.
741.	949.
742.	949.
743.	950.
744.	951.
746.	952.
747.	952.
748.	953.
759.	954.
761.	903.
762.	904.
763.	904.
764.	905.
768.	613.
769.	906.
770.	906.
771.	906.
776.	955.

M. II.	W.
779.	907.
782.	907.
851.	561.
853.	561.
854.	561.
855.	562.
925.	880.

N.	W.
88.	578 612.
91.	612
121.	793.
122.	799.
128. f.	800.
129. f.	802.
130. f.	802
131. f.	793. 803. f.

P.	W.
4.	640.
8.	745.
14.	621.
37.	880.
38.	789.
39.	790.
41.	790.
46.	880.
51.	624. 629. 638. 647.
52.	792.
54.	621.
58. f.	647.
65.	734.
70.	879.
77.	639.
84.	637.
97.	745.
100. f.	791.
101.	792.
102.	758. 760.
143.	733.
147. f.	735.
148. ff.	736.
150. ff.	737.
162. f.	745.
168.	652.
169. f.	653.

P.	W.
170. f.	636.
171, ff.	636.
174,	635. 648.
175, f.	974.
180, ff.	558 f.
182,	559.
183. f.	560.
192,	746.
194.	746.
209, ff.	574.
212,	651.
226.	973.
236,	819.
238. f.	654.
240, f.	654.
243,	654 746.
245,	746.
246,	753.
252,	816.
255, ff.	685.
285,	732. 830.
260, f.	685.
261,	686.
262,	686.
284,	709.
287.	643.

Pr.	W.
86,	698.
98,	849.
151,	636. f.
152,	637. f.
153,	639. 642. f.
154, f.	639. 642. f.
155,	640.
156,	638.
184, ff.	549.
185,	548.

R.	W.
21,	749. 858.
22,	749.
47, f.	831.
58,	651.
64,	811.
129, f.	958. f.
131,	959.

R.	W.
132, f.	959.
133, f.	960.
168, f.	676 f.
206, ff.	825.
207,	812.
208,	813.
209,	814. f.
210,	815.
211,	816. f.
212,	818.
213,	819.
214,	820.
216, f.	821.
217, ff.	822. f.
218,	824.
219, f.	824.
220,	826.
237,	851. f.
238,	851.
273,	579. f.
276,	579.
281,	978.
287, f.	964 976. 978.
288,	964. 978. f.
289,	979.
290, f.	980.
291, ff.	981.
299,	720.
300, f.	580.
302,	719. f.
303,	720. 721.
304,	722.
305,	722. f.
306,	721.
307,	725.
313.	676.

S. II.	W.
113. ff.	600.
114. ff.	601.
118. f.	602.
119.	602.
121. f.	603. ff.
133. ff.	609.
138 ff.	610.
303.	621.
305.	622.

Digitized by Google

S. II.	W.
306.	622.
317.	622.
368.	525.
369.	516.
371.	623.
372.	580.
376 ff.	623.

S. III.	W.
§. 5,	742. f.
6,	746.
20,	746.
24,	563.
25,	564.
26,	564.
27,	565.
28,	567. ff.
29,	571.
30,	573.
139, ff.	804. ff. 957.
141, f.	807. 958.
145, ff.	809.
147, ff.	810.
303,	614.
408, f.	980.
409, f.	965.
410, ff.	980.
563,	857. f.
565.	612.

T.	W.
ix, f.	735.
20,	750.
37, ff.	963. f. 975.
49,	576. f.
59, f.	859.
51,	860.
79,	891.
86,	981.
99,	974.
100,	969 ff.
101,	971.
102, f.	971. 973. 676.
103,	977. f.
105,	717.
114,	750.
119,	660.

T.	W.
152, f.	659.
153,	660.
154,	660 f.
156,	662. f.
157,	663.

U.	W.
ix,	889.
ix,	658.
xiii,	879.
xvi,	725 730.
xvii, f.	726.
xviii,	727. f.
xix,	723. f.
xxi,	515. 658.
xlv,	653. 892.
2,	917.
3,	839.
4. f.	918.
5, ff.	919.
7,	893. 919.
10,	890.
15,	890.
16,	893.
17.	920.
20,	894.
21,	920. f.
23,	921.
24,	921.
25.	922.
27,	922. f.
28,	863.
29,	863. 923.
30.	924.
34.	925.
35.	925.
36. f.	926.
37,	927.
38.	927.
39. f.	927.
40,	928.
41.	928.
42, f.	928. f.
43.	929.
47.	930.
48.	930.
49,	930.

Digitized by Google

U.	W.
50.	931.
51.	931. f.
52.	932.
53. ff.	915. 933.
55.	933. f.
61.	933.
62.	935.
63.	935.
64.	856. 936.
65.	862.
66.	936.
67. f.	857. 937.
68. f.	937.
69.	897.
70.	938.
71. f.	938.
73.	939.
94. f.	546.
102.	703.
103.	677. 705.
104.	703. 705.
128.	704.
130.	939.
131. f.	940.
133. f.	940.
134.	940.
135.	898.
136.	941.
137.	898. 941. f.
138. f.	898.
140.	942.
141.	899. 942.
142.	899. 942.
143.	900. 943.
144.	902.
145.	944.
146.	944.
147.	944.
148.	945.
149.	945.
150.	945.
152.	946.
153. f	946.
156	857. 895.
157.	895.
160.	857. 895.

U.	W.
161.	946. f. 825. 922.
162. f.	908. 956.
164.	908. 908. 910.
166. f.	911.
167.	911.
168. f.	912.
169.	912.
170. f.	913.
171. ff.	913.
174.	624.
181.	863. 866.
182.	867.
183.	865.
185.	865.
186.	866.
187.	867.
188.	867.
189.	868. 946.
190.	868.
191.	868.
192.	831. f. 869.
197.	832.
198.	833. 869.
199.	870.
200.	870.
201.	870.
211.	938. 544.
223. f.	753.
224. f.	754.
225.	754.
226.	754.
227. f.	755.
228. f.	756.
229.	757.
230.	758.
231.	947.
232.	869.
234.	948. f.
235.	949. f.
236.	950.
237.	951. f.
238. f.	953.
244.	954.
246.	903.
247.	904.
248.	905.

U.	W.
251,	613.
253, f.	906.
254,	906.
258,	955.
260,	955.
261,	907.
262,	956.
263,	907.
322, f.	550. 561.
324,	561.
325,	561.
327,	562.
342,	624.
392,	880.
393,	907.

Z.	W.
5,	667.
6,	667.
8,	667.
9,	667. f.
11,	668.
18. ff.	668.
20. ff.	668.
30. ff.	669.
40. ff.	670.
47. ff.	671. 710.
48,	678.
71,	673.
111,	675.

Folgende Fehler sind zu verbessern.

Im ersten Bande.

Seite 209	Zeile	9 v. n.	statt	Gesetzgebung l. Gesetzgebung.
— 457	—	10 — —		fehlt 143, 26.
— 460	—	6 v. o.	—	238, 455.
— —	—	7 — —	—	241, 454.
— 554	—	14 — —	statt	Eigenthum l. Erwerbung
— 555	—	15 v. u.	—	——— — ———

Im zweiten Bande.

Seite 358	Zeile	2. v. u.	hinter dem Strich, der alsdann bleibt, fehlen die Worte: im Gegentheil zufällig.
— 499	—	5 v. u.	354, 96 muss weggestrichen, und
— 496	—	12 v. o.	hingesetzt werden.
— 503	—	1 v. o.	statt T. l. U.
— 515	—	1 v. u.	fehlt vor 25. A.
— 517	—	9 v. o	statt f l. f.
— 520	—	16 v. u.	— Lieben l. Liebe.
— 522	—	8 v. o.	— Secten l. Oerter
— 528	—	11 v. u.	— soudern l sondern
— 574	—	1 v. u.	— B. l. C.
— 580	—	4 v. o.	— Kühhorn l. Kuhhorn
— 615	—	12 v. o.	— der l. die
— 619	—	14 v. o.	— Fontanell l. Fontenelle.
— 631	—	9 v. u.	— nachzusuchen l. nach zu suchen.
— 641	—	11 v. o.	— welche l. die
— 678	—	11 v. u.	— *E.* l. *C.*
— 681	—	11 v. o.	— *E.* l. *C.*
— 717	—	7 v. o.	— B. l. G.
— 720	—	8 v. u.	— Q. l. R.
— 839	—	9 v. o.	wird III. weggestrichen.

Digitized by Google

Bey dem Verleger dieſes Wörterbuchs ſind im Jahr 1798 und 1799 erſchienen:

1) Ciceronis M. T. Tusculanarum Diſputationum libri quinque, ſecundum textum Wolfianum edidit et commentario perpetuo illuſtrauit J. G. Neide, accedit index hiſtoricus. 8 maj. 1 thl. 6 gr.

Es war kein übler Gedanke vom Herrn V. eine neue Ausgabe dieſer Ciceronianiſchen Bücher zu veranſtalten und den vortreflichen Wolfiſchen Text dabey zum Grunde zu legen. Dieſe Bücher verdienen ihrem Inhalte und ihrer Einkleidung nach vor den meiſten übrigen philoſophiſchen Schriften des Cicero der ſtudirenden Jugend auf Schulen und Akademien empfohlen zu werden, theils weil ſie leichter zu verſtehen ſind, theils weil die ſchöne Darſtellung in denſelben den Leſer ganz vorzüglich feſſelt — Dem zufolge gab uns vor einigen Jahren der in kritiſcher Rückſicht noch unerreichte *Wolf* eine Recenſion des Textes, die alles, was bisher über den Cicero in dieſer Rückſicht geliefert worden, weit hinter ſich zurück läſst. Ein ſolcher Text verdient auf alle Weiſe in gröſsern Umlauf gebracht zu werden, und jede Bemühung zu dieſem Zweck iſt mit Dank aufzunehmen. Vollkommen hiervon überzeugt veranſtaltete Herr N. dieſe neue Ausgabe, und erhöhete die Nutzbarkeit des Wolfiſchen Textes dadurch, daſs er ihn mit fortlaufenden Anmerkungen und, was bey ſo vielen Schulausgaben mit Bedauren vermiſst wird, mit einem zweckmäſsigen hiſtoriſchen Index begleitet, von neuem herausgab. Er hat dabey vornehmlich den *Anfänger* vor Augen gehabt, mithin dasjenige, was hauptſächlich *dieſem* Schwierigkeiten verurſachen würde, mit deutlicher Kürze erläutert. Wer da weis, wie leicht der noch ungeübte Leſer bey den gelegentlichen Abſchweifungen des Cicero den Faden der Hauptgedanken zu verlieren pflegt, der wird Herrn N. gewiſs Beyfall geben, daſs er den Zuſammenhang derſelben und die Digreſſionen ſeines Autors ſorgfältig bemerkt hat. Die grammatiſchen Anmerkungen ſind etwas kürzer ausgefallen, als ſie gemeiniglich von andern Herausgebern geliefert werden; theils weil er die Ausgabe nicht zu Bogenreich geben wollte, theils aber auch darum, weil ſich der Anfänger mit einer deutlichen Kürze ſehr wohl begnügen kann. Aus eben dieſem Grunde findet man bey ihm nur wenig Citationen, denn was nützen ſie

Digitized by Google

am Ende dem Schüler, der meistentheils nur die wenigsten Bücher nachzuschlagen Gelegenheit hat, welche in weitläuftigen oft mit Gelehrsamkeit überladenen Anmerkungen angeführt werden! Vielmals ist ja auch, wie bekannt, das häufige Citiren seltener Werke nicht viel mehr als eine gelehrte Koketterie, deren Zweck leicht abzusehen ist. Selbst der berühmte Ernesti allegirt in seinen Ausgaben nur wenig, und nie ohne dringendes Bedürfniss. K.

2) Fülleborn G. G. Beyträge zur Geschichte der Philosophie. 9tes Stück. 8 14 gr.

3) Löffler D. I. F. Ch. Predigten 3r Band, zweite verbesserte Ausgabe. Nebst einer Untersuchung der Frage: ob der Prediger auf Resultate neuerer theologischer Untersuchungen Rücksicht nehmen dürfe. gr. 8. 1 thlr. 12 gr.

4) Löffler D. I. F. Ch. Predigten 1r Band 3te Ausgabe nebst einer Abhandlung über die kirchliche Genugthuungslehre gr. 8. 1 thlr. 8. gr.

Die wiederholten Auflagen dieser Predigten beweisen, wie sehr das Publikum ihren entschiedenen Werth anerkennt. Ihr Haupt - Charakter ist: von keiner Convenienz zurückgehaltene Freimüthigkeit und eine rein christliche Moral. So sind sie in der Hausbibliothek der denkenden Christen ein Familienbuch und dem gebildeten Religionslehrer ein nachahmungswürdiges Muster geworden! Alle 4 Bände kosten 5 thlr. 20 gr.

5) Mellin G. S. A. Kunstsprache der kritischen Philosophie, oder Sammlung aller Kunstwörter derselben mit Kants eigenen Erklärungen, Beyspielen und Erläuterungen; aus allen seinen Schriften gesammelt und alphabetisch geordnet. gr. 8. 1 thlr.

Dies kleinere Wörterbuch soll dem Bedürfnisse, Kants Erklärungen einzelner Kunstwörter schnell aufzufinden abhelfen, und dient so zu einem sehr sorgfältig gearbeiteten Sachregister über Kants sämmtliche kritische Schriften! Es möchte also jedem Besitzer derselben unentbehrlich seyn!

6) Niethammer Fr. I. Versuch einer Begründung des vernunftmäßigen Offenbarungs - Glaubens. N. d. Lateinischen. Mit einem Anhang, der eine Darstellung des Gesichtspunkts enthält, aus dem diese Begründung aufgefaßt werden muß. 8. 14 gr.

Digitized by Google

7) Die gute Sache der Freymaurerey in ihrer Würde dargeſtellt. gr. 8. geheft 14 gr.

8) Schneider I. G. kritiſches griechiſch - deutſches Handwörterbuch beim Leſen der griechiſchen profanen Scribenten zu gebrauchen. 2 Bände gr. 8. 5 thlr. 12 gr.

9) Verſuch eines Commentars über das allgemeine Landrecht für die preuſsiſchen Staaten. In Briefen 1ſter Band 2te Abthg. gr. 8. 14 gr.

10) Tellers, Dr. W. A. neues Magazin für Prediger 7r Bd. 1s. 2s Stück. gr. 8. 1 thlr. 12 gr.

In oder bald nach der Oſtermeſſe erſcheinen:

1) Ἐκλογαὶ φυσικαὶ. Eclogae phyſicae ex ſcriptoribus praecipue graecis excerptae in uſum ſtudioſae literarum juventutis a I. G. Schneider. 8. maj.

Dieſe ſyſtematiſch geordnete Sammlung umfaſst die *Naturgeſchichte* und *Naturlehre* und möchte auch wohl dem Gelehrten, nicht bloſs der ſtudirenden Jugend, ein ſchätzbares Geſchenk ſeyn, welches mit *der Sachkenntniſs* wohl nur Herr Prof. Schneider liefern konnte.

2) Fülleborn G. G. Beyträge zur Geſchichte der Philoſophie 10tes Stück. 8.

3) Herzlieb Ch. K. Predigten über epiſtoliſche Texte, nebſt einer Zuſchrift an den Herrn Probſt Teller über die Popularität in Predigten. 2te Ausgabe mit einer Vorrede: „wie man Predigten und überhaupt Erbauungsſchriften mit Nutzen leſen ſoll von Dr. W. A. Teller gr. 8 1 thlr.

4) Mellin, G. S. A. Encyclopädiſches Wörterbuch der kritiſchen Philoſophie oder Verſuch einer faſslichen und vollſtändigen Erklärung der in Kants kritiſchen und dogmatiſchen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze, mit Nachrichten, Erläuterungen und Vergleichungen aus der Geſchichte der Philoſophie begleitet, und alphabetiſch geordnet. IIter Band, 2te Abthlg. 1 thlr. 8 gr.

5) Ritter, I. W. Beyträge zur nähern Kenntniſs des Galvanismus und der Reſultate ſeiner Unterſuchung für Aerzte, Phyſiker und Chemiker. gr. 8.

Sie werden enthalten: eine deutſche Ueberſetzung des unlängſt erſchienenen: Compte rendu à la claſſe des ſciences mathematiques et phyſiques de l'inſtitut nationale des premieres experiences faites en floreal et prairial de l'an 5, par la commiſſion nommée pour examiner et verifier les phenomenes du Galvanisme; (die Mitglieder dieſer Commiſſion beſtanden aus den allgemein gekannten Männern: Colomb, Sabathier, Pelleton, Charles, Foureroy, Vauquelin, Guyton et Hallé) ferner auſser den dieſe Ueberſetzung begleitenden Anmerkungen, mehrere eigene intreſſante Abhandlungen des Herrn Ritter, der ſchon rühmlichſt bekannt durch den: „Beweis, daſs ein beſtändiger Galvanismus den Lebensproceſs in dem Thierreiche begleite 1798."

6) Synopſis hiſtoriae naturalis et ſyſtema Amphibiorum, auctore I. G. Schneider. Fasciculus 1. mit 2 Kupfertafeln. 8 maj.

Es enthält den Anfang einer Geſchichte und Klaſſification der Amphibien, wovon dieſer Theil die Gattungen der Fröſche, Laubfröſche, Kröten, Salamander, Waſſereidechſen und Waſſerſchlangen (Hydras, eine neue Gattung) mit gedrängter Kürze umfaſst. Voran geht immer die Litterärgeſchichte jeder Gattung; und mit der Entwickelung der vorausgeſchickten Gattungskennzeichen iſt das nöthige anatomiſche und phyſiologiſche Detail verbunden. Darauf folgen die einzelnen Arten mit ihren eigenthümlichen Merkmalen und einer beygefügten kurzen Beſchreibung und kritiſchen ſummariſchen Geſchichte jeder Art, ſoweit ſie bisher bekannt war. Die mancherley neuen Arten ſind zur Bequemlichkeit der künftigen Beobachter jedesmal nach den Sammlungen, worinn ſie der Herr Verf. gefunden hat, angezeigt, und werden dereinſt in einem beſondern Theile oder Werke, nachdem der Beyfall des Publikums dieſes Unternehmen befördern wird, durch treue Abbildungen erläutert werden. Das Ganze wird den dermaligen Zuſtand und Umfang unſerer Kenntniſſe von dieſer Thierklaſſe darſtellen und auch für künftige Zuſätze und Ergänzungen ein richtigeres und vollſtändigeres Fachwerk liefern, als wir bisher hatten. — Der Name des Herrn Prof. *Schneider* iſt für jetzt die gültigſte Empfehlung dieſes Werks, wie wichtig es ſey, wird ſich am beſten nach deſſen Erſcheinung ergeben.

7) Terenzens Luſtſpiele. Aus dem Lateiniſchen überſetzt von M. Chr. V. Kindervater 1r Th. gr. 8.

Druckpr. 1 thlr. 4 gr.

auf Velin-Papier. geheftet. 3 thlr. 4 gr.

Digitized by Google

8) Terenzens Luſtſpiele. 2r und letzter Theil. gr. 8.

Dieſe Ueberſetzung hat einen doppelten Zweck: *a*) für Leſer, die entweder der alten Sprachen gar nicht, oder zu wenig kundig, aber doch den Geiſt dieſes alten Komikers wollen kennen lernen, *b*) für den Schulgebrauch. Der junge Studirende ſoll aber dadurch kein Mittel erhalten, ſich ſeine Vorbereitungen zu erleichtern, ſondern er ſoll zur Bildung ſeines Geſchmacks die Ueberſetzung nur zu Rathe ziehen, um zu lernen, wie der Dichter ſich dem Genius unſrer Sprache gemäſs ausdrücken müſſe, ohne dabey eine ſeiner Eigenthümlichkeiten aufzuopfern. Terenz ſoll im Deutſchen ſo ſprechen, wie er ſich ſelbſt würde ausgedrückt haben, wenn er für unſre Bühne gearbeitet hätte, mithin hat ſich der Ueberſetzer es zur Pflicht gemacht, keinen Ausdruck, keine Wendung, keine Metapher, kein Sprüchwort zu gebrauchen, welches dem deutſchen Genius fremd und nur in Latio einheimiſch wäre. Aber es iſt nicht genug, daſs Terenz richtig dem deutſchen Idiom gemäſs übertragen werde, das feinere Komiſche in ſeinen Stücken, der *Geiſt* der durch das Ganze webt, muſs nachgebildet werden. Daher hat ſichs der Ueberſezzer vorzüglich angelegen ſeyn laſſen, *dieſen* Geſichtspunkt nie aus den Augen zu verlieren. Er hat ferner mit Benutzung älterer und neuerer Vorgänger und nach eigener Prüfung der Auftritte und Charaktere die Mimick vollſtändiger angegeben, als es bisher geſchah. Er hat ſich nicht bloſs an eine beſtimmte Ausgabe gehalten, ſondern allemal diejenigen Lesarten vorgezogen, die ihm die richtigſten zu ſeyn dünkten. Kurz, er hat ſich bemüht, einen deutſchen Terenz zu liefern. Für Liebhaber ſchöner Ausgaben iſt eine auf Velin-Papier, für Freunde wohlfeiler Ausgaben, auf gutem Druck-Papier beſorgt.

9) Theophraſti characteres, ex Codice Palatino Vaticano interpolati, aucti et correcti a Joh. Gottl. Schneider. 8. maj.

Die neuliche Ausgabe der 15 letzten Karaktere von Theophraſtus verdiente wegen der von Siebenkees aus einer vatikaniſchen Handſchrift beygebrachten Ergänzungen in jeder Rückſicht die Aufmerkſamkeit und den Dank der Verehrer des griechiſchen Alterthums. Nur blieb ihnen der Wunſch übrig, dieſe Ergänzungen mit Hülfe der Kritik verſtändlicher gemacht, dieſe 15 Kapitel mit den 15 andern Karakteren zu einem kritiſch richigern Ganzen vereinigt und ſo die Sammlung auch der Faſſungskraft der jungen Freunde der griechiſchen Litteratur näher gebracht zu ſehen. Herr Profeſſor Schneider verſucht in dieſer neuen Ausgabe dieſe Wünſche zu befriedigen. Sie liefert, auſſer einem kritiſch berichtigten Texte und den dazu gehörigen Anmerkungen, zum Unterricht auch der jüngern ungeübtern Leſer, einen kurzen Auszug alles deſſen, was die Fiſcherſche Ausgabe, inſonderheit aber die Kaſauboniſchen Bemerkungen brauchbares enthalten, überall mit den nöthigen Zulagen verſehen. Auch

über die Aechtheit der neuen Stellen, über die Entstehung der ganzen Sammlung, so wie über den Zweck des Sammlers sind in der Vorrede die nöthigen Untersuchungen ausgeführt worden. — Dass die äussere Form dieser neuen Ausgabe dem innern Werthe derselben möglichst entspreche, dafür ist Sorge getragen.

10) Tiek, L. romantische Dichtungen. 1r Theil. 8.

11) Dessen Prinz Zerbino oder die Reise nach dem guten Geschmack, gewissermaßen eine Fortsetzung des gestiefelten Katers. Ein Spiel in 6 Aufzügen. 8.

(ist aus den „Dichtungen" 1r Thl. besonders abgedruckt)

Vorläufige Nachricht von meinem philologischen Commentar über das ganze Neue Testament.

Fast besorge ich, zuviel zu sagen, wenn ich hier schon von meinem *Plan zu einem Cursus über die gesammte Theologie, für das akademische und weiter fortgesetzte eigene Studiren*, etliche Worte vorausschicke.

Ich kenne freylich von so vielen, deren Studirzeit etwas früher, oder deren Leitung in Hände gefallen seyn mag, welche die Zügel nur zum Hemmen zu gebrauchen gewohnt waren, den herzlichen Wunsch, *Gestalt und Gehalt der theologischen Kenntnisse, wie sie sich jetzt in der Gedankenreihe derer, welche sie nach allen nöthigen Hülfsmitteln umfassen, bündig zusammen gefügt, der Ueberzeugung darstellen*, in der stillen Musse, welche Dorf oder Stadt, mehr oder minder, dem eigenen Forschen frey lassen, selbstprüfend zu übersehen. Dieser für den gewissenhaft fortschreitenden Religionslehrer höchst nöthige Wunsch ist nicht aus Compendien zu befriedigen, von denen manche, was der Lehrer erst in den Vorlesungen erklären will oder darf, nur mit Fingerzeigen andeuten, alle aber ihrem Zweck gemäss, blos einzelne Parthien des grossen Umfangs vorzeichnen. Selbst durch aufmerksames Nachlesen der gedachtesten Schriften über einzelne Theile der immer mehr sich aufhellenden Theologie lasst sich jener Wunsch nicht erfüllen, weil dieselbe jedesmal einige Prämissen, welche anderswo zu erweisen sind, als zugegeben voraus-

Digitized by Google

etzen, wobey gewöhnlich die Art, wie der Verf. seine abgehandelte Materie mit dem übrigen grossen Ganzen verkettet denke, nicht vollkommen entwickelt wird. Nur eine für den Selbststudirenden hinreichend ausführliche, in sich möglichst consequente, und bis auf die letzten Beweisgründe zurückgeführte Darstellung des Ganzen, in welcher dieses wie aus Einem Stücke gearbeitet erscheint, also *eine in einander eingreiffende Reihe von eigentlichen Lesebüchern*, (d. h. *von Ausführungen, welche ohne Beyhülfe von Andern lesbar sind*) *wenn darinn alle Fächer der Theologie, auf philologische und philosophische Gründe gestützt, nach dem strengsten Schlussfolgerecht zusammengeordnet und ohne selbstzerstörende Reticenzen wahr und klar entfaltet werden könnten*, würde dem Bedürfniss vieler Nachdenker, gewiss aber auch der Sache selbst, deren gute, unter den verworfenen Irrthümern und Vorurtheilen verdeckt gebliebene Seite mächtig hervorstrahlen müsste, völlig angemessen seyn.

Mag nun die Aufführung eines solchen Gebäudes näher oder entfernter gedacht werden, so *besteht unstreitig die erste Vorbereitung dazu — in der Ansicht, welche der theologische Architect von dem historischen Fundament alles Christenthums, von den Neutestamentlichen Ueberresten des Urchristenthums, im Ganzen und Einzelnen, sich zu eigen gemacht hat, und die er als die richtige durchgängig gleichförmig zu erweisen sich getraut.* Und gerade dieses ist die Aufgabe, welche ich mir bey der Bearbeitung des *Neutestamentlichen Commentars vorgesetzt habe, dessen ununterbrochene Fortsetzung von nächster Oster-Messe, so wie seine baldmöglichste Vollendung ich öffentlich zusagen kann.*

Schon vor Jahren war ich veranlasst, dem theologischen Publicum von mir (im Beyerschen Magazin f. Prediger) die autobiographische Confession zu machen, dass ich, nach einem seit meinem zwölften Jahre still und fest gefassten Vorsatz, einzig um mir selbst zu seiner Zeit in der Auflösung theologischer Zweifelsknoten genug zu thun, ohne alle andere Wünsche und Aussichten, nach den mühsamsten Vorbereitungen eines bestbesorgten Vaters, unter einigen für diesen Zweck vortrefflichen Lehrern für die dem theologischen Selbstforscher nothwendigen Sprachkenntnisse unausgesetzt gearbeitet habe. Ob ich sie nach bestem Wissen in Anwendung zu bringen strebte, mag der urtheilen, welcher weiss, was es heisst: in der parteylosesten Periode des Lebens einzig für eigene Ueberzeugung arbeiten!

Das Product dieser Vorarbeiten, welches ich, veranlasst durch mein Amt, der Reihe nach, so oft, so ungezwungen, so vielseitig prüfen konnte, hat sich in mehreren Jahren zu einem Ganzen ausgebildet, welches ich den Mitforschern desto vergnügter vorlege, weil es, blos auf dem historisch pragmatischen Wege gesucht und gefunden, dem Urchristenthum weit mehr zur Ehre

Digitized by Google

ist, als ich selbst, während ich durch patristische und scholastische Auslegungsbrillen sah, zu erwarten nicht gewagt hatte; weit mehr in der That, als noch jetzt viele, aus Furcht, die Urgestalt des Christenthums geschichtwidrig zu verschönern, zugeben. Meine Ueberzeugung ist, der Gehalt des Urchristenthums erscheine nicht durch das Bemühen, irgend eine dem Menschengeist später möglich gewordene Einsicht in jenes schlichte Alterthum zurückzutragen, wohl aber durch einen parteylosen Fleiss und Vorsatz, das Werk hoher sittlicher Einfalt und Herzensgüte von so vielen Verkünstelungen zu reinigen, welche bald als Verzierungen bald als unvermeidliche Mängel der Zeit darauf hingeworfen worden sind. Dem Psychologen kann es zum voraus nicht unglaublich vorkommen, dass die herzlichste und wärmste Religiosität auch vor 18 Jahrhunderten schon die Geister jener Gott ergebener Selbstüberwinder zur lebhaften Ahndung und populären Enthüllung der ewigen, allgemeingültigen und eben deswegen auch von allen Menschen erreichbaren Grundgedanken alles Guten erhoben habe, welche unter dem kältern Himmelsstrich und nach so vielen wissenschaftlichen Versuchen nicht anders entdeckt, wohl aber nach einer andern Ausbildung des Menschengeistes ausgedrückt und erweislich gemacht werden konnten.

Was mir *über den historischen Inhalt des N. Ts. Resultat* ist, gedenke ich nun in der Form von Uebersichten und ununterbrochenen Scholien so vorzulegen, dass jeder, welchem die Textsprache nicht allzu fremde ist, selbstprüfend es entwickeln könne. Ein Theil des theologischen Publicums kennt meinen *philologischen Clavis über die Psalmen und Jesaias* — eine Schrift, welche ich noch als nützlich liebe, und deren Fortsetzung nur durch Veränderung meiner Amtsgeschäfte unterbrochen worden ist. Mit den nöthigen Abänderungen ist sie mir das Beyspiel für meine jetzige Arbeit. *Der angehende Theologe auf Akademien* soll durch diese eine *vollständige Anleitung* erhalten, das Neue Testament bey Vorbereitungen oder Wiederholungen, in Verbindung mit dem Vortrag seines Lehrers, nach einerley Ton und Geist leichter zu umfassen. Auch *wer, durch ein nicht wissenschaftliches theologisches Amt vom Detail der theologischen Literatur abgeschnitten, sich eine durchgeführte, überall von philologischer und psychologischer Bestätigung begleitete Ansicht des Ganzen wünscht*, ohne sie aus der Menge exegetischer Hülfsmittel selbst herausarbeiten zu können, wird hier die nothwendigen *Vorbegriffe, Wortbedeutungen, Erweise und Sinnerklärungen* so zusammengedrängt finden, dass sie durch grammatikalische Construction leicht zu verbinden, und auf den vorliegenden Text überzutragen seyn werden.

Diese Zwecke veranlassen folgende Anlage der Bearbeitung.

Digitized by Google

Der *Text* wird in *Abſchnitte*, wie der Sinn ſie fodert, getheilt. Jedem Abſchnitte geht *eine einleitende Inhaltsanzeige* voran. Der *griechiſche Abdruck des Textabſchnittes* folgt, um die nicht ſelten für Berichtigung des Sinnes nothwendige *Aenderungen der Interpunction*, auch *alle Varianten, welche der Herausgeber dem gewöhnlichen Text vorziehen zu müſſen denkt*, im Zuſammenhang anſchaulicher und leichter vorzulegen. Der *Commentar* giebt hierauf, nach jedem einzelnen Abſchnitt, nicht nur von jenen Eigenthümlichkeiten des angenommenen Textes Rechenſchaft, ſondern *auch von andern Varianten*, welche als ſinnändernd oder wegen anderer, für den Inhalt nicht unwichtiger Bemerkungen, allgemeinere Aufmerkſamkeit verdienen, eine auch für den minder geübten verſtändliche und ihn, wenn er will, weiter leitende Beurtheilung. Doch iſt bey weitem der *Hauptzweck des Commentars, Vers für Vers von jedem nur etwas ſchweren Ausdruck die gerade dort anwendbare Bedeutung und zwar, ſo oft dies irgend nöthig iſt, belegt mit den hinreichenden Beweiſen, anzugeben*, und zur Zuſammenſtellung des Sinns die hebräiſchartige Conſtruction anzudeuten. *In ſchwierigern Stellen* muſs der *Sinn ſelbſt ausgedruckt* und, wo er für die richtige Anſicht eines ſonſt verkannten Ideengangs von Einfluſs iſt, mehrſeitig erläutert werden. Zur Beleuchtung eigenthümlicher Redensarten begleiten jeden Theil einige *Beyträge zu einem neuteſtamentlichen Idiotikon*, d. h. Philologiſche Deductionen von Hauptworten, wie πιστις, δικαιοσυνη θεου, νομος u. dgl. welche zu der beſondern Geſellſchaftsſprache des Urchriſtenthums gehörten. Die *Einleitungen über Entſtehung und andere Localitäten jedes Buchs* verſtehen ſich ohnehin als unentbehrlich.

Wenn man mir ſagen wird, daſs ich durch dieſe Anlage für das *Bedürfniſs der Meiſten* arbeite, ſo ſoll mir dies Urtheil gerade als Encomium des Werks gelten. Eſt ſua cuique via merendi, urtheilte einer der Recenſenten über meinen Clavis. Mir iſt nichts wünſchenswehrter, als durch Gemeinnützigkeit einiges Verdienſt zu haben. Aechter Gemeinnützigkeit müſſen aber freylich der tieferen Unterſuchungen viele vorausgegangen ſeyn, deren Prüfung alsdann wohl auch den Mann vom Fach intereſſiren möchte, wenn er ſie gleich, ohne Wortgepräng, in wenigen Zeilen concentrirt findet. Erhält daher das Eigenthümliche in den exegetiſchen Ueberblicken und einzelnen Erklärungen, welches der Commentar über das N. T. nicht allzu ſparſam enthalten wird, auch Prüfer aus dieſer Claſſe, ſo iſt der Wunſch des Verfs. völlig erfüllt. Denn iſt er einſt im Stande, irgend mehrere Theile des oben angedeuteten gröſseren Plans auszuführen, ſo wird er auf dieſem, *jetzt für ſich beſtehenden exegetiſchen Curſus über das Neue Teſtament* als auf eine groſse Erleichterung jener Arbeit oft zu-

rückzuweisen haben. Um so mehr wird er diese, durch fremde Urtheile und Gründe weiter geleitet, unermüdet zu berichtigen suchen.

Die ganze jetzt unternommene Arbeit wird, nach den vorhandenen Vorbereitungen, innerhalb der nächsten fünf bis sechs Buchhändlermessen geliefert werden können.

Jena, d. 14. Febr. 1799.

Prof. Paulus.

* * *

Der *erste Theil*, welcher bald nach der Ostermesse erscheint, wird den *Brief an die Römer* nebst dem sinnverwandten *an die Galater* behandeln. Für reinen, anständigen und correcten Druck, gutes Papier und möglichst billigen Preis werde ich, als Verleger dieses Werks, bestens sorgen.

Lübeck.

Joh. Fried. Bohn.

In allen guten Buchhandlungen Deutschlands ist zu haben:

Spruchbuch für die Schuljugend, oder die christliche Religion in biblischen Sprüchen und Liederversen, ein Anhang zum Lehr- Lern- und Lesebuch für die Dorfjugend. Gesammelt und herausgegeben von Karl Gottlob Just, Schulmeister in Ozdorf bey Waldheim.

Man hat zeither immer viele Einwendungen gegen das in den Schulen gewöhnliche Auswendiglernen der Sprüche gemacht und in der That verdient es auch diese Rüge, wenn die Sprüche, die von den Kindern auswendig gelernt werden, ent-

Digitized by Google

weder schlecht gewählt, oder auch sinnlos und abgeschmackt wie in den sogenannten Evangelienbüchern u. s. w. sind, oder wenn sie der Schuljugend ohne Plan und Anwendung oder wenigstens ohne hinlängliche Erklärung aufgegeben werden. Demungeachtet bleibt das Auswendiglernen der Sprüche, wenn sie ihrem Inhalte nach wirklich nützlich und lehrreich und dem Alter und Fassungsvermögen angemessen, auch den Kindern, ehe sie selbige lernen, deutlich erklärt worden sind, nicht allein sehr nützlich, sondern auch unentbehrlich. Denn ausserdem, dass das Gedächtniss der Kinder frühzeitig dadurch geschärft wird, dringen auch mit den gelernten Sprüchen die wichtigen christlichen Wahrheiten desto tiefer in ihr Herz ein, die religiösen Gesinnungen werden in ihnen dadurch lebendiger und sie haben den Kern der Bibel alsdann auf ihre Lebenszeit in Sinn und Erinnerung. Zu diesem wichtigen Zweck ist nun gegenwärtiges nützliches Spruchbuch bestimmt, welches namentlich den besondern Vorzug vor ähnlichen Spruchsammlungen hat, dass es nach einem sehr durchdachten und vernünftigen Plan entworfen ist. Der Verfasser, der sich schon durch sein so beliebt gewordenes Lehr- Lern- und Lesebuch für die Dorfjugend sehr vortheilhaft empfohlen hat, hat bey der Bearbeitung dieses Büchleins das christliche Lehrbuch von D. Rosenmüller zum Grunde gelegt, ist aber übrigens seiner eignen Methode gefolgt. Die ganze Sammlung ist in 52 Wochen abgetheilt. Für jede Woche ist eine Wahrheit unsers christlichen Glaubens oder ein Lehrsatz der christlichen Moral zum Thema und Ueberschrift gewählt und die dazu gehörigen Sprüche stehen dann nach einander darunter, nebst Liederversen aus dem neuen Dresdner Gesangbuche und andern guten Liedersammlungen. Als Anhang sind Sprüche und Liederverse für *erwachsene* Kinder und *Katechumenen* in 18 Lektionen gesammelt, wovon jede Lektion wieder ihr schickliches Thema hat; und dann folgen Beicht- Morgen- Abend- und Tisch- Gebete nebst den zehn Geboten. In der Einleitung giebt der würdige Verfasser sehr fassliche Begriffe von der göttlichen Offenbarung, von der Religion, von Jesu und der Bibel. Das Ganze hat er durch öftere Hinweisungen zugleich zum Gebrauch seines Lehr- Lern und Lesebuchs für die Dorfjugend eingerichtet, welches erst kürzlich in einer zweyten und verbesserten Ausgabe erschienen, und wovon dieses Spruchbuch nun als der zweyte Theil anzusehen ist. Ausser dem guten Plan, nach welchem es entworfen ist, giebt auch die gute

Digitized by Google

Auswahl und der paſſende Inhalt der Sprüche dieſer nützlichen Sammlung einen entſcheidenden Werth, und damit es als ein wohlfeiles Schulbuch gebraucht werden kann, iſt der Preiſs für fünf enggedruckte Bogen ſo niedrig als möglich, 2 gr., wofür es in allen Buchhandlungen und bey Endesgenannten zu haben iſt. Wer ſich mit Beſtellungen gerade an uns wendet, erhält gegen Convenzionsgeld wie beym Lehr- Lern- und Leſebuch auf 6 Exemplare 1 und auf 12 Exemplare 3 Freyexemplare.

Salomo Lincke,
Buchhändler in Leipzig.

Johann Karl Weſſelhöft,
Buchdrucker in Jena.

Digitized by Google

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern.

Im erſten Bande.

Seite 287 Zeile 8 v. u. ſtatt Vorherbeſtimmung l. Empfindung.
— 377 — 10 v. u. — *impulſive* l. *repulſive*.
— 378 — 17 v. u. — ohne Zwiſchenräume l. ohne leere Zwiſchenräume.
— 393 — 6 v. u. — iſt l. und
— 393 — 7 v. u. — oder wie weit l. wann.
— 393 — 8 v. u. — reicht l. reichen will.
— 554 — 14 v. o. — Eigenthum l. Erwerbung.
— 555 — 15 v. u. — Eigenthum l. Erwerbung.
— 677 — 15 v. u. — *offenſiver* l. *oſtenſiver*.
— 753 — 1 v. u. — *Katharcticon* l. *Katharktikon*.
— 754 — 8 v. o. — Eigenthümlichkeit l. Sinnesart.

Im zweiten Bande.

Seite 9 Zeile 11 v. u. ſtatt Schemo l. Schema.
— 16 — 12 v. o. — Einbildungsvermögen l. Einbildungskraft.
— 24 — 12 v. o. — die Seitenzahl muſs 24 nicht 4 heiſsen.
— 24 — 3 v. o. — exiſtirend l. exiſtirend.
— 41 — 1 v. o. — fehlt vor dem c die Klammer der Parentheſe.
— 62 — 14 v. u. — Eigenthümlichkeit, intelligible l. Sinnesart
— 81 — 3 v. u. — Reutenberg l. Rautenberg.
— 89 — 6 v. u. — Peſſidonius l. Poſidonius.
— 122 — 20 v. o. — 729 l. 792.
— 125 — 14 v. u. — 727 l. 797.
— 128 — 12 v. u. — fehlt vor M. die Klammer der Parentheſe ſt. 707 l. 807.
— 130 — 15 v. u. — S l. C.
— 150 — 2 v. u. — Akroamatiſch l. Acroamatiſch.
— 151 — 15 v. u. — hinter doctrinale fehlt das Komma.
— 152 — 12 v. o. — der dogmatiſche Unglaube l. er.
— 159 — 16 v. u. — I. l. II.
— 173 — 7 v. o. — allien l. allein.
— 179 — 9 v. u. — erfüllend l. erfüllen.
— 179 — 7 v. u. — einnehmend l. einnehmen.
— 199 — 4 v. u. — juridiſch l. ethiſch.
— 202 — 7 v. o. — in dem vorhergehenden Artikel l. in den Artikel Ehrbarkeit.
— 211 — 4 v. u. — I l. T.
— 226 — 6 v. o. — dieſe wird weggeſtrichen.
— 236 — 6 v. u. — 867 l. 827.
— 265 — 10 v. u. — V. l. Vorr.
— 265 — 3 v. u. — V. l. Vorr.
— 301 — 10 v. o. — I. l. II.
— 307 — 9 v o. — Fig. 4 wird weggeſtrichen.

Digitized by Google

Seite	330	Zeile	14	v. u.	statt	gehört l. gehörte.
—	334	—	13	v. o.	—	hinter II fehlt ff.
—	358	—	2	v. u.	—	der — vor C muſs weg.
—	402	—	7	v. o.	—	p l. pr.
—	447	—	3	v. u.	—	hinter M. fehlt II.
—	468	—	8	v. o.	—	E l. C.
—	471	—	14	v. u.	—	erweitert l. erörtert.
—	475	—	12	v. u.	—	gleich l. zugleich.

Digitized by Google

F

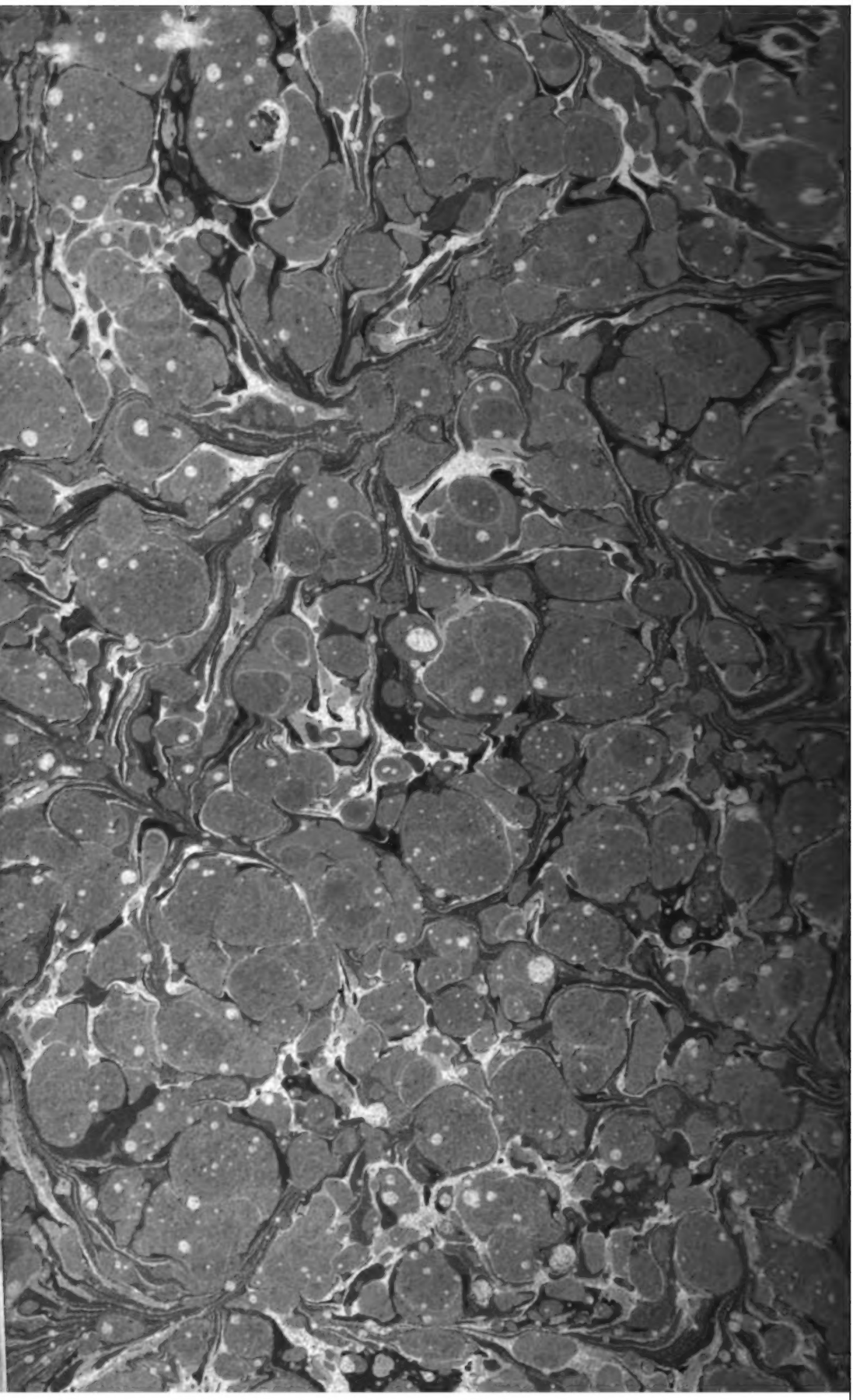
Fig. 3(

F

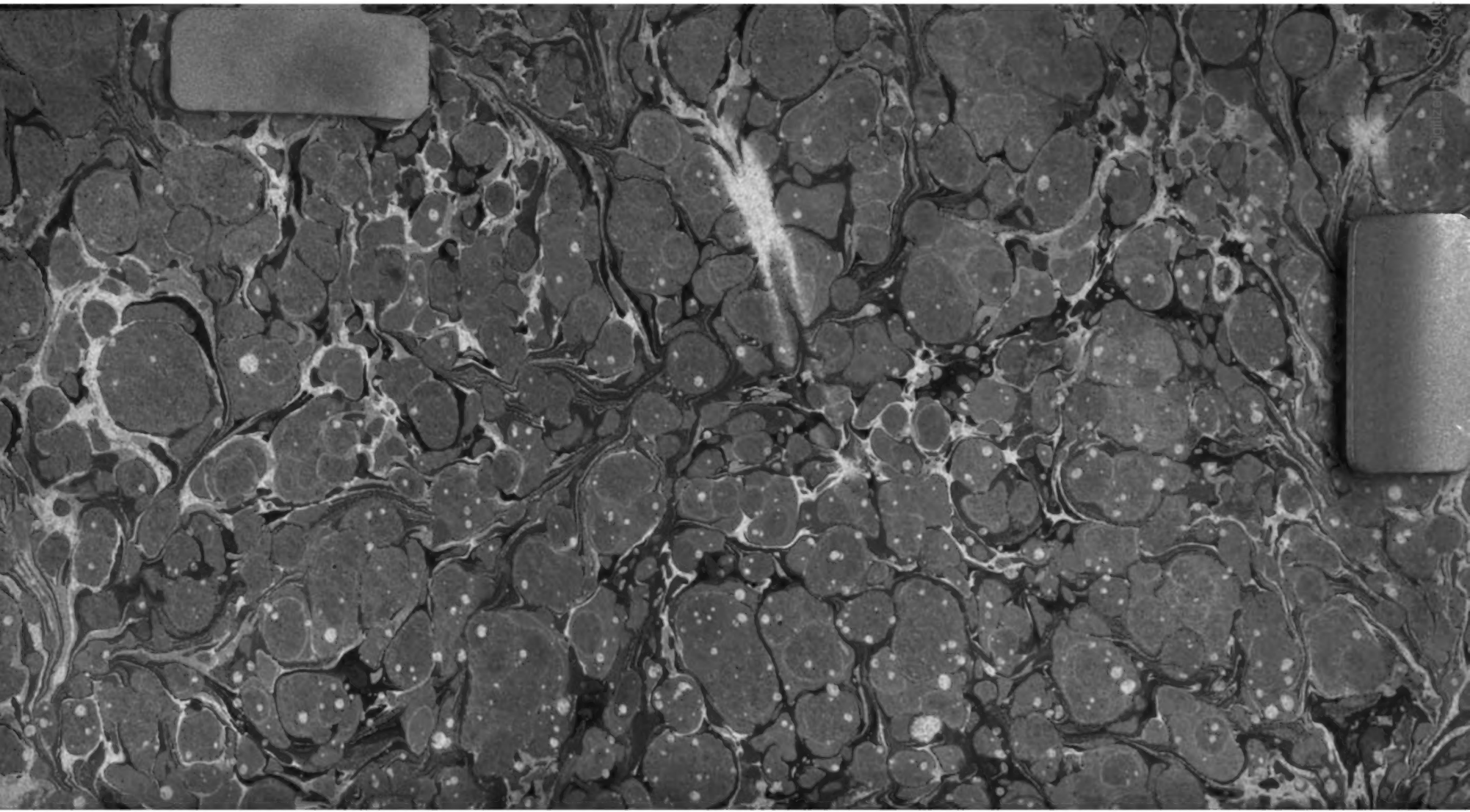
ig: 41.

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google



Digitized by Google